

COMENTARIOS

MEDITACIÓN SOBRE LA JUSTICIA, DE ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO

El nuevo libro del ilustre autor enfoca el problema más antiguo y más apasionante de la sociedad, el de la relación entre el valor y el derecho.

Se trata de una exposición clarísima y tremendamente sugestiva de la historia de la noción de justicia, una investigación penetrante de su definición y una búsqueda profundamente honesta y preocupada de su aplicación en el mundo actual. La obra no sólo inspira al lector a seguir el pensamiento del autor, sino a intentar su desarrollo ulterior. En este Comentario, por lo tanto, me propongo hacer tres cosas: primero, seguir la exposición del autor hasta el momento en que aparece la noción de la razón de Estado, fatal para la práctica y aún para la teoría de la justicia; segundo, preguntar cuáles son las causas de esta superación histórica del derecho natural e intentar descubrir, desarrollando las ideas del autor, la manera de volver a hacer eficiente la noción de justicia en los asuntos del mundo; y tercero, tratar de hacer lo propio con la noción del Bien mismo, tratando de desarrollar la posición axiológica del autor de tal manera que remedie la ineficiencia del derecho natural, y de examinar cómo esta ley, tal como la concibe el autor, puede volver a ser una realidad viva en nuestro mundo.

I

El libro consiste de nueve capítulos, los primeros seis una exposición histórica del problema en Platón, Aristóteles, Cicerón y los estoicos, Santo Tomás de Aquino, Leibniz y Kant; los segundos tres análisis de la relación entre el campo de los valores y el derecho.

La exposición histórica pretende dar una revisión de los momentos esenciales en la historia del concepto de la justicia, para mostrar el enriquecimiento gradual de esta noción a través de la historia filosófica, pero también su degeneración en la historia política. El curso teórico del problema no se refiere tanto al orden jurídico positivo sino a su relación con el dominio de los valores, la cual se determina progresivamente desde la idea platónica del Bien al Logos estoico, el derecho natural medieval y moderno, y la noción contemporánea de la axiología.

El curso político termina prácticamente con el triunfo de Maquiavelo y Hobbes, y la noción correspondiente de la soberanía.

"Al *derecho natural*... venimos a parar inevitablemente cuando quiera que nos esforzamos por llenar de un contenido material la noción formal de justicia. Derecho natural y justicia material... son términos convertibles. En esto no ha habido discrepancia alguna —por lo menos hasta la fundación de la axiología como disciplina filosófica independiente de la metafísica— desde que por primera vez fueron planteados estos problemas de la especulación de los pensadores griegos... Bajo la obsesión kantiana de que el patrón de la naturaleza humana lleva inevitablemente a la ética de la felicidad (en el sentido que este término tuvo en la época de la Ilustración), la axiología trató de encontrar, en el reino autónomo de los valores, los contenidos materiales de las formalidades éticas, entre ellas de la justicia... Virtud, idea, acción, máxima, imperativo, derecho, norma, valor, son los aspectos principales o configuraciones conceptuales bajo los cuales se ha presentado la justicia, en el curso de la reflexión histórica, a la mente humana. Total o parcial cada una de estas visiones, con alcance objetivo o subjetivo según los casos, todas ellas son válidas, y tratándose de algo tan

perteneciente al orden práctico como es la justicia, es hasta cierto punto indiferente la dirección intencional, con tal que todas apunten al mismo correlato objetivo. Dicho en otras palabras, la nomenclatura del género próximo puede ser diversa, con tal que bajo cualquiera de aquellas denominaciones se subsuma lo específico del orden humano intersocial o intersubjetivo en que consiste la justicia."¹

Esto, "lo verdaderamente propio y típico de la justicia, es la *igualdad*: una igualdad de tratamiento absoluta o proporcional, según sea el caso, pero siempre, de algún modo, la igualdad"²

A esta conclusión llega el autor a través de una exposición que subraya la aportación de cada filósofo al desarrollo y solución del problema de la ética jurídica material.

Antes de examinar la noción de la justicia en Platón, Gómez Robledo en el primer capítulo, da un bosquejo de las representaciones religiosas de la justicia, tanto en la religión hebrea como en la griega. En el antiguo testamento Yahvé es Dios de justicia (Isaías 30:18); "la justicia y el derecho son los fundamentos de su trono". Esto plantea el problema cómo un Dios absoluto y omnipotente puede ser limitado por consideraciones de la justicia, problema que no existe para los dioses griegos y romanos en su sociedad antropomórfica y vista *sub especie iuris* bajo la forma de un contrato a cuyo cumplimiento quedaba obligada la divinidad si el hombre por su parte había ejecutado escrupulosamente los ritos del sacrificio. La razón del Dios hebreo es tan infinitamente lejana de la del hombre, que "sobre Job, el varón justo, irreprochablemente justo, llueven males sin cuento". El autor acertadamente halla en estas visiones más antiguas de la humanidad los principios del entendimiento de la esencia de la justicia. La justicia divina era, en las palabras de Del Vecchio, la "infalible proporción y armonía intrínseca de su querer, una armonía y proporción, por supuesto, fuera de todo patrón humanamente concebible. Y no obstante, aquí tenemos una de las notas más universales de la justicia; más aún, en opinión de Leibniz, su significado generalísimo, que es el de ser cierta congruencia y proporcionalidad: *congruitas ac proportionalitas quaedam*"³

Hay en estas visiones "un núcleo intuitivo que de ningún modo ha sido cancelado después, sino asumido con otros elementos y bajo otras categorías en la síntesis racional. Proporción entre los hombres, del hombre al hombre *hominis ad hominem proportio* dirá Dante más tarde, de la justicia"⁴ La justicia entre los hombres se concibió en la antigüedad más remota, no tanto como la relación intersubjetiva de crédito y débito, con arreglo a la noción a que hoy estamos acostumbrados, sino ante todo como perfección individual, y más aún, como suma de perfecciones. Este carácter a la vez interior y general de la justicia es aún plenamente válido en los filósofos preplatónicos, en el mismo Platón y parcialmente válido en Aristóteles.⁵

En Platón la justicia se basa en una antropología que Aristóteles aceptó luego en lo fundamental, y que pasó más tarde tal cual a la escolástica. La prudencia o sabiduría se halla en la razón; la fortaleza o valentía en la parte irracional irascible, en el ánimo; y la temperancia en la parte concupiscible. La justicia, en fin, es el orden interior y la armonía que resulta de que las dos partes irracionales sigan en todo la voz de la razón. Con esto se hace el hombre amigo de sí mismo, y de múltiple que era deviene uno. La injusticia por lo mismo será el desacuerdo íntimo del alma, la turbulencia y subversión de lo superior por lo inferior.⁶

¹ A. Gómez Robledo: *Meditación sobre la Justicia*. Pub. Diánoia F.C.E. México, 1963, págs. 190-199.

² Pág. 199.

³ Pág. 13.

⁴ Pág. 14.

⁵ *Ibid.*

⁶ Pág. 34.

Aquí tenemos ya, sin que lo diga el autor, la definición general axiológica de la injusticia: *la subversión del valor superior por el valor inferior*. Lo que falta es entonces una jerarquía de los valores radicada firmemente en la razón que define el valor superior y el valor inferior.

En Platón ya aparece el problema fundamental: ¿Cómo, una vez reconocida teóricamente la definición de la justicia, se ve realizar esta definición en la realidad? Que la justicia es el acuerdo o armonía que resulta de que las tres clases ciudadanas hagan cada uno lo suyo y no se entrometan en lo que las demás, es fácil entenderlo, como también lo que han de hacer las dos clases inferiores, guerreros y labradores o jornaleros, cuyo cometido se reduce a obedecer los mandatos de la clase superior. ¿Pero cuál había de ser a su vez el límite o norma para la clase gobernante? He aquí el tremendo problema que se planteaba a Platón y que todavía se nos plantea a nosotros, ya que en las democracias actuales los gobernantes son el pueblo mismo. Si el derecho natural es derecho, aunque no sea derecho positivo, debe ser una coacción diferente de la coacción externa del derecho positivo, debe ser coacción interna. Esta coacción interna lo atribuyó Platón a los filósofos, contempladores de lo que existe de manera inmutable, o sea la idea del Bien. Sigue que en la democracia actual tenemos todos que ser filósofos.

El autor dice que esta teoría de la justicia no es una que pueda regir inmediatamente en la práctica; pero esto no es una razón para repudiar una doctrina que, como dice Del Vecchio, "conserva su propio esplendor" por integrar la justicia "en una unidad con la armonía, la perfección y la belleza". En otras palabras, su inaplicabilidad no quita a la teoría de Platón su sublimidad. Pero a la inversa, lo sublime no es, por eso, lo realizable; y, para parafrasear un dicho de Kant, la inspiración sin método es vacía y el método sin la inspiración es ciego. Es menester, indudablemente, para la realización de la justicia la articulación de este reino de valor que Platón vio por primera vez y que la axiología no ha elaborado hasta nuestro tiempo.

Aristóteles añade a la vieja fórmula de Simónides, *sum cuique* elaborada por Platón en *suum agere*, la fórmula *quod aequitatem in omnibus servet*, donde *aequitas* es sinónimo de *aequalitas*. La justicia consiste ante todo en la igualdad. En Platón era la armonía resultante en el alma de las virtudes que respectivamente competen a la parte racional y a la doble parte irracional, y en el Estado, a su vez, de que sus tres clases, en analogía con aquellas partes del alma, desempeñan cada una la función que por su propia naturaleza les ha sido asignada. Ahora, en cambio, son de nuevo todas las virtudes, sólo que en tanto que su ejercicio se ordena también al bien del prójimo y de la comunidad, o con mayor precisión técnica, *sub ratione alteritatis*. La ley, en efecto (y por esto recibe la justicia universal aristotélica el nombre de "legal"), ordena, entre otros, actos de fortaleza y de templanza para mantener el orden y la seguridad en la ciudad; y el ciudadano que los ejecuta está, por ello mismo, realizando no sólo su perfección interna, sino contribuyendo al bien de la ciudad. Por todo lo cual, por este desdoblamiento funcional de la virtud individual para el prójimo, el "otro" (*πρὸς ἕτερον, ad alterum*), resulta ser esta justicia general la virtud "total" o "perfecta" o "excelentísima", y al adjudicarle todos estos atributos, prorrumpen Aristóteles en aquella suprema alabanza de la justicia, en cuya comparación, según nos dice, "ni Vesper ni Eos son tan maravillosos".⁷

A esta justicia general, o legal, Aristóteles la distingue de la justicia particular. Lo que le preocupa más es esta última ("la que buscamos") como virtud específica, pero la primera no desaparece, muy lejos de ello, de su horizonte conceptual. En sentido *general* dice ser justo el que obedece a las leyes e injusto a su vez el transgresor de las leyes, y en sentido *particular* llamamos justo al que observa la igualdad e injusto al que no la observa, por tomar más

⁷ Pág. 48.

de lo que le corresponde. Así como la legalidad ha sido la señal manifestativa, aunque no la última instancia de la justicia general, la igualdad será ahora el carácter propio de la justicia particular. "Lo justo (o el derecho) —dice Aristóteles— es en un caso lo legal, y en el otro lo igual." Sólo que esta noción de la igualdad, en apariencia tan simple, no tiene el mismo sentido en las dos especies de justicia particular que en seguida pasa a distinguir el filósofo, la distributiva y la correctiva (reguladora o reparadora). Las dos especies de justicia particular se distinguen según se trata de relaciones entre el todo y las partes, entre la república y sus miembros: justicia distributiva; o de las partes entre sí: justicia correctiva. Y bien sea que estas relaciones provengan libremente de la voluntad de las partes o contra la voluntad de alguna de ellas: *ex contractu* y *ex delicto*, como dirá después el derecho romano.⁸

El fin de la justicia correctiva es el mismo que el de la justicia distributiva: la igualdad; sólo que en ésta según la proporción geométrica y en aquélla según la proporción aritmética. La proporción aritmética es aquella "que excede y es excedida por el mismo número". Aplicando esta noción a la justicia correctiva tenemos que ésta se realizará cuando el juez obligue a devolver el lucro indebido a la parte que obtuvo en perjuicio de la otra, con lo que se anulará de uno y otro lado el exceso numérico y se establecerá la igualdad.

El autor demuestra cómo de ambas especies de la justicia particular se hace eco la tradición, bien que variando más o menos la terminología. Santo Tomás crea la expresión de justicia conmutativa en lugar de justicia correctiva; y Grocio por su parte distingue la justicia en *attributrix* y *expletrix* para designar respectivamente la distributiva y la correctiva. Vico a su vez, con mejor acuerdo que Aristóteles, traslada el derecho penal a la justicia distributiva (*poenae, praemia, onera*, he ahí su objeto material) y la llamará *rectrix* en oposición a la *aequatrix* o correctiva: "*Iustitia rectrix in publicis, aequatrix in privatis rebus obtinet.*"⁹

A las condiciones abstractas o teóricas de la justicia Aristóteles añade las condiciones concretas de la justicia, su realización en la ciudad, o sea la justicia política. Ésta no es otra especie de la justicia, sino la misma realidad sólo que en el aspecto de su encarnación. Libertad e igualdad, términos de implicación recíproca, encuentran su adecuada representación en la Ley. "No permitimos que sea un hombre el que gobierne, sino la razón, porque el hombre tomará para sí más que lo que le corresponde y acabará en tirano."¹⁰ El autor nos recuerda que el propio Aristóteles fue el primero en haberse dado cuenta de los límites de la justicia; no obstante su incomparable excelencia, esta virtud no puede por sí sola expresar cumplidamente la solidaridad social. Con la justicia debe concurrir la amistad, "el vínculo de la ciudad". Para la amistad hace falta otra disposición del ánimo que transforma la igualdad —fundamento asimismo de la amistad— en vibración íntima y concorde, la *σίτης*, en *ἰσοθυμία*, como dice el filósofo. Sólo que para esta segunda disposición no puede haber ya ninguna norma constrictiva, porque cualquier coerción no haría sino desvirtuarla en su fuente misma, por ser la amistad, en suma, obra del corazón.¹¹ Su coacción es interna.

El próximo gran capítulo de la historia de la noción de justicia fue escrito por Cicerón y los estoicos. Se interponen entre el mundo antiguo y el mundo cristiano, entre la concepción que uno y otro han tenido de la justicia. En Cicerón acaba por recibir la noción de la ley natural la conformación precisa que tiene después en la patristica cristiana, aunque sin la nota aún (por ser algo inconcebible para el paganismo) de ser aquella ley el mandato de un Dios personal.

⁸ Pág. 54.

⁹ Pág. 56.

¹⁰ Pág. 61.

¹¹ Pág. 85.

La gran innovación del estoicismo está en haber reactivado, para darle conscientemente una dimensión ecuménica, y luego supraecuménica, la vieja idea heraclitana de la "razón común" o "recta razón", como decían los estoicos. Esta noción cósmica, dice el autor, fue la gran revolución intelectual en el pueblo romano primero, y para todos los pueblos occidentales más tarde, consumada por el genio filosófico y jurídico de Cicerón. Todos los elementos de la famosa definición de la ley como *ordinatio rationis* que dará después Santo Tomás, se encuentra ya en la otra no menos célebre que propone Cicerón en esta forma: "La ley es la razón soberana incluida en la naturaleza, que nos ordena lo que debemos hacer y nos prohíbe lo contrario." En esta idea de la razón soberana o de la recta razón (*recta ratio*, ἠρθός λόγος) prevalente tanto en el mundo como en el hombre, está asimismo la doble significación de la ley racional objetiva y de la evidencia racional subjetiva que tiene el hombre de la ley natural. "Si el derecho se fundara en la voluntad de los pueblos, en los decretos de los príncipes o en las sentencias de los jueces, sería entonces derecho el latrocinio, derecho el adulterio, derecho la confección de testamentos falsos, con tal que estos actos recibieran los sufragios o la aprobación de la masa." Pensar que nuestra intuición para el bien y el mal "se funda en la opinión y no en la naturaleza, es propio de un demente".

Cicerón, en suma, otorga a la percepción intelectual de lo justo y de lo injusto una objetividad tan estricta como a la de los entes naturales que caen bajo la percepción sensible. Ni una ni otra cosa pueden entrar en el dominio fluctuante de la *doxa*.¹²

De la justicia predica Cicerón lo que ha dicho de la ley natural. La justicia para la que hemos nacido (*ad iustitiam nati sumus*) es aquella que se funda en la naturaleza. A esta ley natural ciceroniana, *ex omni aeternitate fluens*, le falta sólo, para ser en todo la ley natural de la patrística y la escolástica, la imperatividad superior, inexorable, que le viene de ser también, a más de todo lo anterior, la voluntad de un Dios personal, con absoluto dominio sobre sus criaturas. El tránsito entre uno y otro mundo se ha consumado ya en San Agustín, cuando define la ley natural como la razón o voluntad divina, que nos manda observar el orden natural y nos prohíbe perturbarlo. Lo de la *voluntas Dei* es el elemento nuevo —y el decisivo— en esta definición calcada casi literalmente sobre la ciceroniana. San Agustín no se decide aun en el punto preciso de saber si, según nuestro modo de entender (ya que en Dios todo es uno), será la razón o la voluntad divina lo que andando los tiempos se denominará el constitutivo formal de la ley. Esta será la tremenda cuestión que deja a la Edad Media; la ardorosa polémica cuyos campeones opuestos serán Santo Tomás y Escoto. Pero su mérito, que nadie le discute, es el de haber combinado, en las palabras de Welzel, "la herencia antigua y la buena nueva cristiana en aquella unidad llena de tensión, a la que, desde entonces, debe su fuerza vital el occidente cristiano".¹³

En Santo Tomás de Aquino, lo primero que llama la atención es la conexión esencial que desde el principio mismo de la primera cuestión, entre las consagradas a la justicia en la *Suma Teológica*, se establece entre derecho y justicia. Como toda virtud se especifica por su objeto, y el de la justicia es lo justo, y lo justo además, en la lengua en que Santo Tomás escribe, puede tomarse como sinónimo de derecho (*iustum: ius*) resulta "manifiesto" en conclusión, que el objeto de la justicia es el derecho: *Unde manifestum est quod ius est objectum iustitiae*.

Entre Aristóteles y Santo Tomás se ha interpuesto el Derecho Romano; y por esto puede Santo Tomás, en plena posesión de la cultura de su tiempo, hacer lo que no pudo hacer Aristóteles, o sea definir la justicia en función de su objeto específico, un objeto concebido con perfecta claridad como norma concreta de la acción. Dicho en términos modernos, percíbese ya cómo existe

¹² Pág. 92.

¹³ Pág. 95.

un orden normativo, sea natural o positivo, que se da como tal, con la inexorableidad que es propia del derecho, y a cuya realización debe tender el hábito de la justicia.

La diferencia de perspectiva entre el énfasis de Santo Tomás y la nuestra consiste para el autor en que hoy solemos poner antes lo que entonces se ponía después, y viceversa. Hoy diríamos más bien que la justicia es el objeto del derecho; lo dirían, prácticamente, incluso los que profesan cierto iusnaturalismo, y lo contradirían apenas los que permanecen fieles a la filosofía aristotélico-tomista.¹⁴ Pero, como vamos a ver, lo contradiría definitivamente la noción axiológica formal de la justicia, que se halla fiel sin excepción alguna a la tradición clásica.

La razón de esta dislocación recíproca entre ambos términos: derecho y justicia, según el autor, es el concepto moderno, y tan diferente del antiguo, que de una y otra cosa ha venido a tenerse. El único derecho que existe para nosotros, con entera propiedad predicativa, es el derecho positivo; y el valor justicia por su parte (identificado por algunos con el llamado derecho natural), podrá tener toda la sublime dignidad que se quiera, y ser incluso el patrón o paradigma a que debe conformarse el derecho legislado, pero en definitiva, *no es derecho*. Para llegar a serlo, ha de pasar por la instancia mediadora, y desde luego decisiva, de la conciencia o sentimiento del valor (*Wertempfinden, Wertempfindung*) en el legislador o en la comunidad, a fin de adquirir, por esta ineludible mediación, la plena consistencia jurídica.

La escolástica ha sido hasta hoy inflexible en defender la *presencia real del derecho natural* en el hombre y en la sociedad, sin mediación alguna. El derecho, para Santo Tomás, consecuentemente, se divide en natural y positivo: el primero, el que procede de la misma naturaleza de la cosa (*ex ipsa natura rei*); el segundo, el que tiene su origen en el contrato privado, o en la sanción colectiva, o en la voluntad del gobernante a cuyo cargo está la comunidad y que la representa.

En el iusnaturalismo medieval se encuentra asimismo salvaguardada aquella unidad, ya que el derecho, aunque dimanando de dos fuentes: la naturaleza y la convención, es radicalmente uno, desde el momento que *no tendrá categoría jurídica el ordenamiento positivo que contradiga al derecho natural*. No se dará, pues, el caso de llamar con el mismo nombre a normas o nociones contradictorias entre sí.

Santo Tomás se plantea la cuestión de si el juez debe en todo caso juzgar según el derecho escrito y la resuelve afirmativamente. En la hipótesis, empero, *de que la ley escrita contenga algo contrario al derecho natural, habrá de tenerse por injusta y no tendrá fuerza obligatoria; por lo que no podrán llamarse leyes, sino más bien corrupciones de la ley, y no habrá de juzgarse, por tanto, conforme a ellas*.¹⁵ Es difícil, dice el autor con razón, encontrar otro pasaje más demostrativo de la supremacía incondicional del derecho natural sobre el derecho positivo, el cual, según leemos allí mismo, sólo puede tener lugar en aquello que para el derecho natural es indiferente que sea de este o del otro modo (*utrum sic vel aliter fiat*).¹⁶

No sólo estamos en esta filosofía muy lejos de Platón y Aristóteles, por haber trascendido la justicia el marco de la ciudad antigua por la elevación de la persona humana hacia otros horizontes vocacionales, sino que esta trascendencia se lleva a efecto también espacialmente, como si dijéramos, en el gran teatro del mundo. No sólo hacia el otro mundo, sino en este mundo, la justicia será en adelante cosa no sólo del ciudadano, sino del hombre en general y el derecho será por ende, según la excelente definición tomista, la ordenación de

¹⁴ Págs. 96-98.

¹⁵ *Suma Teológica*, Q. 60, art. 5, ad. 1 m.

¹⁶ Pág. 104.

cada hombre con respecto al otro; *ordinatio unius hominis ad alterum*, dentro del Estado, pero también fuera de él.¹⁷

Toda la ley humana positiva desde ahora tiene valor en la medida en que derive de la ley natural; y en lo que discordare no será ya ley, sino corrupción de la ley.

"En contraposición al derecho positivo —dice Gierke— *el derecho natural era, en la opinión unánime de la Edad Media, anterior, exterior y superior al Estado*. De acuerdo con esta concepción, *las normas del derecho natural estaban fuera del arbitrio aun de los más altos poderes terrestres, sobre el papa y el emperador, sobre el gobernante y el pueblo soberano*, sobre el conjunto, en fin, de los mortales; y no podían transgredir sus límites ninguna ley o acto de gobierno, ni el plebiscito popular ni la costumbre; y todo aquello que estuviera en contradicción con los principios eternos e inmutables del derecho natural, era perfectamente nulo y no podía obligar a nadie. Al lado de derechos de dominación para la comunidad soberana o sus representantes, se originan ya en la Edad Media, para el individuo, derechos innatos e indestructibles...

"*Como inaudita novedad, como espantoso desacato, pareció a los hombres la doctrina de Maquiavelo, al desligar al Príncipe de la sujeción al derecho natural y a la ley moral*. La mayoría de los políticos que pusieron en práctica el principio de la razón de Estado, hicieron una reserva expresa en favor de la inviolabilidad del derecho divino y natural."¹⁸

Maquiavelo y Hobbes: los verdaderos autores de este nuevo y funesto giro copernicano. "Fue Hobbes quien degradó el derecho preestatal del estado de naturaleza a no ser sino un *ius inutile*, que en verdad no contiene siquiera el germen de un derecho; fue él quien dejó zozobrar por completo todo derecho no producido por el Estado, por su mandato y coacción. En adelante, es el Estado quien decide soberanamente sobre lo justo y lo injusto." En Kant, también, la misma devaluación, punto por punto. "Kant conoce un derecho que ciertamente es dado *a priori* en su contenido ideal, y que es para el Estado un derecho racional inmutable, pero que sólo alcanza su validez real cuando pasa a ser derecho positivo, y sólo mediante un libre acto legislativo entra en la vida."

Hasta aquí la brillante exposición histórica del autor.

II

En nuestros días, Hobbes y Maquiavelo reinan supremos. El autor, en su introducción, lamenta justamente "el hecho terrible de que al constituirse la Organización de las Naciones Unidas, al terminar la segunda Guerra Mundial, la justicia estaba sencillamente ausente, dramática y desoladoramente ausente, de todo el articulado que las grandes potencias sometieron a la consideración de las restantes en la Conferencia de San Francisco. De todo se hablaba: de paz, de seguridad—de ésta sobre todo— de la libre determinación de los pueblos, del derecho internacional inclusive (como si verdaderamente pudiera haber un derecho digno de este nombre sin justicia), de todo menos de la justicia misma. ¿Para esto se había luchado contra Hitler, para reincidir en lo mismo que él y sus secuaces habían tratado de fundar, que era la más perfecta seguridad sin justicia?"²⁰

¿Cuál es la razón de esta falta de valor moral y del imperio de la pura fuerza en nuestro tiempo? El autor, hasta donde yo alcanzo a advertir, no da respuesta a esta pregunta. Considera que el sistema escolástico de valores es suficiente incluso para nuestros días. Sin embargo, es un hecho que incluso

¹⁷ Pág. 106.

¹⁸ Págs. 125 sigs.

¹⁹ Págs. 126 sig.

²⁰ Pág. 8.

antes del advenimiento de Maquiavelo y Hobbes el gobernante medieval muy rara vez respetaba las demandas de justicia que teóricamente debía defender. Un gobernante verdaderamente justo constituía tal rareza que, en las contadas ocasiones en que apareció uno, se llamó El Bueno o El Santo, como sucedió con Felipe III de Borgoña y Luis IX de Francia. Así, pues, aun en los tiempos medievales el derecho natural no se acataba habitualmente; y menos aún se le acata en la actualidad.

La razón de ello, creo yo, es que el derecho natural aún sublime es demasiado inarticulado para ser aplicable a los detalles de las situaciones concretas. Pero esta inarticulación no debe ser una excusa para la fuerza o para la negación positivista de la validez del derecho natural. Debe ser, por el contrario, un reto que nos obligue a tratar de desarrollarlo en tal forma que lo haga preciso y aplicable. La fe del autor en el derecho natural debería, por lo tanto, inspirar en nosotros la voluntad de llenar las categorías medievales, donde sea necesario, con un contenido moderno. En lo que sigue a continuación, bosquejaré una manera de lograr esto.

Una armazón teórica aplicable a la realidad es generalmente una ciencia más bien que una filosofía. El derecho natural, por lo tanto, podría desarrollarse en la dirección de una ciencia teórica más bien que de una filosofía abstracta. Podría considerársele como una ciencia más bien que como una filosofía de la justicia; y, más en general, como una ciencia más bien que como una filosofía del valor.

La axiología como ciencia se distingue de la axiología como filosofía de tres maneras. Primero, en la axiología como filosofía, el concepto del valor es una *categoría*, mientras que en la axiología como ciencia es el *axioma* de un sistema. Una categoría es un concepto abstraído de la realidad concreta y, según una ley fundamental de la lógica, *su significado disminuye en la proporción en que su generalidad crece*. Un axioma, por otro lado, es una fórmula, construida por la mente humana *cuyo significado —en forma de un sistema— crece en la proporción en que su extensión crece*. Esto significa que una categoría no es aplicable a la realidad, porque el alcance de su significado no cubre los detalles de situaciones reales. Un sistema, por otro lado, *es aplicable a la realidad porque tiene una complejidad que corresponde a la complejidad de las situaciones reales*. En la ciencia natural, el sistema correspondiente a la realidad natural es el de las matemáticas. En la ciencia moral puede ser una axiología formal. La axiología formal sería entonces para la filosofía moral lo que la matemática es para la ciencia natural: el marco de referencia que la ordena.

Esto significa, segundo, que el tránsito de una filosofía a una ciencia se caracteriza por el acoplamiento de un caos de fenómenos a un sistema. Así se originó, por ejemplo, la ciencia de la óptica en el momento en que un rayo de luz fue definido como una línea recta. La noción "línea recta" es un elemento del sistema geométrico, y por la definición en cuestión se acoplaba el caos de fenómenos ópticos a un sistema exacto, el de la geometría.

Aplicando esto al problema del valor, tenemos que decir que los fenómenos del mundo valorativo en la actualidad, deben acoplarse, por medio de una definición formal, una *fórmula*, a un sistema que ordene estos fenómenos.

Y esto significa, tercero, que el análisis del valor por medio de este sistema debe seguir leyes lógicas necesarias y no filosóficas de pensadores individuales.

Por lo tanto, el admirable análisis que hace Gómez Robledo del problema de la justicia podría servir para una determinación científica de esa noción. En otras palabras, podría ayudarnos a convertir la *categoría* de justicia —la igualdad— en una fórmula de justicia. De esta manera, la noción de justicia podría hacerse aplicable a las leyes particulares y a las aplicaciones particulares de las leyes. La noción *filosófica* o *categorial* de igualdad no es suficiente para definir, en ningún caso particular, *de qué manera es justa una ley o de qué manera es injusta*. Para eso es menester la noción *científica* o *axiomática* de la

justicia. La justicia de cualquier ley particular puede determinarse sólo si los valores dentro de esa ley están sujetos a un patrón de valor tan articulado y al mismo tiempo tan general que haga posible la precisa determinación de valor de esa ley. En este sentido, y sólo en este sentido, podrían hacerse verdaderas las palabras de Aquino: "*ius objectum iustitiae*".

Este requisito de generalidad en la particularidad y de particularidad en la generalidad es bien conocido en la teoría de la ciencia. No es igualmente bien conocido en la teoría del derecho. El autor cita con aprobación a Pablo Luis Landsberg: "Una ley moral que expone la parte del orden cósmico referente al hombre no puede ser de naturaleza formal; esto se advierte en su esencia. Antes al contrario, ha de ser tan material, tan rica de contenido, que encierre en sí el precepto exacto para la conducta valiosa del hombre en cada momento."²¹ La oposición que Landsberg establece es, sin embargo, metodológicamente hablando, insostenible. Sólo un sistema *formal*, puede ser *lo bastante rico en contenido*, a saber, en aplicabilidad, para encerrar "en sí el precepto exacto para la conducta valiosa del hombre en cada momento". Esta riqueza de formalidad y la correspondiente riqueza de materialidad la llama Alfred North Whitehead la paradoja del conocimiento, de cualquier conocimiento, tanto el de la naturaleza como el de la moral.²²

La paradoja es que sólo en la suma abstracción —en el sentido de formalización axiomática— será comprendido concretamente el fenómeno, no importa que este fenómeno sea la naturaleza o el valor.

La diferencia entre filosofía y ciencia, en suma, no es de objeto sino de método. Cualquier asunto puede ser objeto de la filosofía o de la ciencia. Así, los fenómenos naturales ("hechos") y los morales ("valores") pueden unos y otros ser objeto ya de la filosofía, ya de la ciencia. En el primer caso, cuando los fenómenos naturales son objeto de la filosofía o de la ciencia, tenemos la *filosofía natural* y la *ciencia natural*. En el segundo caso, cuando los fenómenos morales son objeto de la filosofía o de la ciencia, tenemos la *filosofía moral* y la *ciencia moral*.

Ocurre que en nuestros días tenemos *ciencia natural* y *filosofía moral*, pero no *filosofía natural* ni *ciencia moral*. Pero, así como la primera fue posible, también la segunda es posible. Por lo tanto, creo que Gómez Robledo es demasiado pesimista cuando comenta sobre Landsberg: "Lo de la exactitud tal vez sea demasiado pedir, porque este carácter corresponde apenas a ciertas ciencias de cierto tipo, las matemáticas, ni siquiera hablando en rigor, a las ciencias naturales, y menos aún a la intuición moral. En ésta quedará siempre un residuo de oscuridad o inteligibilidad..."²³ Resulta interesante observar que Locke, en su *Carta sobre la Educación* (1695), dijo exactamente lo contrario: "Filosofía... natural, como ciencia especulativa, me imagino que no tenemos ninguna; y acaso podría pensar que tengo razón para decir que nunca seremos capaces de convertirla en ciencia. Las obras de la naturaleza son creadas por una sabiduría y operadas con recursos que sobrepasan nuestras facultades de descubrimiento o capacidades para concebir en tal grado que hace imposible que podamos reducirlas a una ciencia." Pero Locke nunca dudó de la posibilidad de una *ética científica* tan obvia y precisa como las matemáticas (véase el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Libro III, cap. XI, secs. 15-18; Libro IV, cap. III, secs. 18-20; cap. IV, secs. 5-10; cap. XII, secs. 7-8). Locke sólo repitió una tradición que va de Cicerón y la escolástica a Descartes y Leibniz, precisamente el desarrollo que traza Gómez Robledo: la elaboración de la noción del Bien en forma más y más intelectual; *fides quaerens intellectum*, en la fórmula profundísima y fructífera de San Anselmo. Los conceptos que estos filósofos querían determinar con precisión, y en cuya precisión ellos veían la médula misma del método

²¹ Págs. 187 sig.

²² Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World*, Cambridge, 1933, págs. 41 sigs.

²³ Pág. 188.

filosófico y la única justificación del filósofo, eran los conceptos de la filosofía moral, no los de la filosofía natural.

Esta tradición no ha sido continuada, cuando menos explícitamente, en la axiología de hoy. El autor destaca las axiologías de Max Scheler y Nicolai Hartmann, pero no menciona la axiología de George E. Moore. Esta última es una axiología crítica a la luz de la cual se revela que las de Max Scheler y Nicolai Hartmann sufren de irreparables inconsecuencias lógicas. Siguiendo la crítica axiológica de Moore y la fórmula axiológica que él presenta, podemos llegar a un sistema en el que *la justicia aparece ella misma como una fórmula. Esta fórmula expresa la definición clásica de la justicia como igualdad proporcionada de una manera tan general como definida.*

El espacio no nos permite, y tampoco es ello necesario, trazar el desarrollo a partir de Moore. Pero el sistema resultante puede ser esbozado en sus rasgos esenciales.

Definamos el valor como *riqueza de propiedades*. Una cosa es valiosa en el grado en que posee las propiedades de su clase. Definamos la riqueza de propiedades lógicamente como *contenido de predicado de intensión*. Según la plenitud de intensión de un concepto, pues, el concepto en cuestión y las cosas correspondientes tienen mayor o menor valor. El número de predicados en un concepto puede ser triple: de cardinalidad finita, denumerablemente infinita o no-denumerablemente infinita. De ahí que los conceptos puedan ser ordenados de acuerdo con la cardinalidad de sus predicados en una jerarquía. El primer tipo de concepto, con un número finito de propiedades (n), se llama concepto sistémico y define las construcciones del pensamiento y las construcciones sociales, tales como el Estado y su aparato burocrático. Estas construcciones tienen valor *sistémico*. El segundo tipo de concepto, con un número denumerablemente infinito de propiedades (\aleph_0) es el concepto abstraído, y las cosas correspondientes tienen valor *extrínseco*. Estas son las cosas de la vida cotidiana en el espacio y el tiempo. El tercer tipo, los conceptos que contienen una infinitud no-denumerable de propiedades (\aleph_1), son conceptos de cosas *intrínsecamente* valiosas, tales como la persona humana. De esta suerte se crea una jerarquía de valores basada en el número posible de predicados en las intensiones de los conceptos. En esta jerarquía, la persona humana aparece como infinitamente más valiosa que todo el universo, que tiene una intensión denumerablemente infinita, e infinita infinitamente más valiosa que un concepto sistémico como el Estado, con su valor sistémico.²⁴

Los tres tipos de concepto pueden dar origen a un *cálculo de valor*. Cualquier tipo de valor —sistémico, extrínseco o intrínseco— puede ser valorado o desvalorado en términos de cualquier otro. Cualquier valoración de un valor en términos de otro valor se llama una *composición* de valores, y cualquier desvaloración de un valor por otro se llama una *transposición* de valores. Así, pues, la desvaloración de un valor intrínseco, o sea, por ejemplo, la desvaloración de una vida humana por parte del Estado, es una transposición de valores. Ahora podemos definir la justicia y la injusticia: *Toda transposición de un valor intrínseco es una injusticia. Cualquier composición que corrija tal transposición es una justicia* (es un rasgo peculiarmente ilógico de nuestro lenguaje, y una señal de la falta de articulación de nuestro pensamiento axiológico, el que podamos hablar de una injusticia pero no de una justicia; tenemos que hablar de un acto de justicia).

Las injusticias pueden ser desvaloraciones (transposiciones) sistémicas extrínsecas o intrínsecas de un valor intrínseco. Las primeras serían injusticias *legales* (o cualesquiera otras injusticias sistémicas); las segundas serían injusticias *sociales* (injusticias en la vida cotidiana, como algunas de las que menciona Aristóteles); y las terceras serían injusticias *morales*. En los tres casos,

²⁴ Para detalles véase Robert S. Hartman, "Cuatro pruebas axiológicas del valor infinito del hombre", *Kant-Studien*, Band 55, Heft 4, 1964 págs. 428-438.

las composiciones que corrigen las transposiciones en cuestión son las justicias, o actos de justicia, correspondientes. Estas composiciones son desvaloraciones de las desvaloraciones que constituyen la injusticia. Así, pues, si un valor intrínseco es desvalorado sistemáticamente, entonces la *desvaloración* de esta transposición es la justicia en el caso.

La fórmula general para la justicia es, pues, la siguiente. Simbolicemos con U y V cualesquiera dos valores, ya sean intrínsecos, extrínsecos o sistémicos (I, E, S,), y representemos con U^V una composición y con U^{-V} o U_V una transposición de valores. La fórmula para *injusticia* es entonces U_V , para justicia distributiva U^V , o valoración correcta, y para *justicia correctiva* (U_V) V^U , o la corrección de la injusticia. La justicia correctiva debe ser adecuada a la injusticia; y esto a su vez significa que la justicia en cuestión debe *invertir* el acto de injusticia y *mediante esta inversión desvalorizar* la injusticia.

La injusticia es, pues, valoración incorrecta; la justicia distributiva es valoración correcta; y la justicia correctiva es corrección de la valoración incorrecta.

Tomemos un ejemplo de esta última, pongamos por caso la situación que expresa la fórmula $(I_s)S^I$. Aquí tenemos, dentro del paréntesis, la desvaloración sistémica de un valor intrínseco, (I_s) , el uso inhumano de un sistema. Esta desvaloración es invertida por la valoración intrínseca del sistema (S^I), el uso humano del sistema, y esta inversión *desvaloriza* la desvalorización original. En otras palabras, el uso inhumano de un sistema es corregido por el uso humano del sistema. Un ejemplo de esto lo constituye el siguiente caso real. Un turista alemán en los Estados Unidos, en las cataratas del Niágara, salió de los Estados Unidos para dar un paseo por el Puente Internacional. Cuando intentó regresar a los Estados Unidos, descubrió que no podía hacerlo porque no tenía su pasaporte consigo, y por la misma razón tampoco podía entrar en el Canadá. Se encontró atrapado entre dos sistemas. ¿Debería pasar el resto de su vida en el puente? En este trance los canadienses le permitieron poner un pie en el Canadá y expidieron una orden de expulsión en su contra que satisfacía los requisitos de inmigración de los Estados Unidos, y de esta suerte el turista pudo salir del puente. El uso humano de una regla de un sistema (S^I) anuló el uso inhumano de otra regla del sistema (I_s).

En general, la desvaloración de un valor es corregida por la correspondiente valoración del valor desvalorador. Si un valor intrínseco es desvalorado por un valor sistémico, esta desvaloración es corregida por la valoración intrínseca del valor sistémico. Puesto que hay tres tipos de desvaloración de lo humano, a saber, I_s , I_E , I_I . Hay tres formas básicas posibles de *justicia correctiva*, a saber, $(I_s)_sI$, $(I_E)_E I$, $(I_I)_I I$. Hay también formas más complejas, como por ejemplo, $(I_sE)_s I$, $(sE)_s I$. Esto podría significar, por ejemplo, que la desvaloración de la vida humana (I) por un manipulador de la energía nuclear (S^E) podría ser rectificada por el uso humano (I) de esta energía (S^E): átomos para la paz en lugar de átomos para la guerra. Cada una de las muchas fórmulas teóricas de la estructura $(U_V)_V U$ tiene una infinidad de aplicaciones. *La justicia es un patrón de variedad infinita*. Es un patrón *formal*; es decir, formal en el sentido de la lógica del Logos, no formal en el sentido de la jurisprudencia.

Cualquier ley que contenga una de las tres transposiciones antes mencionadas, a saber, la desvaloración sistémica, extrínseca o intrínseca de un valor intrínseco, *es una no-ley*. Es legal, social o moralmente injusta; y, de esta suerte, *no es una ley*. Ésta es la tesis principal de Gómez Robledo. *El derecho natural es ley en cuanto que su violación por una ley positiva niega el carácter legal de la ley en cuestión*.

Un caso a propósito, instructivo y apasionante, lo constituye un fallo judicial alemán, el Caso Remer.²⁵ Remer había calificado de "traidores" a los frus-

²⁵ Véase *Die im Braunschweiger Remer Prozess erstatteten moraltheologischen und historischen Gutachten nebst Urteil*, herausgegeben von Dr. jur. Herbert Kraus, Hamburg, 1953.

trados asesinos de Hitler el 20 de julio de 1944. Los parientes de los conspiradores demandaron judicialmente a Remer por calumnia. El tribunal debía decidir si los conspiradores habían sido traidores o patriotas. El fallo sostuvo que "un Estado cuyo gobierno no sólo tolera la injusticia, sino que conscientemente la ejecuta o permite que se la ejecute, para el cumplimiento de sus objetivos políticos sin consideración a los derechos humanos incondicionales, no puede pretender ser un Estado legal... El Estado nacional-socialista debe ser considerado, por lo tanto, en este sentido, como un *Unrechtsstaat*, un Estado de injusticia"²⁶ y sus ciudadanos no sólo tenían la justificación, sino la obligación, de destruir a sus dirigentes. Los conspiradores fueron patriotas, no traidores, y Remer fue condenado a tres meses de encarcelamiento por difamación.

Este fallo guarda completa conformidad con la tesis de Gómez Robledo. La posición de éste es sencillamente correcta. El derecho natural *es ley*; todo lo que necesita es una articulación más precisa. Esta necesidad es especialmente urgente en la actual situación del mundo, cuando los terrores que el tribunal de Braunschweig aduce para mostrar que el Tercer Reich era un *Unrechtsstaat* son sobreesidos por el equilibrio del terror de las naciones nucleares.

III

Pasemos ahora al análisis de valor de Gómez Robledo en los tres últimos capítulos del libro. Aquí el autor se ocupa de la justicia como un valor específico y del valor en general, el bien. El bien, para él, es el Bien trascendental del escolasticismo. Una vez más, veamos si esta noción puede hacerse tan efectiva como la desea el autor, y si, al igual que la noción de justicia, puede hacerse aplicable a los detalles de las situaciones de valor concretas.

El autor comienza su examen de la siguiente manera: "La justicia es un valor, incuestionablemente, pues sea cual fuere la noción que pueda tenerse del valor, una de sus notas más ciertas es su preferencia sobre el disvalor; ahora bien, los hombres, para sí por lo menos cada uno en particular, han preferido siempre la justicia a la injusticia."²⁷ El argumento es, pues, el siguiente: Puesto que los hombres, sea lo que fuere aquello que llaman valor, han preferido el valor al disvalor, y puesto que, por otra parte, han preferido la justicia a la injusticia, por lo tanto, la justicia es valor. Lo que el autor parece querer decir es el siguiente silogismo:

Siempre que x es preferido a $\text{no-}x$, x es un valor.
La justicia siempre ha sido preferida a la injusticia.
Por lo tanto, la justicia es un valor.

Este silogismo sería lógicamente válido, pero definiría el valor como preferencia, una posición que les es grata a los positivistas y a los empiristas del valor, pero que, según parece, no es compatible con la posición del propio autor. Además, parece fácticamente dudoso que la premisa menor sea verdadera. Los hombres, a menudo, han preferido la injusticia a la justicia, desde Calicles y Trasímaco hasta el Príncipe de Maquiavelo y Adolf Hitler, y la han preferido incluso para sí en particular, como en el caso de Jesús y otros santos cuando sostuvieron que era mejor sufrir la injusticia que infligirla. Así pues, creo yo, debemos fundar el carácter de valor de la Justicia en algún otro argumento, como el que se ofrece en II.

El autor considera las axiologías de hoy como el resultado de un proceso secular que él llama la "depauperación o desvalorización del ente y que llegó a tal punto que llevó a ciertos hombres y en cierto momento, a buscar en una

²⁶ *Op. cit.*, pág. 123.

²⁷ Pág. 152.

región ajena al ser y al ente, aquello sin lo cual no tiene sentido el mundo ni la existencia humana, y que es precisamente el valor".²⁸ El valor se encuentra en el *summum ens* que es el *summum bonum*. De las diversas teorías axiológicas —la ontología de los escolásticos, la leibniziana, la kantiana, la escuela axiológica alemana de Lotze, Scheler y Nicolai Hartmann, la axiología legal de Radbruch— el autor sólo acepta la primera, que culmina en la noción trascendental del bien: "El bien trascendental (*bonum transcendentale*) podría ser lo que en la axiología moderna entendemos por valor."²⁹ "Con todo rigor", añade, "y tal como lo hacen los grandes escolásticos modernos, podemos definir el valor como el orden o relación trascendental del ente a todo apetito en general".³⁰ Así como la verdad trascendental es la relación del ente respecto al entendimiento, el valor es la relación del ente con toda tendencia o apetito. Examinemos, por lo tanto, la posición escolástica.

Al igual que la noción filosófica de la justicia, la noción filosófica del bien trascendental no parece ser lo suficientemente precisa para ser universalmente aplicable a situaciones concretas. En verdad, lógicamente, desde el punto de vista de una fe como la de Anselmo —*fides quarens intellectum*— esta noción no parece ser suficientemente comprensible.

Los trascendentales, según la doctrina escolástica, son determinaciones del ser que necesariamente se siguen de su esencia; son, como han sostenido algunos autores, propiedades o atributos del ser, que trascienden, como lo hace el propio ser, todos los modos específicos y genéricos del ser, que penetran todas sus categorías igualmente y que pertenecen a cualquier dato de la experiencia: co-existentes y co-extensivos con el ser, aspectos bajo los cuales lo aprehendemos. Cada uno de los trascendentales lo denota todo; las diferencias entre ellos son connotativas; son, en otras palabras, términos connotativos. "La atribución de cualesquiera de estas propiedades al sujeto no le añade nada real a éste. Le añade tan sólo algún aspecto lógico implicado en o supuesto por la atribución. Al mismo tiempo, este aspecto lógico nos da información verdadera al hacer explícito algún rasgo real del ser, no revelado explícitamente en el concepto del ser mismo, aunque está implicado en y se sigue como una propiedad de éste."³¹ En una palabra, los trascendentales —*unum, verum, bonum*— son los predicados contenidos en la intensión del ser y entrañados en el concepto "ser".

El "bien" trascendental le atribuye al ser la naturaleza de un criterio de comparación para la perfección de todas las cosas. Todas las cosas son buenas en su ser particular, y perfectas en el grado en que su ser realiza la perfección del ser en general. *Omne ens est bonum* —todo ser es bueno en la medida en que realiza su propia naturaleza (*bonum sibi*); es perfecto en el grado en que esta naturaleza realiza la naturaleza del ser mismo. El criterio para la perfección de la cosa es el ser, y el criterio para la bondad de la cosa es su propio ser.

Si bien la doctrina escolástica tiene sentido ontológico y axiológicamente (en el sentido filosófico), no lo tiene lógicamente. Si los trascendentales determinan al Ser como términos connotativos, es decir, si el Ser es un definiendum definido por el conjunto de trascendentales, o si estos últimos son atributos del Ser, entonces, de acuerdo con la teoría de los tipos, los trascendentales pertenecen a un tipo superior al del Ser. En este sentido lógico es cierto que, como decían los escolásticos, el *summum genus* del Ser se trasciende a sí mismo en los "trascendentales". Pero si esto es así, ¿qué es lógicamente el *summum genus*? ¿Cuál es su relación al ente trascendental? O bien los trascendentales son idénticos al Ser, y entonces hay varios géneros supremos; o bien son superiores al Ser, y entonces el Ser no es el género supremo pero los trascendentales lo son, y así vuelve a haber varios géneros supremos.

²⁸ Pág. 153.

²⁹ Pág. 158.

³⁰ *Ibid.*

³¹ P. Coffey, *Ontology*, Nueva York, 1938, p. 115.

Todo esto no puede entenderse lógicamente, y la discusión escolástica en este respecto da vueltas en un círculo. Pero como el único entendimiento que hay es el entendimiento lógico, el status de los trascendentalia sencillamente no puede entenderse. "El Bien es un trascendental" es lógicamente ininteligible.

¿Cómo, pues, hemos de entenderla?

Podemos recurrir una vez más a la axiología de G. E. Moore. Aunque la crítica de Moore a la axiología fue definitiva, su construcción de la axiología, en la medida que la intentó, fue tentativa. En realidad, su determinación del bien como una cualidad no-natural es tan poco inteligible como la noción escolástica del bien como una cualidad trascendental. Pero hay en su filosofía la llave para la inteligibilidad de ambas nociones.

Según Moore, las proposiciones del tipo de que una cosa debe existir por sí misma, o es buena en sí misma, o tiene valor intrínseco, o que sólo el placer es bueno, son intuicionales en el sentido de que son incapaces de ser probadas o refutadas. No pueden ser demostradas por ningún argumento lógico ni como verdaderas ni como falsas. "No pude hacer nada para *probar* que ["Sólo el placer es bueno"] no era verdadera; sólo pude indicar tan claramente como me fue posible lo que ella significa, y cómo contradice otras proposiciones que parecen ser igualmente verdaderas."³² Así, pues, "el bien es una cualidad no-natural" es incapaz de demostración lógica; es lógicamente ininteligible.

Si esto fuera todo lo que hay acerca de las dos proposiciones —la una mooreana, "El Bien es una cualidad no-natural" y la otra escolástica, "El Bien es una cualidad trascendental"— entonces no habría nada más que decir. Ambas son semejantes en cuanto que son lógicamente ininteligibles, y son diferentes en cuanto que la una es una proposición axiológica y la otra es una proposición ontológica. Pero ambas podrían hacerse inteligibles si ambas pudieran ponerse bajo uno y el mismo denominador inteligible. La enunciación más clara de su diferencia, si alguna hubiese, se alcanzaría si el común denominador fuera la lógica misma; es decir, si tanto el bien como un trascendental cuanto el bien como una cualidad no-natural pudieran formularse en términos lógicos. Entonces podría mostrarse que la diferencia entre los dos es una diferencia lógica. Esto es lo que nos proponemos hacer.

El propio Moore ha mostrado cómo esta cualidad no-natural puede hacerse lógicamente inteligible. Lo que él llama ética es realmente axiología: *Un sistema de reglas que explican la naturaleza de la bondad "pura"*. Para Moore, en su primer libro, esta naturaleza es indefinible; pero él se pasa toda su vida explicándola más y más exactamente, hasta el punto de aventurarse a definir³³ la intrinsicidad del valor, la en-simismidad del bien,³⁴ y a llevar la exposición de esta naturaleza a dos proposiciones que "son ambas verdaderas acerca de la bondad" y que a él le parecen paradójicas, a saber, (1) que la bondad "si depende *solamente* de la naturaleza intrínseca de aquello que la posee... y (2) que, *aunque* eso es así, no es empero en sí mismo una propiedad intrínseca".³⁵ Ésta paradoja, dice Moore, podría resolverse, determinándose así la naturaleza del bien, si supiéramos en qué sentido las propiedades naturales describen, y las propiedades no-naturales o de valor no describen, un objeto. El término clave del problema es, por lo tanto, el término *descripción*.³⁶

Los predicados "naturales intrínsecos describen la naturaleza intrínseca de aquello que los posee en un sentido en que los predicados de valor [predicados intrínsecos no-naturales] nunca la describen. Si enumeráramos *todas* las propiedades intrínsecas [naturales] que una cosa dada posee, habríamos dado una descripción *completa* de la cosa, y no necesitaríamos mencionar ningún pre-

³² *Principia Ethica*, México, 1959, pág. 137.

³³ *Philosophical Studies*, Londres, 1928, pág. 260.

³⁴ Una cosa "es buena en sí misma o tiene valor intrínseco", *Principia Ethica*, pág. VII.

³⁵ *Philosophical Studies*, pág. 273.

³⁶ *Philosophical Studies*, pág. 274; "A Reply to My Critics", *The Philosophy of G. E. Moore*, ed. Paul A. Schilpp, Evanston, Ill., 1948, págs. 591 sigs.

dicado de valor que ella poseyera; en tanto que ninguna descripción de una cosa dada podría ser *completa* si omitiera cualquier propiedad intrínseca [natural].³⁷ Esta diferencia en poder descriptivo de los dos tipos de predicados vino a considerarla Moore como la diferencia entre el hecho y el valor; y la incapacidad para definirla con precisión la consideró como su fracaso al no poder construir la ética científica que él contemplaba. Para hacer precisa la diferencia, dice Moore (cuarenta años después de *Principia Ethica*), "sería necesario especificar el sentido de 'describir' en cuestión, y actualmente soy tan incapaz de hacer eso como lo era entonces".³⁸

Con todo, Moore ve claramente que "una solución al problema se encuentra en la manera diferente en que [las propiedades naturales intrínsecas] están relacionadas con un sentido particular en el que nosotros usamos la palabra 'descripción'".³⁹ Una vez que se conoce la naturaleza precisa de las propiedades descriptivas, se hará claro no sólo en qué sentido "bueno" es "un tipo importante de propiedad diferente" de las descriptivas,⁴⁰ sino también en qué sentido depende y se sigue de las propiedades descriptivas.⁴¹

Como hemos mostrado en otra parte,⁴² la paradoja de Moore puede resolverse al considerar sus propiedades intrínsecas naturales como propiedades descriptivas, y la propiedad "bien" como la propiedad secundaria definida por el conjunto total de propiedades descriptivas. "*Las propiedades naturales describen como propiedades de valor primarias.*" Esta comprensión del significado de Moore explica una gran parte de la filosofía del bien de Moore. También explica lógicamente el significado del bien trascendental.

El Ser es extensionalmente la totalidad de todos los seres. Intensionalmente, es la totalidad de todas las propiedades consistentemente pensables: es aquello más rico en propiedades que cualquier otra cosa en que pueda pensarse.⁴³ Pero si el Ser es esta totalidad, entonces, por la definición del bien que dimos anteriormente, el Ser es bueno. Pues si el Ser es la totalidad de todas las propiedades consistentemente pensables, su bondad es la propiedad secundaria definida por esta totalidad —el bien es una propiedad del conjunto de propiedades que definen al Ser.⁴⁴

El bien como un trascendental es, pues, la *propiedad de segundo orden de la máxima intensidad posible*. El bien como una propiedad no-natural es la *propiedad de segundo orden de cualquier intensidad*. Ésta es la diferencia lógica entre las dos proposiciones en cuestión.⁴⁵

³⁷ *Philosophical Studies*, pág. 274.

³⁸ "Reply" pág. 591.

³⁹ *Ibid.*, pág. 592.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, pp. 588, 590.

⁴² *Ibid.*, págs. 588, 590.

⁴³ "The Logic of Description and Valuation", en *Review of Metaphysics*, XIV, 2 (1960), págs. 191-230. *La estructura del valor*, Fondo de Cultura Económica, México, 1959, págs. 265 sigs.

⁴⁴ La consistencia de todos los predicados pensables en el Ser (Dios) ha sido demostrada por Anselmo y por Leibniz.

⁴⁵ Esta *bondad* del Ser no es, desde luego, bondad ética sino axiológica. Aunque el mundo como tal es bueno, las cosas en él pueden y ciertamente deben de ser tanto buenas como malas, pues cualquier cosa que es buena bajo un concepto puede ser mala bajo otro (un mal automóvil es una buena carcacha). La maldad es, pues, la transposición de los conceptos o la incompatibilidad de las cosas que en sí mismas son buenas. El mundo mismo, axiológicamente bueno como es, contiene la máxima variedad de cosas tanto buenas como malas: contiene el máximo de variedad axiológica, el máximo de conceptos tanto realizados como no realizados.

⁴⁶ Esto hace inteligible lo que puede llamarse *axiología perennis*. La ontología del valor de los escolásticos puede expresarse en muchas formas diferentes de sus propios términos metafísicos. Ontológicamente, cualquier cosa es buena en el grado de su perfección; es decir, que cada cosa tiene su propio orden de perfección. Lo bueno de un caballo no es lo mismo que lo bueno del pan, y lo bueno de un caballo de carreras no es lo mismo que lo bueno de un caballo de tiro. En términos modernos, esto puede expresarse como significativo de que la cosa es buena si tiene sus propiedades hacedoras de bien. En términos aristotélicos, significa que la cosa es buena si cumple su propósito. Epistemológicamente hablando, significa que es buena si tiene sus propiedades esenciales. Lógicamente hablando, es buena si

El bien como un trascendental se encuentra, pues, en la cúspide de un orden jerárquico consistente en bienes que son propiedades no-naturales. Cualquier bien no-natural es una subdivisión del Bien trascendental, siendo la propiedad secundaria de cualquier intensión más bien que de la intensión *máxima*. Así como hay una jerarquía de intensiones que dependen de la riqueza de los contenidos intensionales, hay una jerarquía de los predicados secundarios correspondientes, es decir, de la Bondad.⁴⁶

Ahora puede reformularse la doctrina escolástica. Una cosa es perfecta en el grado en que posee un subconjunto más rico del conjunto total de todas las propiedades consistentemente pensables. El subconjunto en cuestión determina la bondad de la cosa. Ésta puede determinarse más exactamente aún con la ayuda de cardinalidades aplicadas al número de propiedades en cuestión.⁴⁷ Si el conjunto total de todas las propiedades consistentemente pensables, es decir, del Ser, tiene la cardinalidad κ_0 —pues la consistencia presupone discursividad que presupone denumerabilidad—, entonces la totalidad de todos los subconjuntos posibles es $2\kappa_0 = \kappa_1$. Ésta sería la totalidad de todos los valores posibles en el mundo.⁴⁸ Una cosa que, en la terminología escolástica, sería valiosa o perfecta en el grado de su participación en la perfección de Dios, sería perfecta en el grado de su participación en la riqueza de las propiedades. El mundo mismo, que tiene el valor Bien, es decir, que tiene las κ_0 propiedades que tiene, tendría el valor total κ_1 . Este valor total, infinitamente más rico que el valor del mundo mismo, o la Bondad, se lo proporciona al mundo la existencia de los seres. La existencia añade, pues, una riqueza infinita al mundo. El mundo, teóricamente, puede existir como un todo con cierto número de propiedades; pero es sólo la existencia de los seres en él lo que añade infinitamente a estas propiedades. Así, pues, mientras el mundo tiene una infinitud de propiedades, la existencia le añade una infinitud superior. Toda cosa existente es un subconjunto del conjunto de propiedades del mundo y, como tal, es un *valor* del mundo.

El bien trascendental puede interpretarse, pues, de dos maneras: o bien como el valor *bondad* del mundo, es decir, la tenencia de todas sus propiedades; o bien como el *valor total* del mundo, es decir, la totalidad de todos los valores (o subconjuntos) tanto del mundo como de los seres que existen en él. El bien trascendental, en otras palabras, puede significar, o bien la posesión de κ_0 o bien la posesión de κ_1 propiedades por parte del mundo.

Por otra parte, como hemos visto, las cosas individuales pueden ser buenas como poseedoras, o bien de un número finito (n), o de un número denumerablemente infinito (κ_0), o de un número no-denumerablemente infinito (κ_1), de propiedades; pueden tener valor sistémico, extrínseco o intrínseco. La relación, pues, entre el bien como una propiedad no-natural y el bien como un trascendental es la siguiente:

(1) Si el Bien como un trascendental significa el *valor* del mundo (κ_0), entonces una cosa sistémicamente buena está relacionada con la bondad del mundo de igual modo que n con κ_0 , una cosa extrínsecamente buena de igual modo que κ_0 con κ_0 , y una cosa intrínsecamente buena de igual modo que κ_1 con κ_0 . Una cosa buena, en otras palabras, puede ser menos buena, igualmente buena o mejor que (la bondad de) el mundo.

cumple la intención de su concepto. Teológicamente, significa la generalización de la noción de la perfección específica en perfección absoluta: la perfección de un ser absoluto que no carece de nada y tiene la abundancia de todas las propiedades.

⁴⁶ Teológicamente, el predicado secundario del Ser puede llamarse Dios. Dios es pues el predicado del valor del Mundo. Cualquier bondad particular es pues, ciertamente, una subdivisión jerárquica de la perfección de Dios, puesto que es la propiedad secundaria de *cualquier* intensión más bien que de la intensión *máxima*.

⁴⁷ Véase Benno Erdmann, *Logik, Berlin*, 1923, caps. 21, 24.

⁴⁸ Véase *La estructura del valor*, loc. cit.

(2) Si el Bien como un trascendental significa el *valor total* del mundo, (κ_1), entonces una cosa sistémicamente buena (n) y una cosa extrínsecamente buena (κ_0) son menos buenas que el mundo, pero una cosa intrínsecamente buena es tan buena como el mundo.

(1) y (2) definen la diferencia *axiológica* entre "el Bien es una cualidad no-natural" y "El Bien es un trascendental." También definen la relación entre el Bien y la justicia, ya que ésta es expresable en una u otra de las cardinalidades mencionadas.

De esta manera una axiología formal puede dar una determinación tan exacta de la naturaleza trascendental de la bondad como puede darla de la justicia. Aunque el autor está en lo correcto cuando dice, refiriéndose a una cita de Leibniz, que nadie podría suscribir hoy las afirmaciones de Leibniz, está en lo correcto sólo *porque la justicia en Leibniz es un concepto categorial y no axiomático*. Si fuera re-definido como un concepto axiomático, entonces las afirmaciones de Leibniz bien podrían suscribirse hoy, a saber: "La justicia es una definición o concepto racional del que pueden extraerse consecuencias seguras, según las leyes inquebrantables de la lógica: del que pueden deducirse evidencias necesarias y demostrables, que no dependen de hechos sino sólo de la razón, como la lógica, la metafísica, la aritmética, la geometría, la dinámica, y también la ciencia jurídica."⁴⁹

El libro de Gómez Robledo, por la claridad de su exposición, la pertinencia de su énfasis, la justeza de su tratamiento de todos los aspectos del problema, su penetrante discernimiento de los requisitos del verdadero derecho y su visión moral es, en mi opinión, una contribución a esta ciencia futura.

ROBERT S. HARTMAN

⁴⁹ Véase pág. 189.