

CURSO DE TEORIA CONSTITUCIONAL

Los fines del Estado

Jesús Vallejo Mejía

Doctor en Derecho de la Universidad de Antioquia.
Profesor de Cátedra de la U. P. B.
Medellín, Centro Comercial La Playa, of. 208.

1. **Introducción.**

La justificación de la soberanía del Estado conduce al examen de sus fines. En efecto, el poder del Estado debe imponerse sobre los demás poderes sociales y a la vez debe ser obedecido por sus destinatarios, en razón de los fines valiosos que se propone realizar.

Todo Estado actúa para la consecución de objetivos que los gobernantes consideran como valiosos. No puede ser de otra manera, porque el Estado es obra humana y su actividad se traduce en comportamientos humanos que, como tales, necesariamente se orientan por valores. En este sentido el Estado resulta ser un objeto cultural.

Ahora bien, cabe preguntar sobre cuáles son los valores que le corresponde realizar al Estado, cuál es su contenido, cuál es la jerarquía de los mismos, cuál el papel que le toca al Estado en su realización, cuál el de los individuos y los grupos intermedios, cuáles los medios de que puede valerse para alcanzarlos y cuáles sus limitaciones.

Estas cuestiones pueden estudiarse principalmente desde dos puntos de vista: a) sociológico; b) filosófico.

2. **Análisis sociológico de los fines del Estado.**

El punto de vista **sociológico** es empírico y se basa por consiguiente en los hechos. Se propone estudiar cuáles son los valores que efectivamente se trata de realizar a través de la acción estatal, así como la importancia que de hecho les asignan las comunidades y los medios de que los gobernantes se valen para asegurarlos.

No puede desconocerse la importancia de este análisis, cuyas dificultades, por lo demás, saltan a la vista, dado que exige que se estudie cada Estado en particular y en cada uno de sus momentos concretos, para luego sacar las conclusiones pertinentes.

Los positivistas creen que éste es el único punto de vista que puede tenerse en cuenta para el estudio científico del Estado. Un caso extremo de esta opinión es el de Kelsen quien dice que "a la esencia del Estado no pertenece absolutamente ningún fin específico" y agrega que "es verdad que el Estado, como aparato de coacción, no puede justificarse si no es supuesta la validez de algún fin social, a cuyo servicio se pone dicho aparato; en el fondo

utilizan el mismo sofisma la teoría conservadora, que fundamenta el mantenimiento del Estado y rechaza toda reforma a la estructura actual invocando que el fin perseguido por el orden estatal es bueno y esencial a él, y la teoría revolucionaria, que exige su derrumbamiento, porque es malo su fin esencial. Esta identificación del Estado con un fin específico constituye una restricción inadmisibles de su concepto, desde el momento que se incluyen en éste ciertos momentos materiales aparte del elemento de la coacción. La teoría general del Estado tiene que reconocer como contenido posible del poder coactivo estatal todo cuanto admite como tal la política —la cual trasciende de la teoría general—. Aquellos hechos a cuya realización aspira la política, surgen dentro del orden jurídico en su aspecto negativo, como condiciones a las cuales va enlazado el acto coactivo estatal, como consecuencia jurídica. Precisamente así se revela que el Estado no es más que un medio para la realización de todos los posibles fines sociales, o en otras palabras: que el derecho no es más que la forma de todos los posibles contenidos” (Kelsen, “Teoría General del Estado”. Ed. Nacional, México, 1959, p. 52).

A primera vista esta opinión parece bien fundada, por cuanto la acción concreta de los Estados a lo largo de la historia de la humanidad da la impresión de una gran diversidad, difícil de reducir a algunas categorías generales. Se advierte, en efecto, que hay diferencias notables entre los fines históricos de las sociedades primitivas, muy simples por cierto, y los fines complejos que se proponen los Estados modernos, en los cuales no hay tampoco identidad, pues, por ejemplo, difieren notablemente los objetivos de los Estados liberales y los de los colectivistas.

La perspectiva histórica muestra, en efecto, un crecimiento discontinuo de los fines del Estado, que se ha venido acelerando rápidamente en los dos últimos siglos.

Sin embargo, desde el punto de vista empírico, la observación que hace Kelsen es más aparente que real, pues detrás de la multitud de los fines concretos de los Estados sí aparecen algunas constantes que conviene destacar. Toda organización política, desde la más elemental hasta la más compleja, se propone instaurar un orden que les dé seguridad a las relaciones colectivas, organice la cooperación de los miembros del grupo, resuelva sus conflictos y satisfaga las necesidades generales de la comunidad.

Hay, desde luego, muchas variaciones en la concepción que se tenga en las diversas colectividades acerca de estos cometidos, en cuanto al grado de su elaboración conceptual, la importancia que se les asigne y los medios que se juzguen útiles o lícitos para realizarlos. Pero los temas fundamentales de la política y del derecho siguen siendo los mismos a través de la historia.

La investigación histórica podría mostrar además que, contrariamente a lo que cree Kelsen, el Estado no es un medio para la realización de todos los posibles fines sociales, esto es, que hay valores que por más que se esfuercen los gobernantes en realizar, escapan en último término a sus capacidades. La organización política no puede hacer felices ni virtuosos a los hombres; tampoco amarlos.

3. Análisis filosófico de los fines del Estado.

La filosofía se ocupa de saber cuáles deben ser los fines del Estado. O sea, que no se limita a describir los valores que de hecho realizan los gobernantes sino que aspira a juzgarlos y a establecer jerarquías objetivas entre ellos. Por consiguiente, no dice qué es lo que los gobernantes consideran justo sino qué es en sí mismo lo justo; así mismo, no se dedica a constatar si en determinada situación se sacrifica la igualdad a la libertad, sino que juzga si dicho sacrificio es correcto.

El análisis filosófico cumple entonces funciones de fundamentación y de crítica de los órdenes estatales existentes. Trasciende por lo tanto el punto de vista empírico y se aplica al conocimiento del Estado ideal.

El positivismo niega la validez de este punto de vista, por considerar que los valores no son susceptibles de comprobación experimental ni de deducción racional. Como el conocimiento de los mismos se lleva a cabo a través de la intuición emocional, opina que los juicios de valor son arbitrarios, subjetivos y no corresponden a una realidad objetiva de la que pueda predicarse concepto alguno.

Sin embargo, el hecho constante de las valoraciones humanas y la importancia que juegan en la vida, hace pensar que las valoraciones apuntan a una realidad difícil de aprehender, que se oculta a la razón pero se abre al sentimiento. No es satisfactorio reducir la función valorativa del hombre a un capricho, a un arbitrio sin ton ni son. Solamente quien padezca ceguera moral podrá juzgar con la misma medida una acción noble y otra ruin, sin percibir diferencia alguna entre las dos.

En la vida práctica los hombres valoran las actividades del Estado conforme a los criterios que tengan sobre los fines, los medios y los límites de la acción política. Ya se vio atrás, en el Capítulo III, que la ideología es componente esencial de la vida política y que en aquélla puede haber elementos racionales e irracionales.

Es función muy importante de la filosofía, la crítica de las ideologías políticas y procurar el hallazgo de conceptos objetivos sobre los valores políticos, es decir, del fondo de verdad que pueda subyacer tras el ropaje de las diferentes ideologías.

A primera vista esta labor parece imposible de realizar con éxito, pues hay tantas diferencias en las ideologías y conceptos tan encontrados entre ellas, que queda la impresión de que el mundo político no es susceptible de aprehensión racional y de que los conceptos que a él se refieren son arbitrarios. En efecto, no deja de sorprender que los hombres sostengan con las mismas vehemencia y convicción las opiniones más encontradas sobre los mismos tópicos. Sin embargo, esta observación cabe en cualquier orden del conocimiento y parece partir de la base de que el criterio de verdad está en la vehemencia y en la convicción, es decir, en elementos subjetivos, y no en la consistencia lógica de las opiniones y su concordancia con la realidad.

Antes de llegar a conclusiones tan pesimistas, convendría más bien examinar las diferentes opiniones o ideologías políticas para verificar cuáles son los puntos que las unen y los que las separan. Para ello es menester intentar una clasificación de dichas ideologías.

La clasificación de las ideologías políticas puede hacerse desde distintos puntos de vista. Los más frecuentes en la doctrina se refieren a la consideración que en los fines del Estado se les da a los valores de la persona, a la amplitud o limitación que se le reconoce a tales fines y al contenido de los valores políticos.

El primer criterio da lugar a clasificar las doctrinas políticas en **personalistas** y en **transpersonalistas**.

El segundo las clasifica en **limitadas** y en **expansivas**.

El tercero da pie para establecer múltiples categorías; las más conspicuas pueden ser: ideologías **conservadoras**, ideologías **liberales**, ideologías **colectivistas**. Sin embargo, caben aquí múltiples combinaciones ideológicas.

4. Doctrinas personalistas y transpersonalistas.

El fundamento y alcance de esta clasificación aparecen claramente expuestos por Recasens en los términos que en seguida se transcriben:

“El problema principal para la filosofía política y la axiología jurídica es el de aclarar la jerarquía entre los valores que deban ser tomados en cuenta para la elaboración del Derecho justo. Y dentro de este problema general, la cuestión más importante es la de cuál sea el valor de la personalidad individual en relación con los demás valores que también deben ser considerados por el Derecho.

“Se trata de saber cuál debe ser el supremo principio ideal orientador del Derecho (y, por consiguiente, el supremo fin del Estado). Se trata de saber, en suma, si el Derecho, ni más ni menos que todas las demás tareas y cosas que el hombre hace y desarrolla en su vida, tiene tan sólo sentido y justificación en la medida en que representa un medio para cumplir los valores que pueden realizarse en la persona individual que es la única genuina que existe. O, si, por el contrario, el Derecho (y el Estado) serían un fin en sí, independientemente de los hombres reales individuales de carne y hueso (y con alma propia y exclusiva cada uno), los cuales funcionarían tan sólo como meros medios o instrumentos para la realización de ese fin transpersonal, que encarnaría en el Estado. O dicho con otras palabras, se trata de saber: si el Derecho y el Estado son para el hombre, o si, por el contrario el hombre es para el Derecho y el Estado. Se trata de decidir entre esas dos posturas antitéticas e inconciliables, que acabo de esbozar, y que han sido llamadas, respectivamente, **personalismo** y **transpersonalismo**” (Recasens, “Tratado General de Filosofía del Derecho”, Porrúa, México, 1965, p. 4978).

Las posturas transpersonalistas, que hacen de la persona humana un medio para la realización de valores que le son extraños y que se consideran superiores a los que ella encarna, son las más antiguas. R. Kranenburg cita, por ejemplo, lo que a su juicio representa la exposición más consistente que se conoce de la teoría del poder como fin del Estado, contenida en un antiquísimo texto chino, atribuido a Yang, señor de Cheng, ministro de una de las dinastías.

Dice Kranenburg: “Shang Yang distingue deliberadamente entre el **Estado** de un lado, y el **pueblo**, como grupo de individuos,

de otro; traza, como cuestión de principio, una delimitación muy clara entre el poder del Estado y el del pueblo. Si deseamos un Estado fuerte y poderoso debemos mantener al pueblo débil e indigente; si hacemos al pueblo fuerte y rico, el Estado será débil. "Un pueblo débil significa un Estado fuerte y un Estado fuerte significa un pueblo débil. Por consiguiente, un país que sabe lo hace, se esmera en debilitar al pueblo"... "Un país sin fuerza, y que practica el conocimiento y la inteligencia, perecerá, pero un pueblo temeroso, estimulado por los castigos, se volverá valiente, y un pueblo valiente animado por la recompensa peleará hasta la muerte" (Kranenburg, "Teoría Política", FCE, México, 1941, pág. 55 y s.s.).

Nótese la visión pesimista tan parecida a las de Maquiavelo y Hobbes, mencionadas en otro lugar. También fueron análogas las circunstancias históricas que las originaron. "El libro, dice Kranenburg, fue escrito entre los siglos IV y II a J.C., en el período conocido como de los "Estados en lucha". Era un tiempo de confusión e inquietud. El poder de la autoridad central, el "hijo del cielo", se había vuelto meramente nominal. Los señores feudales habían llegado a ser prácticamente independientes, conduciéndose como príncipes soberanos, siempre en guerra unos con otros y arrogándose poderes arbitrarios. El mundo chino atravesaba tiempos que se parecían mucho al período de la historia occidental en que la autoridad del emperador, sucesor nominal de los emperadores romanos, se había convertido en nada" (Kranenburg, op. cit., págs. 56-7).

Lo anterior sugiere que, cuando una doctrina política valora con especial intensidad el orden, la estabilidad social, las jerarquías establecidas, los lazos de solidaridad nacional, la cultura tradicional, el poder del Estado, etc., por encima de los intereses individuales, autorizando el sacrificio de éstos a aquéllos, es porque tiene en cuenta que el desorden y la inseguridad que surgen del desenfreno de los individuos o de algunos de éstos, hacen imposible la realización de la vida humana. En el fondo, aquellos valores no se destacan por sí mismos sino por su significado para la vida, pero como ésta, en sus manifestaciones individuales, parece a veces ir contra los principios que la hacen posible, una tendencia primitiva conduce a sacralizar dichos principios, haciéndolos intocables y absolutos

El análisis filosófico ha mostrado que el mundo de los valores no puede ser ajeno al hombre, o sea, que es específicamente hu-

mano. La naturaleza en sí misma es ajena al valor; si se la califica como útil, o como bella, o como agradable, etc., es por referencia al hombre que la aprecia y vive en ella. Así mismo, es el hombre quien realiza los valores.

No hay pues valores extra-humanos, transpersonales. Cuando a primera vista se habla de valores transpersonales, de hecho se está diciendo que los valores de unos hombres deben prevalecer sobre los de otros. Así, al afirmarse que el orden social debe privar sobre el interés de un individuo específico, se está diciendo que el interés de quienes resultan beneficiados por ese orden es más valioso que el de quien desea alterarlo.

Estos principios, que son claros para el pensamiento moderno, han conducido a la desaparición de las teorías transpersonalistas. Prácticamente todo el pensamiento político actual tiene en cuenta fundamentalmente al hombre como principio y fin de la organización política. Las discrepancias se refieren más bien al concepto que se tenga del hombre y de los medios como la organización política puede conducir a su realización.

Es evidente que nadie puede razonablemente decir que el fin del Estado sea la adquisición del poder por parte de la autoridad organizada para el beneficio del gobernante y de los órganos del Estado que le sirven, o sea, sus funcionarios. Dice Kranenburg: "Supongamos que el fin se logra, que todo el mundo ha sido subyugado con la victoria y organizado sistemáticamente, y que la tierra entera está a los pies del conquistador. Podemos muy bien preguntar: ¿y ahora? ¿Con qué propósitos y razones se va a ejercitar el poder de aquí en adelante? ¿Para dar gusto y placer al conquistador? Este sería en realidad un fin muy pobre, un fin para el cual los medios empleados son desproporcionados totalmente... Así que ésta no puede ser la respuesta. Pero si se dice: "esta concentración de poder es muy ventajosa para la **humanidad** misma, sirve al bienestar y felicidad de todos, porque opera contra la inquietud, la destrucción y la devastación, y contra las ofensas a la vida y la propiedad", cambia enseguida el aspecto de la cuestión. Pues entonces el poder **en sí mismo**, como poder, no es ya el único fin: el poder organizado que abarca al mundo entero es ahora un medio para un fin diferente. Lo que sea este fin, cambia de acuerdo con las circunstancias. Puede ser la felicidad de todos, o la felicidad de la mayoría —"la mayor felicidad del mayor número", como reza el principio utilitarista— o tal vez el mantenimiento de los derechos de toda criatura" (Kranenburg, op. cit., p. 58-60).

Hoy día no cabe discusión al respecto: la organización política está al servicio del hombre. Empero, ¿cuáles son los fines humanos que sirve? ¿como los sirve?

Estos son los temas de la clasificación que se verá en seguida.

5. Doctrinas limitativas y expansivas.

Las doctrinas sobre los fines del Estado pueden clasificarse según el alcance que le asignen a la actividad de aquél. Si tienden a ampliar el campo de acción del Estado, pueden considerarse como **expansivas**. En cambio, son **limitativas** las que consideran que los fines del Estado son limitados.

Las doctrinas **expansivas** tienen antepasados ilustres. Por ejemplo, Platón afirmaba que el fin del Estado era realizar la virtud, en tanto que Aristóteles le asignaba el cometido de hacer felices a los hombres. Fácilmente se ve que la tarea de hacer a los hombres virtuosos o felices es vastísima y cubre prácticamente todos los aspectos de la vida humana.

En la actualidad pueden considerarse como expansivas tanto las doctrinas conservadoras como las colectivistas.

El pensamiento conservador hace hincapié en el orden social, en el mantenimiento de la identidad cultural, en la preservación de los valores tradicionales y de las jerarquías establecidas, en la continuidad de las formas de convivencia ya experimentadas y trabajosamente logradas por el esfuerzo de generaciones. El acento fundamental se pone en los frenos sociales que encauzan la actividad de los individuos, más que en la espontaneidad de éstos últimos. Todo ésto conlleva, obviamente, una ampliación de la esfera estatal, que llegó a sus extremos con los nazis y los fascistas, quienes obraban siguiendo tendencias conservadoras: preservar la raza o la nación. Aquí el conservadurismo se hace, además, **transpersonalista**: el fin del Estado no se halla en la persona sino en la sociedad.

Las doctrinas colectivistas también son **expansivas** y, en ocasiones, **transpersonalistas**. En sus expresiones más burdas, consideran que la sociedad tiene fines distintos y superiores a los individuales, que deben ser promovidos por el Estado. Los deseos y necesidades individuales tienen que ceder ante las supremas exigencias colectivas. A diferencia de las doctrinas conservadoras, que según se dijo insisten en la armonía social y en la jerarquía, las colec-

tivistas destacan los valores de la igualdad y la solidaridad. En esta versión elemental el colectivismo resulta muy deleznable desde el punto de vista filosófico, pues no puede sostener su afirmación de la sustancialidad de lo social.

La versión marxista del colectivismo es mucho más refinada y cabe señalarla dentro de las teorías **personalistas** sobre el fin del Estado. El fin último de la organización social es garantizar la libertad del hombre, creando las condiciones que le permitan salir del "reino de la necesidad"; ello supone que el hombre supere las necesidades materiales mediante la abundancia y rompa las alienaciones que lo atan, a través de una organización igualitaria y solidarista de la sociedad. La libertad es imposible en el régimen capitalista; la actividad política debe conducir, a través de todos los medios aptos para ello, a la realización del socialismo, en el cual, el Estado asumirá el control de los medios de producción y eliminará las clases sociales.

Aparte de la crítica que pueda hacerse a cada una de estas concepciones en particular, hay que observar que en general las doctrinas expansivas señalan fines que tal vez el Estado no sea capaz de cumplir. Además, conviene preguntarse si hacen más felices o mejores a los hombres o si, por el contrario, su práctica lleva a empeorar la condición humana.

La más característica de las doctrinas **limitativas** de los fines del Estado es la liberal, que pretende reducir la tarea de la comunidad política a garantizar unos pocos derechos fundamentales (la libertad, la seguridad, la propiedad, la resistencia a la opresión; vid. Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano, Francia 1789) y a sentar las reglas del juego básicas para que los individuos puedan realizar sus aspiraciones. Según el liberalismo clásico, los individuos son el motor de la sociedad; las distintas necesidades sociales pueden satisfacerse por la iniciativa individual; el interés público resulta de la conciliación espontánea de los intereses individuales (Adam Smith decía que una mano invisible guiaba a los individuos de modo que cada cual, buscando su propio interés, realizaba al mismo tiempo el interés social); la intervención estatal viene a crear desequilibrios y a perturbar el orden de la naturaleza y por eso debe reducirse a lo mínimo; el Estado, en fin, viene a ser un mal necesario.

Dentro de ciertas variantes el liberalismo se impregnó del espíritu darwinista: el progreso lo hacen los individuos más selec-

tos y es preciso dejarlos actuar; los relegados (ésto es, las capas pobres de la sociedad) resultan ser los individuos débiles de la especie, destinados a desaparecer: si no progresan, es por su culpa.

Un ejemplo del pensamiento liberal, aunque no del cuño que acaba de anotarse, se da en Kant. Según Battaglia, "Kant declara explícitamente que el Estado no debe ocuparse de promover el bien de todos, no debe interesarse por la utilidad y felicidad común y mucho menos tratar de difundir el bien o interesarse por la utilidad o felicidad de los particulares sino que más bien tiene una tarea negativa: evitar las violaciones del derecho, que perjudicarían la coexistencia de las libertades externas. Una vez resuelta esta tarea, que se traduce positivamente asegurando la coexistencia de los sujetos, no tiene otras finalidades, cediendo a los individuos no sólo la realización de su moralidad esencial en la intimidad inviolable de la conciencia, sino, además, la actuación de los propios planes económicos. La economía, por una parte, y la moral, por otra, corresponden a los individuos. Sólo el derecho es tarea del Estado" (Battaglia, op. cit., T. III, p. 90).

Se dijo atrás que el modelo liberal no fue capaz de resolver satisfactoriamente la cuestión social ni las crisis económicas. De ahí surgió el **intervencionismo**, el cual ha conducido a ampliar los cometidos del Estado en grado variable de país a país, pero conservando en muchos casos algunos principios básicos del liberalismo como la tolerancia y la iniciativa privada.

Las doctrinas intervencionistas tienen muchos matices. Dentro de ellas puede clasificarse la doctrina social católica, expuesta en las grandes encíclicas sociales de los Pontífices a partir de la "Rerum Novarum" de León XIII y en los documentos del Concilio Vaticano II.

Desde otro punto de vista, son intervencionistas también las doctrinas social-democráticas, sostenidas por los partidos socialistas de Europa Occidental, que buscan mantener las garantías que otorgaba el liberalismo clásico en torno al pluralismo político y a la seguridad de las personas, pero asignándole al Estado amplios cometidos sociales y económicos.

El fondo común de estas doctrinas radica en la idea de que hay valores que por naturaleza no le corresponde realizar al Estado, o sea, que hay ciertos límites esenciales para la acción política, en los cuales por lo demás se hace especial énfasis.

6. Clasificaciones materiales de las doctrinas sobre los fines del Estado.

Estas clasificaciones se basan en los **valores dominantes** dentro de cada doctrina.

Toda doctrina política afirma básicamente los mismos valores (la justicia, el orden, la libertad, la seguridad, el bienestar, el bien común, etc.), pero hay divergencias notables acerca del contenido y la jerarquía que cada una les asigna a dichos valores.

Las doctrinas **conservadoras**, según se indicó, destacan la importancia del orden social y de las instituciones que tienden a preservarlo, como garantía de una convivencia armónica y libre de sobresaltos. Son doctrinas **autoritarias**.

Las doctrinas **liberales** valoran muy intensamente la **libertad** individual, la **razón** y el **diálogo**.

Las doctrinas **socialistas** hacen hincapié en la **igualdad**, la **solidaridad** y el **bienestar**. También podría inscribírselas dentro del racionalismo, aunque con reservas, pues ciertas modalidades del marxismo son francamente fanáticas. El socialismo en general es **autoritario**.

La doctrina **católica** tiende a ser conservadora en varios aspectos, si bien en otros se acerca al socialismo, sin desconocer, por otra parte, el valor de la persona humana. Los valores fundamentales que afirma son los de la **espiritualidad** y la **moralidad**.

Actualmente casi todas las doctrinas valoran con especial énfasis el **desarrollo económico**, la **igualdad social** y el **bienestar personal**, pero divergen en cuanto a los medios para alcanzar dicho desarrollo, al papel que les corresponde al Estado y a los individuos en esa tarea, y a los valores que es preciso sacrificar o preservar para tales objetivos.

Por ejemplo, el **marxismo** le asigna el mayor papel al Estado en la consecución del desarrollo y admite la posibilidad de sacrificar la libertad individual en aras del mismo. En general, las doctrinas **liberales** afirman que el desarrollo es inseparable de la libertad individual.

Por otra parte, las llamadas doctrinas **desarrollistas**, al darle primacía al desarrollo económico conforme a procedimientos capitalistas, colocan en segundo término la preocupación por la igualdad y el bienestar de las masas.

En los párrafos siguientes se examinará el contenido de valores políticos fundamentales como el **orden**, el **bien común** y la **justicia**, para estudiar en el Capítulo VIII los derechos humanos que concretan el concepto de **dignidad de la persona humana** que sirve de norte para los valores mencionados.

7. El Orden Social.

El fin inmediato de cualquier organización política consiste en implantar un determinado orden social, un sistema de seguridad.

El orden social resulta de la sujeción de los comportamientos de los miembros del grupo a unas pautas básicas que señalan modelos de conducta y los armonizan entre sí. De ahí se sigue que el orden garantiza la seguridad, pues la sumisión de cada persona al sistema normativo permite prever cuál va a ser su comportamiento en cada circunstancia.

El orden social viene a ser entonces la base de cualquier valor superior que pretenda realizarse a través del sistema político. Sin él son inconcebibles el bien común, la justicia o la libertad. Sin embargo, el orden no vale por sí mismo, o sea, que cualquier orden no es deseable sino el que permita sustentar la realización de valores más elevados. En efecto, la esclavitud implanta un orden, pero no puede decirse que dicho orden sea deseable.

La valoración del orden se hace especialmente notoria en las épocas de anarquía y de barbarie, pero una excesiva preocupación por mantenerlo puede llevar a la parálisis de la vida social.

8. El bien común.

El concepto de bien común coincide en principio con los de utilidad pública o interés general, pero aquél tiene connotaciones más amplias que incluyen los aspectos espirituales del desarrollo humano.

El punto de partida en la elaboración de estos conceptos son las necesidades humanas. En general, la vida social se estructura en torno de las necesidades experimentadas por los hombres, pues aquélla es vida humana y todo despliegue vital tiende a satisfacer alguna necesidad, apetito o deseo.

Cuando se dice entonces que la comunidad política busca la realización del bien común, es necesario precisar cuáles son las necesidades, apetitos o deseos humanos cuya satisfacción debe ser garantizada por los gobernantes.

Algunas corrientes de pensamiento se refieren a las necesidades sociales como si éstas radicarán en un sujeto social, en una sustancia diferente de las personas individuales. Ya se hizo atrás la crítica de este sustancialismo social, al observar que la sociedad no es otra cosa que un conjunto de personas interrelacionadas. Las necesidades sociales son necesidades humanas, de ello no cabe duda; los que hablan de la supremacía del interés social sobre el individual, de hecho afirman que ciertas necesidades humanas deben prevalecer sobre otras.

Al concepto **sustancialista** que acaba de mencionarse, se opone el **individualista** que afirma que el bien común, o en su lenguaje, el interés general, resulta de la satisfacción del mayor número de necesidades, del mayor número de personas (Bentham).

Esta concepción es criticable por varios motivos. En primer lugar, se liga históricamente al utilitarismo, que ve en la utilidad el resorte de la vida humana y el criterio de la moralidad de la acción, desconociendo los valores espirituales de la persona. En segundo lugar, se basa en un criterio cuantitativo que coloca a todos los intereses en el mismo rango y conduce a situaciones injustas. El interés del mayor número podría consistir, en efecto, en explotar o discriminar a las minorías, o en beneficiarse de actividades inmorales.

No cabe duda, desde luego, de que el concepto de bien común se refiere a necesidades compartidas por un grupo amplio de personas y que no se justificaría poner en funcionamiento todo el aparato colectivo para la satisfacción de deseos que sólo un grupo muy reducido experimenta. Sin embargo, deben tenerse en cuenta aspectos **cualitativos**, es decir, una jerarquía de necesidades e intereses conforme a su valor, pues hay algunos que, aunque sean experimentados o reclamados por una minoría, necesitan ser protegidos.

Podría así sentarse la siguiente regla: **estando en juego intereses del mismo rango, debe prevalecer el del mayor número; estando en juego intereses de diferente rango, debe prevalecer el de mayor valor.**

Esto conduce a afirmar que el concepto de bien común es inseparable del de dignidad de la persona humana y que, según se verá luego, el criterio para definir cuáles intereses deben prevalecer tiene que basarse en un principio de justicia.

El bien común no puede obtenerse a través de medios lesivos de la dignidad de la persona humana, pues implica el respeto de la libertad y la espiritualidad del hombre. Así lo dice el Concilio Vaticano II en la Constitución "Gaudium et Spes": "El orden social, por consiguiente, y sus progresos deben siempre derivar hacia el bien de las personas, ya que la ordenación de las cosas está sometida al orden de las personas y no al revés, como lo dio a entender el Señor al decir que el sábado se hizo para el hombre y no el hombre para el sábado. Ese orden se ha de desarrollar de día en día, se ha de fundamentar en la verdad, construir en la justicia y vivificar con el amor; y deberá encontrar en la libertad un equilibrio cada día más humano". En otro lugar, el Concilio proclama que "la protección y promoción de los derechos inviolables del hombre es un deber esencial de todo poder civil" ("Dignitates Humanae", N° 6).

Este concepto de la dignidad de la persona humana es muy fecundo, pues a través de él cabe ejercer una crítica permanente dirigida al mejoramiento de la sociedad. No basta que el Estado no atente contra las personas; es indispensable además que luche por mejorar sus condiciones de vida y procure instaurar un orden social justo.

Otro problema fundamental que se plantea en torno del concepto de bien común se refiere a definir si las necesidades que lo constituyen son **subjetivas** o si tienen carácter **objetivo**.

Las doctrinas democráticas parten de la base de que las necesidades colectivas son experimentadas por la comunidad, o mejor dicho, por un número significativo de sus integrantes; de ahí que los gobernantes deban guiar su acción conforme a las demandas más sentidas por la comunidad.

Las doctrinas autocráticas se oponen a este punto de vista, diciendo que las necesidades sociales son objetivas y pueden reconocerse por los individuos más inteligentes, más preparados y más bien intencionados dentro de la comunidad, pero que en cambio las grandes masas muchas veces se equivocan o sufren engaño acerca de sus verdaderos intereses.

Sobre estos argumentos se volverá después, a propósito del sistema democrático, pero desde ya conviene señalar que, si bien los pueblos pueden equivocarse acerca de lo que realmente les conviene, nadie, por ilustrado o capaz que se lo suponga, está exento de ese riesgo y, en todo caso, es generalmente difícil gobernar en

contra del querer popular. En realidad, al bien común se llega en virtud de la conciliación de los intereses particulares, más que por contradicción con los mismos. El bien común es, por otra parte, un bien posible, de acuerdo con las capacidades y recursos de la comunidad.

Otro problema se refiere al papel que le corresponde al Estado en la realización del bien común. Ya se vio atrás que las doctrinas expansivas le asignan la mayor importancia a la acción del Estado en cuanto a la satisfacción de las necesidades colectivas, en tanto que las doctrinas limitativas quisieran reducir su actividad al mínimo.

La doctrina católica mantiene una posición flexible en torno a este problema. De acuerdo con el principio de **subsidiariedad**, afirma que el Estado debe intervenir en la solución de las necesidades que no alcanzan a resolverse satisfactoriamente por las personas a través de su acción individual y de los grupos intermedios. Este principio se resume así: **debe haber tanta intervención estatal cuanto sea necesaria y tanta libertad cuanto sea posible**. A su vez, el principio de subsidiariedad se basa en el principio de **libertad**, según el cual en lo posible debe dejarse a la persona en capacidad de resolver sus propios problemas y a través de los medios que juzgue adecuados, sin lesionar a los demás.

Desde este punto de vista, la acción del Estado debe orientarse más a la coordinación y el estímulo de las personas para la solución de sus necesidades comunes, que a la compulsión o al monopolio público.

Queda por discutir el **fundamento** de la superioridad del interés general o bien común sobre los intereses particulares. No puede suponerse, según se observó, la existencia de un sujeto colectivo más valioso que los individuos y cuyos intereses deban predominar por consiguiente. Tampoco es aceptable en todos los casos el principio cuantitativo de la supremacía del interés del mayor número.

En rigor, el fundamento de la supremacía del bien común surge de la justicia y de la consideración del propio bien particular. Lo primero porque, conforme se dijo atrás, el bien común lleva a sacrificar o limitar unos intereses humanos en beneficio de otros intereses humanos y la razón de ese desequilibrio la ofrece la justicia. Lo segundo, porque la realización del bien común es condición necesaria para la satisfacción de los intereses particulares.

Este último punto de vista debe destacarse, porque de hecho la acción de la comunidad política no satisface las necesidades individuales, las cuales siguen siendo subjetivas y sólo pueden experimentarse y realizarse por los individuos, sino que crea las **condiciones externas** propicias para dicha satisfacción. Por ejemplo, el bienestar es una necesidad individual y la satisfacción del mismo sólo puede sentirse por los individuos: el Estado no puede sentir por ellos ni forzarlos a que experimenten esa sensación, por más que los abruma con servicios y prestaciones de toda índole. En cambio, a él le corresponde por lo menos crear las condiciones externas para que normalmente pueda satisfacerse esa necesidad.

La jerarquía del bien común sobre los bienes individuales se explica entonces porque éstos sólo son posibles por la realización de aquél. "Por ser condición necesaria de la perfección temporal, y ésta a su vez, condición de la perfección espiritual de la persona, el bien común adquiere un valor superior a todos los bienes particulares del mismo orden temporal", dice J. M. Aubert (Aubert, "Ley de Dios, leyes de los hombres", Herder, Barcelona, 1969, p. 208).

Con base en el análisis precedente puede definirse el **bien común**, siguiendo al Papa Pío XII, como "**el conjunto de condiciones exteriores necesarias al conjunto de los ciudadanos para el desenvolvimiento de sus cualidades, de sus funciones, de su vida material, intelectual y religiosa**" (Radiomensaje de 24 de diciembre de 1942).

De acuerdo con la doctrina de la Iglesia, el fin del Estado es el bien público temporal. El Estado, como toda agrupación humana, está ordenado hacia la consecución del bien de sus miembros. Desde este punto de vista, el fin de toda sociedad es un bien común; pero éste puede ser, por una parte, **espiritual** y por otra, **temporal**. El bien espiritual, tendiente al perfeccionamiento moral de sus miembros y a ayudarlos en la empresa de la salvación, es propio de la Iglesia. Al Estado le corresponde el bien temporal, atinente a las cosas de este mundo. Aquí cabe otra determinación: el bien común temporal puede ser **particular** o **público**, según se relacione de manera inmediata con intereses particulares o con intereses públicos. Ejemplos de sociedades que procuren fines de beneficio particular son las compañías mercantiles, los sindicatos, las entidades de beneficencia, etc. Pero el bien más general, más comprensivo, que integra a individuos y grupos, es propio

de la sociedad política (vid. Porrúa, "Teoría del Estado", cap. XIX; Dabin, "Teoría General del Derecho", Ed Revista de Derecho Privado, Madrid, 1955, p. 206 y s.s.).

Es ilustrativo citar aquí la declaración del Concilio Vaticano II sobre la naturaleza y el fin de la comunidad política, contenida en la Constitución Pastoral "Gaudium et Spes": "Los hombres, las familias y los diversos grupos que constituyen la comunidad civil son conscientes de su propia incapacidad para realizar una vida plenamente humana y perciben la necesidad de una comunidad más amplia, en la que todos conjuguen, día tras día, sus fuerzas en vista a una constante mejora del bien común. Por ello forman una comunidad política según diversos tipos. La comunidad política nace, pues, de la búsqueda del bien común: en él encuentra su justificación plena y su sentido, y de él saca su legitimidad primitiva y propia. **El bien común abarca todas las condiciones de la vida social que permiten al hombre, a la familia y a la asociación conseguir más perfecta y rápidamente su propia perfección**".

Puede observarse que el concepto del bien común está en función del concepto de la realización o perfección del hombre, o sea, de una antropología. Por eso se dijo al principio del curso que la política, en último término, es tributaria de la ciencia del hombre.

9. La Justicia.

La definición y el análisis formal de la justicia que hicieron los filósofos griegos y los juristas latinos no han sido aún superados. Todo el pensamiento occidental sobre la justicia se mueve en torno de tales conceptos, si bien, como se dirá después, hay discusiones interminables sobre el contenido mismo de la justicia, o sea, sobre su aspecto material.

Son clásicas las definiciones de la justicia formuladas por **Cicerón** y **Ulpiano**. El primero decía que la justicia es "**el hábito del espíritu mantenido por utilidad común que atribuye a cada uno lo suyo**"; el segundo la definía como "**la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo suyo**" ("Justitia est perpetua et constantis voluntas ius suum cuique tribuendi") (vid. Goldschmidt, "Introducción al Derecho", Aguilar, Bs. Aires, 1960, p. 119).

Dice Cathrein, siguiendo estos principios: "¿Qué es, pues, justicia? Llamamos justo a todo el que da a cada uno lo suyo, **suum**

cuique, a todos lo que les corresponde, y no ciertamente en éste o en el otro caso, sino habitualmente, de un modo persistente y en todas las cosas. Por eso la justicia no puede ser otra cosa que la constante disposición de la voluntad (**habitus**) de dar a cada cual lo suyo" Cathrein, "Filosofía del Derecho", Reus, Madrid, 1941, página 42).

En un sentido amplio se ha observado que la justicia es la suma de todas las virtudes; por ello, en la antigüedad solía asimilarse lo justo a lo santo, a la perfección moral. Platón, por ejemplo, consideraba a la justicia como la virtud universal; Aristóteles, por su parte, la veía como una virtud completa.

Goldschmidt resume así la teoría platónica de la justicia: "Ella consiste en el equilibrio, sea el de las diversas capas de población las cuales encarnan las diferentes funciones del alma, sea el equilibrio entre estas mismas funciones en el alma. El alma posee una parte sensible y otra razonable. La parte sensible a su vez se descompone en los instintos posesivos y sensuales y el coraje. Las tres capas de la población son, por consiguiente, la clase de los comerciantes, la de los guerreros y la de los gobernantes. Cada una de las clases sólo debe hacer lo suyo. La clase comercial negocia, conoce la propiedad privada y tiene una familia particular. Los guerreros no disfrutan de propiedades de ninguna índole, son sostenidos por los comerciantes y sus relaciones sexuales son reguladas por los gobernantes. Por encima de ambas clases se yerguen los gobernantes que dirigen la comunidad con plenos poderes. Los gobernantes derivan su autoridad del privilegio de ser capaces de captar las ideas, a diferencia de la masa que no tiene de ellas sino meras opiniones. Las ideas, a su vez, contienen las esencias eternas y universales del mundo. Entre ellas figuran también las ideas del Derecho y de la justicia. Lo justo es agradable a Dios por ser justo; no es justo porque agrade a Dios.

"La idea suprema de la que todas las demás, también la idea de la justicia, derivan su validez, es la idea del bien. Pero de ella no se da sino un conocimiento religioso. Los gobernantes tienen derecho a emplear "mentiras hermosas", con tal de que lo hagan para favorecer a los gobernados; inclusive, se admite el uso del alcohol. Así por ejemplo hay que divulgar la tesis de que el justo es feliz y el injusto infeliz, ora en este mundo, ora en el más allá, aunque este principio sea sumamente dudoso". (Goldschmidt, op. cit., p. 12).

En un sentido estricto la justicia no es, sin embargo, la virtud universal, como la concebía Platón, sino una virtud especial, de las cuatro llamadas cardinales (prudencia, justicia, templanza y fortaleza). Es virtud de la voluntad, no del entendimiento; no se refiere al mismo ser que obra, sino a los demás. "En esto, dice Cathrein, se distingue de las virtudes que regulan la conducta del propio agente con respecto a sí mismo: por ejemplo, la templanza, la castidad, la ternura, la paciencia, la modestia, el valor, etc. Diferenciase también de la prudencia, que tiene su asiento en el entendimiento y lo capacita para formar juicio de lo que en cada caso exige de los hombres el orden moral. La justicia, por el contrario, reside en la voluntad y la dispone de modo permanente a dar a cada uno lo suyo" (Cathrein, op. cit., p. 44).

Entre las virtudes de la voluntad que se refieren a la conducta en relación con lo demás, tales como la caridad, la gratitud y la veracidad, la justicia se distingue por su objeto, que es dar al prójimo lo que **en estricto sentido** le corresponde como **suyo** (Cathrein, op. cit., p. 44).

El análisis formal de la justicia, elaborado por Aristóteles en el libro V de la Etica a Nicómano y en la Gran Etica, es generalmente citado como la piedra angular de la concepción occidental en torno de lo justo.

Partiendo de la base de que la justicia es la virtud por medio de la cual todos tienen lo suyo y que nos mueve a obrar rectamente (vid. Cathrein, op. cit., p. 46), Aristóteles afirma que "el hombre injusto parece ser aquel que obra contra la ley, como también el que quiere poseer lo que no se le debe o más de lo que se le debe, e incluso a expensas de otro. Y así es evidente que el justo será el que se conforme a las leyes y que observa la equidad" (Aristóteles, "Equidad Nicomaquea", Obras completas, ed. cit., página 1226).

En la Gran Etica, obra que no procede de la pluma de Aristóteles sino de una recopilación hecha por alguno de sus seguidores, se explica así el principio de la justicia social, que es la que tiene por campo la vida social:

"Hablando en un sentido amplio, la justicia social puede definirse como una igualdad, pues la injusticia es una desigualdad. Por ejemplo, cuando los hombres reparten las cosas de manera que se queden ellos mismos con la parte mayor de los bienes y la parte menor de las cosas malas, hay ahí una desigualdad y

decimos que se ha cometido y padecido una injusticia social. Por consiguiente, ya que la injusticia se funda en unas condiciones de desigualdad, la justicia existirá evidentemente, cuando nuestro trato mutuo tenga lugar en una igualdad de condiciones.

“Por ésto, con toda claridad, la justicia es un término medio entre el exceso y el defecto, el mucho y el poco. Al cometer una injusticia, el hombre injusto recibe más; en cambio, al padecer la injusticia el hombre injuriado recibe menos.. El término medio entre este más y este menos es la justicia, y este término medio es una igualdad... Por consiguiente, supuesto que la virtud y el principio de la justicia se funda en la equidad y en el término medio, hablamos de justicia entre algo, de una equidad entre dos o más términos y de un término medio entre ciertos extremos... **Supuesto, pues, que el principio de la justicia es una igualdad, la justicia será una forma proporcionada de igualdad.** Ahora bien, la proporción requiere, por lo menos, cuatro términos, cada dos de los cuales encierren o impliquen entre sí una igualdad. En efecto, igual que A es a B lo que C es a D, de la misma manera es proporcional que el que posea mucho, tribute mucho, y que el que posea poco, tribute poco. A su vez, de la misma manera, que el que trabaja sea al que no trabaja lo que lo mucho es a lo poco, y como lo que es el que trabaja respecto de lo mucho, así sea el que no trabaja respecto de lo poco” (Aristóteles, “Gran Ética”, en Obras Completas, ed. cit., p. 1337; la subraya no es textual).

El dar a cada cual lo suyo conduce pues a establecer principios sobre la igualdad y la proporcionalidad en la adjudicación de los bienes. Ahí está la clave de la clasificación aristotélica de la justicia. Hay una justicia, la **distributiva**, que se realiza mediante una proporción geométrica; otra, la **correctiva** o **conmutativa**, se establece por una proporción aritmética.

Aristóteles plantea así esa célebre distinción: “En lo que se refiere a la justicia parcial y al derecho que de ella deriva, tiene **un primer aspecto** distributivo, que consiste en la distribución de los honores, las riquezas o todas las demás ventajas que pueden corresponder a todos los miembros de la comunidad. En estas cosas es posible haya desigualdad, entre ciudadano y ciudadanos. **El otro aspecto** es el que se refiere a la justicia relativa a los contratos. Esta última se divide en dos partes: entre las relaciones, unas son voluntarias, otras son involuntarias.

“Por lo que a las primeras se refiere, por ejemplo, la venta, la compra, el préstamo a interés, la garantía, el alquiler, el depósito, el salario, se les llama voluntarios, porque el principio de que dependen es de consentimiento libre. Entre las relaciones involuntarias, unas son clandestinas, por ejemplo, el robo, el adulterio, el envenenamiento, la prostitución, la sustracción fraudulenta de esclavos, la muerte a traición, el falso testimonio. Otras son violentas, como los golpes, las heridas, la prisión, el asesinato, el pillaje, la mutilación, la difamación, el ultraje” (Aristóteles, “Ética Nicomaquea”, ed. cit., p. 1229; las subrayas no son textuales).

El primer aspecto de la justicia, esto es, la **justicia distributiva**, plantea la proporción o igualdad de las relaciones entre términos en número de cuatro por lo menos. Por ejemplo, que la relación entre A y B sea como la de entre C y D; o que la relación entre A y B sea lo que la entre B y C.

Lo justo presenta, desde este aspecto, una relación entre cuatro términos, por lo menos: “La relación entre las personas, de una parte, y las cosas, de otra, es idéntica. La relación que hay entre A y B se volverá a hallar idéntica entre C y D, e inversamente, la relación entre A y C existirá entre B y D. Así, los dos totales se hallarán en la misma relación; se unen los términos dos a dos, y si éstos están bien puestos, la adición es justa. De esta manera, la reunión del término A con el C, y la del término B con el D, constituyen lo que es justo si se le considera bajo este aspecto distributivo, y, en este caso, lo justo es un medio entre extremos, que de otra manera no guardarían entre sí una proporción, pues la proporción es un medio, y lo justo consiste en esta proporción. Los matemáticos llaman a esta proporción, proporción geométrica. Porque en esta proporción la relación entre los totales es como la relación entre cada uno de los dos términos. Sin embargo, esta proporción no es continua, porque numéricamente no se halla, para la persona y para el objeto, un término único. Lo justo es, pues, lo que viene definido por esta proporción geométrica; lo injusto es lo que la contraría; en efecto, en ello se distingue lo más y lo menos. Y esto es lo que ocurre en las acciones de la vida cotidiana. El que cometa injusticia se atribuye más de lo que se le debe; el que sufre injusticia recibe menos de lo que debería tener”. (Aristóteles, “Ética Nicomaquea”, ed. cit., p. 1230).

Frecuentemente se dice que la justicia distributiva conduce a tratar a los iguales como iguales y a los desiguales como desiguales. O sea, que el reparto de los objetos se debe hacer conforme

a los méritos de cada persona. Sería violatorio de este tipo de justicia si se diera un trato igual a méritos desiguales (Goldschmidt, op. cit., p. 109).

Cathrein dice que "la justicia distributiva **ordena las relaciones del conjunto con respecto a los individuos** y hace que la comunidad por sus representantes reparta las cargas públicas según la relación de resistencia de cada miembro, y los bienes públicos, según la dignidad y el mérito. No requiere, por tanto, igualdad absoluta entre el mérito del individuo y lo que reciba, sino solamente que la relación en que se encuentran mérito y recompensa, capacidad y carga, sea la misma e igual para todos. Quien puede trabajar más que otros, debe también soportar más cargas, y esto en tanta proporción cuanto sea la diferencia de capacidad del trabajo. **Aristóteles llama geométrica a esta igualdad, mientras a la igualdad de la justicia conmutativa la considera como aritmética**". (Cathrein, op. cit., p. 49; las subrayas no son textuales).

La justicia **correctiva** o **conmutativa** no se refiere a la relación de las partes con el todo sino a la relación de los individuos entre sí, independientemente de sus méritos personales. "Lo justo en los contratos, dice Aristóteles, consiste en una cierta igualdad; lo injusto, en una cierta desigualdad. Sin embargo, no podría hacerse cuestión de la proporción geométrica, sino de la proporción aritmética. Pues poco importa que sea un hombre distinguido el que haya despojado a un cualquiera, o recíprocamente; poco importa que el adulterio haya sido cometido por uno u otro de los dos; la ley no tiene presente más que la naturaleza de la falta, sin tener en cuenta las personas que ella coloca en pie de igualdad. Le importa poco que sea tal o cual el que comete la injusticia o la sufre, que sea tal o cual el que comete el daño o lo recibe. Por consiguiente, esta injusticia, que descansa en la igualdad, es la que se esfuerza el juez en corregir. En efecto, cuando una persona recibe golpes y otra los da, cuando un individuo causa la muerte y otro muere, el daño y el delito no tienen entre ellos ninguna relación de igualdad; el juez intenta remediar esta desigualdad por medio de la pena que inflige, reduciendo por ella la ventaja obtenida. Se emplean comúnmente estas palabras y en un sentido general en los casos de esta naturaleza, aunque la expresión no parezca convenir a algunos de entre ellos; por ejemplo, se habla del provecho del que golpea a otro y de la pérdida del que es golpeado. Pero cuando el juez ha evaluado el maltrato, uno viene a ser el que pierde y el otro el que gana. De ma-

nera que lo igual viene a ser el justo medio entre el más y el menos; la ganancia se confunde con el más; la pérdida, por el contrario, con el menos; el primero es el exceso en relación con el bien y la carencia respecto del mal; la pérdida es lo contrario. Y, puesto que lo igual ocupa el término medio, diremos que esto es lo justo. **En consecuencia, la justicia correctiva será el justo medio entre la pérdida del uno y la ganancia del otro**... Los nombres de pérdida y provecho de que nos hemos servido, proceden del lenguaje de las transacciones voluntarias. Se dice que una persona obtiene un provecho cuando tiene más de lo que se debe; que experimenta una pérdida cuando tiene menos de lo que tenía anteriormente; por ejemplo, en las ventas, las compras y todas las transacciones en que la ley deja plena libertad. En cambio, cuando no se obtiene ni más ni menos de lo que se tenía, y la equidad se ha tenido en cuenta, se dice que cada uno tiene lo que le corresponde y que no hay allí ni pérdida ni provecho. **De esta manera, lo justo se halla a igual distancia del provecho y de la pérdida, en lo que concierne a las transacciones no voluntarias, y resulta de ello que cada uno tiene tanto antes como después**". (Aristóteles, "Ética Nicomaquea", ed. cit., ps. 1831-2; las subrayas no son textuales).

Dice Goldschmidt que esta especie de justicia (**la conmutativa**) tiende a lograr que cada uno de los hombres que se encuentran en una relación, se halle con respecto al otro en una condición de paridad, de tal suerte que ninguno dé, ni reciba, más ni menos. De ahí se sigue la definición de tal forma de justicia, como el punto intermedio, entre el daño y la ganancia". (Goldschmidt, op. cit., p. 109). Tal vez podría resumirse la diferencia entre la justicia **distributiva** y la **conmutativa**, diciendo que aquélla señala la proporción entre las personas según sus méritos respectivos, en tanto que ésta formula el reparto sin considerar los aspectos subjetivos de la persona, siendo entonces una justicia más objetiva.

Una tercera especie de justicia, deducida del texto aristotélico, es la **legal**, que no hace referencia a las relaciones entre los individuos de la comunidad (conmutativa), o entre la comunidad y los individuos (distributiva), sino a las relaciones de las partes con el todo. Dice Cathrein que "cada miembro es deudor a la totalidad de todo aquéllo que es necesario para la conservación y prosperidad de la misma, y la Justicia que inclina a los hombres a dar al conjunto lo que como miembros le deben, se llama **justicia legal**. La razón de este nombre (**justitia legalis**) es porque la

ley determina en cuánto debe contribuir cada miembro a la vida colectiva, y porque mueve a cada uno a realizar lo prescrito por las leyes, según un criterio de igualdad.

“Se la puede designar con el nombre de **justicia general** también porque nos regula conforme a la ley, y ésta prescribe el uso de casi todas las virtudes según las exigencias de las circunstancias. La ley ordena al soldado permanecer firme en su puesto en tiempo de guerra, prohíbe el adulterio, la calumnia, etc.; mantiene, en cuanto a la castidad, la Justicia igualitaria o conmutativa, y así sucesivamente. Quien, por tanto, realice totalmente la justicia legal, por fuerza cumple todas las demás virtudes. Por eso Aristóteles la llama la virtud civil perfecta, pues según el proverbio, comprende en sí todas las demás virtudes; ni el lucero de la mañana, ni la estrella de la tarde, son tan admirables como ella”. (Cathrein, op. cit., p. 38; Aristóteles, “Ética Nicomaquea”, ed. cit., página 1227).

El análisis aristotélico es **formal**, pues deja de lado la cuestión del contenido de la justicia. Desde luego, debe darse a cada cual lo suyo, pero ¿qué es lo suyo de cada cual? Hay que tratar como iguales a los iguales y a los desiguales como desiguales, pero: ¿cómo se determinan la igualdad y la desigualdad? ¿En qué consisten el trato igual y el desigual?

Como dice García Máynez, “si se quiere dar un contenido a la norma que ordena tratar igualmente a los iguales y desigualmente a los desiguales, en proporción a su desigualdad, no sólo será necesario disponer de un canon que permita determinar quiénes son iguales y quiénes son desiguales en **tal o cual respecto**, sino de una **pauta valoradora** de los distintos respectos o, como dicen los lógicos, de los “**tertia comparationis**” (García Máynez, “Filosofía del Derecho”, Porrúa, México, 1974, p. 445).

O sea que hay que fijar **normas de tratamiento** que prescriban cómo hay que tratar a los iguales o a los desiguales, con base en **criterios comparativos** que señalen “el respecto en que los sujetos deben ser comparados para que resulte posible declarar que son iguales o, por el contrario que difieren” (García Máynez, op. cit., p. 444).

¿De dónde surgen los criterios comparativos? Dice Goldschmidt, siguiendo una preclara tradición occidental: “El principio supremo de justicia consiste en asegurar a cada cual una zona de

libertad a fin de que cada cual pueda desarrollar dentro de ella su personalidad; en otras palabras: para que pueda convertirse de hombre en persona... El principio supremo de la justicia comprende dos elementos: el humanismo y la tolerancia... El humanismo en sentido negativo descansa sobre dos pivotes: la igualdad de todos los hombres y la unicidad de cada cual. El sentido positivo del humanismo, o sea la dirección que el hombre debe tomar para transformarse en persona, es indicado por la confluencia de todos los valores y la jerarquía que entre ellos impera”. (Goldschmidt, op. cit., p. 125 y s.s.).

En el mismo sentido, dice García Máynez: “La tesis de la igualdad de todos los hombres puede fundarse en el hecho de que son **personas**, y que este carácter deriva, como dice Nicolás Hartmann, de los atributos esenciales del ser humano: su libertad y su capacidad de interés y realizar valores. El reconocimiento de las diferencias **jurídicamente esenciales** y el tratamiento **proporcional** de las mismas se fundan, por su parte, en los rasgos individuales que determinan la vocación de cada hombre y en la diversidad, ejercicio y necesidad de complementación de los talentos y aptitudes, al servicio del bien común y de la autorrealización de cada ser personal” (García Máynez, op. cit., p. 478).

En síntesis, lo que en justicia debe atribuirse a cada hombre como lo suyo es aquello que permita la realización personal de todos y cada uno. Para ello es necesario conocer al hombre, cuáles son sus posibilidades y en qué consiste su realización plena. Por ello dice García Máynez, con razón, que “la solución del problema de la justicia en buena parte depende de los progresos de la antropología filosófica” (García Máynez, op. cit., p. 477).

¿Cuál es el papel del Estado en la realización de la justicia? El problema de la justicia está en la raíz misma del Estado, pues una de las funciones básicas del sistema político consiste en atenuar o resolver los conflictos inevitables que plantea la vida en sociedad, y ello sólo será posible en virtud de la instauración de un orden justo. Por otra parte, a la organización política le corresponde asegurar la cooperación de las personas que permita la realización de éstas.

El análisis de la justicia conduce por consiguiente a los temas de la dignidad de la persona humana, de la realización del hombre y de sus derechos fundamentales, que son materia del capítulo siguiente.