

DE LO JUSTO Y LO INJUSTO A PARTIR DEL RAZONAMIENTO LÓGICO-ARITMÉTICO

EMILIO MÉNDEZ PINTO*

*A las preguntas que no responde la filosofía,
hay que responder que no deben plantearse
de ese modo.
Hegel*

Resumen

Este ensayo tiene dos propósitos: uno explícito y otro implícito. El primero está claramente expuesto en el texto y debe ser juzgado como lo que es: una serie de pensamientos, posibilidades y limitaciones sobre la justicia a partir de un razonamiento lógico-deductivo. El segundo propósito es un intento por 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. No es un intento por desentenderse de esos conceptos valorativos, sino por pensar más allá de ellos: tanto en sus límites como en sus posibilidades. La filosofía política es como un animal descabezado: desorientada y

* Estudiante de la licenciatura de Ciencias Políticas del Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México, México, emilio.mendez.pinto@gmail.com

golpeándose contra las paredes de su propio dogmatismo. Su temática sustancial —gobierno, libertad, derechos, propiedad, etcétera— encuentra siempre fundamento y legitimidad teórica porque está pensada y determinada a partir de juicios de valor. Es por esta razón que todos y cada uno de sus temas son legitimados, defendidos de cierta forma o atacados de forma contraria sin que aparezcan victoriosos o derrotados de manera definitiva, remitiéndose siempre a juicios sobre la naturaleza humana, el determinismo histórico, el fin ético del Estado o cualquier otra excusa metafísica. Este ensayo no intenta despojar a la filosofía política de los juicios de valor —tan necesarios a ella que no sería posible sin ellos— sino pensarlos a partir de una nueva perspectiva metodológica. En este caso, a partir del razonamiento lógico-aritmético.

Palabras clave: justicia, lógica, deducción, Estado, elementos subjetivos

Abstract

This essay has two main purposes: one explicit and other implicit. The explicit one is clearly exposed in the text and should be judged as it is: a series of thoughts, possibilities and limitations about justice from a logical reasoning. The second purpose is an attempt for thinking political philosophy beyond all possible dogmatism and beyond any metaphysical arguments based on judgments and values which have determined the history of political philosophy. It is not an attempt to ignore these concepts, but to think beyond them in its limits and possibilities. Political philosophy is like a beheaded animal: disorientated and banging against the walls of its own dogmatism. Its main themes —government, freedom, rights, property, etc.— always find theoretical fundament and legitimacy because they are thought from value judgments. Because of this reason, all and every one of the substantial themes of political philosophy are legitimated, defended in someway or attacked in the opposite way without being absolutely defeated or recognized, referencing always to judges about human nature, historical determinism, the ethical purpose of the State or to any other form of metaphysical excuse. This essay do not attempt to divest political philosophy form judgments of value, without which political philosophy could not be, but to think about main themes in this subject form a new methodological perspective. In this case, from the logical-arithmetic reasoning.

Key words: justice, logic, deduction, State, subjective elements

La justicia como necesidad social

Parto de una idea fundamental: la justicia es una necesidad social. La asociación política —natural o contractual— existe invariablemente. Toda asociación política (Estado) es regulada por el Derecho. Toda base de Derecho requiere ser justa. Luego la justicia es una necesidad social.

Supóngase: A=justicia; B=sociedad; C=asociación política; D=Derecho.

Luego: $B \rightarrow C$; $C \rightarrow D$; $D \rightarrow A$ - * - $B \rightarrow A$

La piedra de toque de una implicación lógica de este tipo es de la forma: si *no A*, entonces *no B*.¹ Veamos cómo un concepto/situación histórica es causa necesaria del efecto que le sigue; luego veamos cómo esa misma causa no tendría sentido teórico sin el efecto que hizo posible. Se podrán, sin duda, objetar estas relaciones causa-efecto. Pero creo que existen razones fundamentadas en la experiencia histórica y en el *motivo* y sentido conceptual de las variables para defender mis conclusiones. Por lo tanto: 1) Sin sociedad sería impensable la asociación política; pero sin ésta también sería impensable aquella. Incluso las sociedades que carecen de Estado establecen en ellas formas pragmáticas de conducta que remiten a una *idea* de lo político: se establecen jerarquías, incentivos, castigos, etcétera, que determinan la forma de actuar de la comunidad; 2) Sin asociación política de un pueblo (Estado) el Derecho positivo no podría ser. Le faltaría a la ecuación kantiana (Derecho natural + coacción = Derecho positivo) la parte de la coacción objetiva e imparcial; pero sin Derecho, el Estado tampoco podría ser, porque las asociaciones políticas son reguladas por un sistema de normas explícitas o implícitas que permiten su existencia; 3) Sin Derecho la justicia no podría ser por dos principales razones: nunca se manifestaría como objetiva y nunca tendría aplicación perentoria; pero sin justicia la *idea* del Derecho tampoco podría ser: es aquella la base de éste, aún de forma inconsciente. 4) La justicia no sería sin sociedad, no solamente porque aquella siempre tiene que ver con los actos externos de una persona o comunidad hacia otros, sino porque los elementos constitutivos de la justicia siempre tienen que ver con juicios valorativos sobre la acción humana; pero la sociedad tampoco sería sin justicia, porque —también a veces inconscientemente— las personas e instituciones premian o castigan remitiéndose a juicios

¹ Si *p* entonces *q*, no *q* entonces no *p*.

sobre el actuar humano incluso en los aspectos más privados e intuitivamente menos trascendentes de la existencia.

Dejando a un lado consideraciones teóricas, ¿no es así como se han formado históricamente las estructuras de las asociaciones humanas (o Estado, si se prefiere)? ¿No es cierto que, desde una perspectiva antropológica, los primeros Estados humanos nacen de manera inconsciente? ¿Quién podría seriamente pensar que éstos nacen o surgen a partir de una idea sobre su concepción o papel histórico? En otras palabras, ¿quién podría afirmar que al nacer los Estados ya se piensan a sí mismos? Platón acierta al suponer que la legislación surge de la necesidad de conciliar poderes paternos privados con poderes políticos públicos. Es la asociación de familias y posteriormente pueblos en una comunidad la condición *a priori* para desenvolver una legislación pública. Y esta legislación está determinada por las necesidades físicas y metafísicas (trascendentes) de la comunidad; así como por los méritos y capacidades de las partes que forman el todo.² Legitimaciones del Estado pensadas a partir de justificaciones organicistas o naturales (Aristóteles), de justificaciones contractuales o artificiales (Hobbes) o de justificaciones éticas e históricas (Hegel) constituyen excusas *a posteriori* sobre la naturaleza del Estado. Son juicios de valor, no de hecho. El elemento de mi argumentación que puede a primera vista parecer axiológico es aquel que se refiere a la justicia como base del Derecho y, por lo tanto, como una condición necesaria del sistema (contrariamente a otros que piensan en la justicia como una posibilidad y no como una necesidad social). Pero la justicia no es una posibilidad; es una necesidad que comúnmente se piensa y muestra de manera inconsciente. Si el problema histórico-metodológico de lo justo y lo injusto parece ser la vaguedad y subjetividad del concepto y naturaleza de la justicia, así como la dificultad y confusión para encontrar y apreciar los elementos constitutivos de cualquier aseveración sobre lo justo y lo injusto, creo que he solucionado —por lo menos en parte— ese problema: he encontrado cómo es posible determinar claramente —a partir de reglas universales— qué es justo e injusto.

La justicia como ente subjetivo

Convengamos en que la idea de lo justo tiene diversas significaciones. En la filosofía presocrática, la justicia consiste en que cada cosa ocupe el lugar que

² Piénsese en el papel histórico de sacerdotes, militares o artesanos.

le corresponde en el Universo. Platón³ —influido por esta idea— determina en su filosofía política que la justicia reside en que cada uno cumpla con la obligación que le corresponde. Dado el sistema social inmóvil y jerarquizado planteado por Platón en su idea de Estado ideal, esta propuesta de justicia dota de razón interna al sistema, al mismo tiempo que permite su justificación.

En la filosofía política clásica Aristóteles⁴ introdujo las nociones de justicia distributiva y conmutativa: la primera, la justicia distributiva, consistente en regular la relación entre las partes y el todo y la segunda, la justicia conmutativa, en regular las relaciones entre las partes.

Para los antiguos juristas romanos, la justicia significaba dar a cada quien lo que es suyo y le pertenece, de acuerdo con la ley.

Por su parte, Justiniano definió la justicia como la voluntad constante y perpetua de dar a cada uno lo que se merece. Esto último significa la distribución de beneficios, pero también la imposición de penas a partir de los merecimientos de cada quien.

San Agustín afirmaba, en cambio, que la justicia era dar a cada cual lo que se le debe, mientras que santo Tomás consideraba que la justicia consistía en dar a cada uno lo que le corresponde en cuanto a Derecho.

Ahora bien, en todas estas definiciones la subjetividad es manifiesta. Ninguna de ellas contesta —y probablemente no pretenda hacerlo— a la pregunta evidente: ¿dar lo que corresponde o lo que se merece en cuanto a qué?⁵

Para los presocráticos y para Platón, la idea de ocupar un determinado lugar tanto en el Universo como en el Estado correspondía a actuar de acuerdo con la necesidad de estabilidad del sistema (en el caso de los presocráticos el Universo; en el caso platónico el Estado). Pero también los elementos ocupan esos determinados y fijos lugares a partir del mérito de cada cual: el filósofo-rey, los guardianes y los comerciantes.

En la idea de justicia distributiva aristotélica se reparten honores, fortuna y bienes. Los primeros dos —honores y fortuna— se obtienen a partir del mérito; los terceros —bienes— a partir de la necesidad. La propiedad en Aristóteles es

³ Platon, *La república o el Estado*. España, Edaf, 1998.

⁴ Aristóteles, *La política*. México, Gernika, 2006.

⁵ Intento demostrar cómo los sistemas filosófico-políticos y económicos se fundamentan y legitiman a partir de consideraciones estimativas sobre la idea de la justicia. La fundamentación se manifiesta al ser la *idea* sobre la justicia la base sobre la que se construye un sistema. La legitimación se manifiesta al ser ajustados los distintos elementos esenciales del sistema —hombres, instituciones, Estado— a la *idea* particular de justicia que fundamenta ese sistema, incluso de forma inconsciente.

privada —a partir del mérito— y solamente es común en el uso —a partir de la necesidad.

En la justicia conmutativa se intercambian bienes y servicios entre los miembros de la sociedad. Los bienes y servicios tienen un valor derivado del mérito empleado en ellos. Y tienen también un valor de acuerdo a la necesidad de dichos bienes y servicios para los hombres.

La *iustitia* para los antiguos romanos era dar a cada uno lo suyo y lo que le pertenece de acuerdo con la ley: aquel que actúa con mérito y cumple con la ley recibe su recompensa. Así como aquel injuriado y necesitado de justicia recibe la suya.

La necesidad y el mérito son elementos necesarios pero no suficientes para aproximarse subjetivamente a la idea de justicia.⁶ La idea de justicia en la Historia está absoluta y necesariamente determinada por la estima que cada pueblo o sistema histórico-legal-social tenga hacia el mérito, la necesidad o la capacidad, aunque sea de forma inconsciente. Pensemos en la idea de ley natural en Leibniz. De acuerdo con él, actuar en concordancia con la ley natural significa vivir honestamente, no hacer daño a los demás y dar a cada cual lo que le corresponde. ¿No es ésta una forma implícita de reconocer elementos subjetivos que determinan la idea de la justicia? ¿No es acaso el vivir honestamente actuar con virtud (mérito) y no corromper lo que está establecido como honesto? ¿No es el no hacer daño a los otros respetar asimismo no solamente sus necesidades, sino también sus méritos y capacidades como personas? ¿No es dar a cada cual lo que le corresponde una condición *a priori* para —una vez determinado qué corresponde a cada quien— actuar en concordancia y consecuencia? ¿Y no es también cierto que se determina qué se da a cada quien a partir de sus necesidades, méritos o capacidades?

La justicia como ente objetivo⁷

En su sentido político, la justicia corresponde a cada quien en derechos y deberes frente al Estado; en sentido judicial es la decisión de los jueces en caso de controversia en torno a un derecho; en sentido económico, la justicia es la equidad en la distribución de los bienes y servicios que genera la sociedad.

⁶ El tercer elemento es la capacidad. Más adelante se considera esta cuestión.

⁷ Definiciones tomadas —aunque no literalmente— de las dadas en la obra de Rodrigo Borja, *Enciclopedia de la Política*. México, FCE, 2003, pp. 829-830. En donde el autor expone lo relativo al tema de la *justicia*.

Entre los Estados, la justicia representa la equidad de trato político y económico entre ellos.

En sentido teológico es la atribución divina de premiar o castigar a los hombres por sus actos y de ordenar las cosas de la Tierra en número, peso y medida; desde el sentido ético de la justicia, ésta consiste en las virtudes que hacen a un hombre bueno y en los vicios que lo hacen malo.

Ahora bien, los derechos y deberes de los individuos frente al Estado están determinados por la idea de finalidad del Estado que se tenga. Así, un Estado mínimo o liberal dejará actuar a los ciudadanos sin interferencias inmediatas, siempre y cuando tengan el *mérito* de cumplir con las leyes establecidas.

La equidad en la distribución de bienes y servicios está determinada por el *mérito* o la *necesidad* de los individuos, de acuerdo con el sistema económico existente. Un sistema capitalista se alimenta del constante *mérito* y capacidad de hombres e instituciones para competir, mientras que un sistema socialista se fundamenta a partir de satisfacer *necesidades* básicas.

La relación entre los Estados está determinada por estimaciones de *mérito*, *necesidad* o *capacidad* que se tengan unos a otros. Los Estados son desiguales por su capacidad militar, técnica, etcétera; son desiguales por sus méritos o desméritos históricos y sociales; y desiguales en cuanto a sus necesidades físicas o metafísicas.

Es por tanto evidente que todas estas aplicaciones y atribuciones objetivas de justicia están invariablemente determinadas por el carácter subjetivo que siempre decreta y define a la justicia en sí misma. Existen más ejemplos de lo anterior, pero para los propósitos de este ensayo, resultan suficientes los expuestos.

La justicia es un ente subjetivo y objetivo

De acuerdo con santo Tomás,⁸ las cosas pueden ser conocidas en sí mismas o a través de sus efectos. Después, el Sol es conocido. Nadie conoce el Sol en sí mismo, sino a través de sus efectos más evidentes: la luz y el calor. Luego se considera al Sol, a partir del conocimiento de estos efectos, como ente objetivo. Si la idea de justicia considerada en sí misma es subjetiva, puede ser considerada como objetiva únicamente en su efecto: la aplicación. La idea de justicia en sí misma (subjetiva) es origen y fundamento de la aplicación concre-

⁸ Tomás de Aquino, *Tratado de la justicia*. México, Porrúa, 2008.

ta y objetiva de la misma. Lo justo o injusto es (re)conocido a partir de su efecto: la aplicación. Efecto objetivo derivado de sus principios siempre subjetivos.

Los pueblos en la Historia, sus sistemas legales y asociaciones políticas han aplicado objetivamente la justicia remitidos siempre a consideraciones subjetivas de estima sobre sus elementos para identificarla: mérito, necesidad o capacidad. La justicia es (re)conocida en sí misma subjetivamente; es (re)conocida como objetiva a través de su efecto (aplicación), siempre derivado de una subjetividad inherente. La objetividad remite su validez a la subjetividad.⁹

La subjetividad y objetividad de la justicia en el estado de naturaleza e institución del gobierno civil en Locke

La ley natural vigente en el estado de naturaleza obliga a todos y a cada uno a no dañar a otro en vida, salud, libertad o posesiones. Si se transgrede esta ley, todos y cada uno tienen el derecho de castigar a quien la transgredió, y en este caso, la parcialidad de los que castigan para sí y sus causas será más que probable. La pasión y el deseo de venganza los llevará demasiado lejos.

Locke reconoce en la institución de un gobierno civil *el remedio apropiado para los inconvenientes del estado de naturaleza*.¹⁰ El gobierno civil aplica objetivamente el espíritu de justicia subjetiva del pueblo que lo constituye. La subjetividad se desenvuelve y encuentra fundamento y legitimidad en su aplicación objetiva e imparcial por parte del gobierno civil contractuado.

⁹ El siglo xx es la manifestación más concreta y evidente de que este desenvolvimiento del espíritu subjetivo de la justicia deriva en la forma y finalidad de leyes e instituciones objetivas y positivas (en sentido jurídico). La *idea* de libertad —fundamento conceptual de las democracias liberales— permite la dispersión y la posible concreción del *mérito*. La *idea* de igualdad social —fundamento conceptual de los regímenes socialistas— permite satisfacer *necesidades* materiales. El aceptar una condición —libertad o igualdad social— implica la negación de la otra, ya sea absoluta o parcialmente. En regímenes donde uno de estos elementos (*x*) se manifiesta de forma absoluta, (*y*) es absolutamente negado e imposibilitado. En regímenes que intentan complementar (*x*) y (*y*) —igualdad social y libertad o libertad e igualdad social —ni *x* ni *y* se pueden manifestar ni ejercer de forma absoluta y real.

¹⁰ John Locke, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. Buenos Aires, Losada, 2002, p. 90.

De la ingenuidad del liberalismo clásico o de cómo Kant no lo fue: la idea de la capacidad como elemento esencial y complementario de la consideración de justicia

Si los componentes constitutivos del mérito son la virtud y la disposición, los de la capacidad son la experiencia y la habilidad.

La libertad negativa —aquella entendida como libertad sin coacción inmediata y evidente— es en su forma más irreductible la única garante de real y genuino desenvolvimiento espiritual del hombre. Este tipo de libertad niega la atribución sublime y moralizante del Estado en su intento de fomentar virtudes —o vicios— en el ente individual.

La libertad positiva —aquella entendida como libertad a partir de *ser y hacer posible*— es la garante del real y genuino desenvolvimiento del espíritu de la especie humana.

Kant¹¹ delimita, a la vez que permite —condición manifiesta en toda su obra crítica, la idea de progreso y destino en el hombre—. Lo delimita como individuo y lo hace posible como especie humana. La idea del individuo queda subordinada —siempre como posibilidad y nunca como negación— a la idea de la especie humana.

Si el hombre común es mortal, la especie humana tiene la posibilidad de no serlo. Lo que un hombre aporta en conocimiento científico o humanístico es aceptado o negado por sus contemporáneos y por hombres de generaciones siguientes; pero es siempre conocimiento necesitado de adquisición, asimilación y constatación.

La idea de progreso y destino final se construye y se destruye continuamente. Si los hombres nacieran con conocimientos y habilidades genéticamente heredadas, el progreso sería muy probablemente más rápido y constante. Pero lo único que se hereda genéticamente son características fisiológicas, enfermedades y ciertas —tal vez— predisposiciones de carácter. Los conocimientos y las habilidades técnicas sólo se heredan cuando existe la posibilidad de comprender los primeros y aplicar las segundas.

La ingenuidad y creencia ciega de una parte considerable del liberalismo clásico en el mérito del hombre obvió esta cuestión. Se entendía a la simple liberalización y emancipación del hombre con respecto al feudalismo, a la Igle-

¹¹ Immanuel Kant, "Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor", en *Filosofía de la historia*. México, FCE, 2006.

sia y al poder monárquico despótico como el elemento único y necesario para la (auto)realización.¹²

Existe, pues, la posibilidad de aplicación objetiva de justicia desde su inherente subjetividad¹³

§

Dar trato desigual (-) a iguales (+) en cuanto a mérito es injusto (-).

Dar trato igual (+) a desiguales (-) en cuanto a mérito es injusto (-).

Dar trato desigual (-) a desiguales (-) en cuanto a mérito es justo (+).

Dar trato igual (+) a iguales (+) en cuanto a mérito es justo (+).

§

Dar trato desigual (-) a iguales (+) en cuanto a necesidad es injusto (-).

Dar trato igual (+) a desiguales (-) en cuanto a necesidad es injusto (-).

Dar trato desigual (-) a desiguales (-) en cuanto a necesidad es justo (+).

Dar trato igual (+) a iguales (+) en cuanto a necesidad es justo (+).¹⁴

§

¹² El liberalismo clásico manifiesta una confianza ciega en el mérito y en la capacidad del hombre como ente individual. La manifestación más clara de esta convicción radica en uno de los principios rectores de la Ilustración liberal: piensa por ti mismo. Con la posibilidad de ejercer por primera vez en la Historia verdadera autonomía intelectual y espiritual, la condición empirista estaba ausente. Pero muy pronto apareció. Fue evidente —demostraron los hechos y prácticas históricas de la época— que la genuina y absoluta emancipación del hombre —de otros hombres, instituciones o regímenes morales— no era suficiente a la idea del progreso. No fue casualidad la renuncia de muchos liberales de los siglos XVIII y XIX a esta idea de absoluta emancipación y la posterior adopción de posturas que aceptaban la posibilidad de una nascente idea de libertad positiva.

¹³ El haber dado connotación *negativa* a la idea de desigualdad y *positiva* a la idea de igualdad no obedece a convicciones personales. No considero la desigualdad como negativa en cualquier circunstancia, así como tampoco pienso que la igualdad sea positiva invariablemente. Es más, como demuestro arriba, la desigualdad puede resultar justa, así como la igualdad sin condiciones puede resultar injusta. El designio de estas connotaciones obedece a una simple razón de búsqueda de claridad y coherencia para llegar a las conclusiones finales sobre qué es justo o injusto en determinadas circunstancias. Los signos pudieron ser connotados en el sentido opuesto y el resultado sería el mismo. El utilizar simbología aritmética no obedece a ninguna pretensión absurda de confundir, para decirlo en términos de Pascal, el espíritu geométrico con el espíritu de finura: es simplemente el hacer ver cómo es fácilmente distinguible un acto justo de uno injusto, independientemente de los elementos subjetivos a considerar.

¹⁴ Esta afirmación es realmente engañosa. La distribución *justa* de resultados no implica la producción *justa* de los mismos. Un sistema esclavista podría adoptar esta fórmula y, efectivamente, repartir en parecidas o iguales proporciones.

- Dar trato desigual (-) a iguales (+) en cuanto a capacidad es injusto (-).
- Dar trato igual (+) a desiguales (-) en cuanto a capacidad es injusto (-).
- Dar trato desigual (-) a desiguales (-) en cuanto a capacidad es justo (+).
- Dar trato igual (+) a iguales (+) en cuanto a capacidad es justo (+).

Analogía entre la observación de los cuerpos en movimiento y la consideración sobre los elementos subjetivos que constituyen la idea de justicia

De acuerdo con el obispo y filósofo George Berkeley, el movimiento de un cuerpo en el espacio¹⁵ solamente puede ser pensado y observado si se compara con otros cuerpos (reales o imaginarios) que estén en reposo o también en movimiento. Si no, ¿cómo sería posible determinar el movimiento, el reposo, la dirección, la velocidad o cualquier otra propiedad de un cuerpo si no es comparándola con otro u otros cuerpos? De la misma forma, es imposible determinar si algo es meritorio, capaz o necesario si no se compara con hechos, personas o juicios que posean o no estas propiedades. ¿Cómo sería posible —por ejemplo— estipular o incluso intuir la necesidad de una persona o de una comunidad si no es comparable con la necesidad satisfecha o insatisfecha de otras personas o comunidades? Es por esto que la justicia siempre se refiere no solamente a actos externos, sino también a situaciones comparativas.

Naturaleza y sentido del dar trato a alguien

El *dar trato* desigual o igual a iguales o desiguales no solamente expresa una actitud activa del espíritu que otorga o castiga, sino también una actitud pasiva. Aquel que incumple la ley y es castigado como desigual, es sancionado por la

Nota sobre las notas bibliográficas: Las notas bibliográficas de este ensayo no obedecen a referencias sobre frases o ideas en sentido textual y/o literal (con la única excepción de la cita sobre John Locke, en donde se indica la página). Son, buena parte de las ideas de este ensayo, conclusiones generales sobre los planteamientos filosóficos de los autores y sus obras. Es por esa razón que no hay referencias bibliográficas a páginas o pasajes en específico.

¹⁵ Berkeley pensaba en un espacio real e inmediato, aunque esta idea puede ser trasladada a espacios abstractos con posibilidad lógica de existir, como la geometría de Riemann, la teoría de la relatividad de Einstein o las soluciones cosmológicas de Gödel.

actitud activa del espíritu que condena; pero aquel que incumple la ley y no recibe castigo, lo hace por una actitud pasiva del espíritu destinado a castigar, que no da trato desigual a un desigual o da trato de igualdad a desiguales y, por lo tanto, actúa injustamente.

Límites y posibilidades lógicas

Los razonamientos expresados arriba son de tipo deductivo: la verdad de los enunciados es implícita y son generales, no particulares. En pocas palabras, son verdaderos en sí mismos: no necesitan de un segundo o tercer discurso que los muestre verdaderos y tampoco es absolutamente necesario deducir a partir de sus premisas para demostrarlos y aplicarlos a casos concretos. Sin embargo, hay que tener cautela al momento de considerarlos y aplicarlos a casos concretos. Supongamos los siguientes casos que —independientemente de su correspondencia con hechos históricos— no presentan autocontradicción lógica y sirven entonces para exponer casos, posibilidades y límites particulares.

Sócrates y Arquímedes tienen la misma necesidad de respirar para vivir. Son iguales en cuanto a necesidad de respirar.¹⁶ Por lo tanto, sería injusto que Epicuro ahogara en un lago a alguno o a los dos, porque se estaría dando un trato desigual a iguales en cuanto a necesidad: si ahogara a alguno, en comparación con el no ahogado o con Epicuro; si ahogara a los dos, en comparación con Epicuro o con el resto de los hombres.

Ahora bien, como mencioné antes, hay que ir con cuidado al utilizar los elementos de desigualdad e igualdad y los elementos subjetivos (en este caso la necesidad) que se muestran como objetivos una vez establecidos los principios a partir de los cuales se deduce. Si Epicuro ahogara a Sócrates y a Arquímedes en nuestro lago imaginario, ¿no se estaría —en sentido abstracto— dando un trato igual a iguales y, por lo tanto, realizando un acto de justicia? Se les estaría ahogando a los dos. Lo que esta deducción no toma en cuenta es el elemento subjetivo acerca de la *necesidad* de respirar de los tres (los dos ahogados y aquel que ahoga). Una vez tomado en consideración ese elemento, la confusión desaparece y se demuestra que si Epicuro ahoga en un lago a Sócrates y/o a Arquímedes estaría actuando de manera injusta.

¹⁶ Se da por supuesto que ninguno de los dos tiene tendencias suicidas ni un asma muy severo.

§

Sócrates y Arquímedes tienen distinta capacidad matemática. Son, pues, desiguales en cuanto a capacidad matemática. Sería entonces injusto considerar la capacidad matemática de Arquímedes igual a la de Sócrates, porque es injusto dar trato de igualdad a desiguales.

Pero aquí nos encontramos con otro pseudoproblema distinto al ya planteado anteriormente. Si son desiguales y el dar trato desigual a desiguales es justo, ¿no sería entonces también justo decir que Sócrates tenía mayor capacidad matemática que Arquímedes? Se está dando un trato desigual a desiguales, entonces eso sería justo. Aunque aquí sí se toma en cuenta el elemento subjetivo —aunque de forma inversa a como fueron realmente las capacidades matemáticas de uno y otro— esa tergiversación del elemento subjetivo no basta para falsear la idea de que, en este caso, dar trato desigual a desiguales no es justo. Entonces, para demostrar que es falso e injusto considerar a Sócrates mejor matemático que a Arquímedes, aun cuando se cumpla la razón *dar trato desigual a desiguales es siempre justo*, bastaría con decir que realmente el desigual en capacidad es Arquímedes y no Sócrates o el resto de los hombres y que, para acabar con la falsa conclusión anterior, decir que es entonces a Arquímedes al que se le está dando un trato de igualdad en capacidad con el resto de los hombres, y Sócrates sería el desigual (el más capaz, cosa que es falsa). Por lo tanto, dar trato desigual a desiguales es siempre justo si se razona con cuidado y sin precipitaciones.

Platón tuvo el mérito de reunir y exponer los pensamientos socráticos en mayor y mejor forma que Antístenes, Aristipo u otros alumnos de Sócrates. Sería justo por lo tanto darle un trato desigual (de reconocimiento, valor, etcétera) que al resto de los alumnos socráticos, ya que Platón es desigual en este caso en cuanto a mérito. Problemas o confusiones que pudieran surgir de esta conclusión se solucionan de igual forma de cómo fueron eliminados los pseudoproblemas de las conclusiones ya mencionadas.

Límites y posibilidades axiológicas

Supongamos un régimen tiránico en donde el incumplimiento de leyes absurdas e inhumanas se castiga con la pena capital. Aquel que actúa en contra de la ley es justamente castigado, porque dar trato desigual a desiguales es justo. Aquel que corrompe la ley es desigual en comparación con los otros iguales que cumplen la ley y, por lo tanto, es justamente castigado. Pero esta concepción

de justicia es sumamente limitada. Solamente alimenta el funcionamiento interno del régimen tiránico. Supongamos que aquel que actúa contra la ley establecida lo hace para asesinar al tirano y liberar a su pueblo. ¿No estaría actuando con virtud? ¿No estaría también actuando con mérito, solamente que no respondiendo a las limitaciones jurídicas impuestas por el tirano, sino respondiendo a la necesidad de libertad de su pueblo? Entonces debería ser él quien reciba un reconocimiento por parte del pueblo. Ante los dos —tirano y pueblo— actúa en forma desigual al resto de los iguales; uno lo ejecutaría y otros lo alabarían.

Fecha de recepción: 18/12/2010

Fecha de aceptación: 17/08/2011