

SANT'ANA, Janice Cláudia Freire. *O Brasil e a Execução de sentença da Corte Interamericana de Direitos Humanos*. In: ANNONI, Danielle (Coord.). *Os novos conceitos do novo direito internacional*. Rio de Janeiro: América Jurídica, 2003.

SILVA, Agostinho Fernandes Dias da. *Direito Processual Internacional: efeitos internacionais da jurisdição brasileira e reconhecimento da jurisdição estrangeira no Brasil*. Rio de Janeiro: Villani, 1971.

TIBIRIÇÁ AMARAL, Sérgio. FAGUNDES VALÉRIO, Alana. *A Lei de Anistia no Brasil: Supremo Tribunal vs. Corte IDH*. In: CANOSA, Eduardo Andrés Velandia. *Derecho Procesal Constitucional*. Colômbia: VC Editores Ltda, 2015. pp. 361-382.

LA TEORÍA DE LA JUSTICIA DE LEIBNIZ

Emilio MÉNDEZ PINTO

Sumario: I. La *characteristica universalis*; II. La justicia y los sistemas filosóficos; III. La noción platónica de la justicia; IV. La noción spinoziana de la libertad; V. La noción kantiana de la libertad; VI. Absolutismo y relativismo en la concepción de la justicia; VII. La teoría de la justicia de Leibniz; VIII. La justicia como concordancia y como proporción; IX. Las proposiciones de la justicia como verdades necesarias; X. ¿Por qué las proposiciones de la justicia no pueden ser necesarias de re?; XI. ¿Por qué las proposiciones de la justicia son necesarias de dicto? XII. Leibniz sobre el punto de vista adecuado para juzgar lo que es justo y lo que no lo es; XIII. La idea de que la sabiduría se dirige al bien.

Leibniz (1646-1716) fue, en palabras de Russell, “uno de los intelectos supremos de todos los tiempos, pero como ser humano no fue admirable”¹. En este trabajo no diré absolutamente nada sobre el segundo aspecto de Leibniz (o, mejor dicho, sobre el segundo aspecto que Russell atribuyó a Leibniz), y sobre el primero diré algo de pasada. Esto último, no obstante, dista de cometer alguna injusticia con Leibniz o con su filosofía. El objetivo que me propongo aquí es exponer —y en algunas ocasiones criticar y ampliar— lo que podría llamarse “la teoría de la justicia de Leibniz”. Pero esta teoría, como cualquier teoría de la justicia (a menos que a la teoría en cuestión pretenda dársele un carácter *exclusivamente* jurídico, moral, o teológico, si es que ello es posible), tiene un fuerte carácter filosófico-político. Y con la obra filosófico-política de Leibniz suceden dos cosas. En primer lugar, es muy breve; en segundo, no entra, por así decirlo, en la categoría de “obras maestras de Leibniz”. Quizá lo segundo sea una consecuencia, al menos indirecta, de lo primero. No desarrollaré esta hipótesis.

De lo que no cabe duda es de que Leibniz fue un genio universal, en el sentido propiamente dicho del concepto. Son consabidas sus muy significativas aportaciones matemáticas y filosóficas. Sobre las primeras, basta con recordar su invento (o su descubrimiento, si somos platónicos) del cálculo infinitesimal², el feliz método que dio

¹ Russell, B., *Historia de la filosofía occidental*, tomo II, Espasa, España, 2010, p. 236.

² La disputa que en su día surgió entre Newton y Leibniz, y también entre ingleses y alemanes, con respecto a la preeminencia del cálculo infinitesimal, hoy en día parece estar zanjada. Actualmente, el consenso es que ambos inventaron (descubrieron, lo que sea) el cálculo infinitesimal de manera independiente.

a éste³, la igualmente feliz notación que le dio y, por último, pero no por ello menos importante, su *characteristica universalis*, que a la larga resultó ser, y no sólo como anécdota histórica o mero derecho de preeminencia, la lógica de la lógica matemática (o simbólica). Sobre las segundas aportaciones de Leibniz, las filosóficas, basta con recordar sus aportaciones a la metafísica (su lógica modal, su monadología, etc.) y a la epistemología (su concepto de *apercepción*, etc.).

Aquí, como ya dije, expondré una teoría de Leibniz que no “encaja” con lo que comúnmente se considera “obras maestras de Leibniz”. Pero este desencaje es engañoso. La teoría de la justicia de Leibniz no encaja con el resto de su obra no por una cuestión metodológica (o epistemológica, ontológica, metafísica), sino por una cuestión de aprecio. (Quizá esta tesis da cierta fuerza a nuestra hipótesis no desarrollada.)

En aras de exponer lo más detalladamente posible la teoría de la justicia de Leibniz, antes de entrar en ella exhibiré tres asuntos complementarios: la *characteristica universalis*, la justicia y los sistemas filosóficos, y las concepciones *absolutista* y *relativista* de la justicia. La exposición de estos tres asuntos será una suerte de introducción a la teoría de la justicia de Leibniz.

I. LA CARACTERÍSTICA UNIVERSALIS

*Muestras de la característica numérica*⁴ (1679) fue el título elegido por Leibniz para su trabajo dedicado a mostrar, entre otras cosas, la diferencia que, en cualquier argumento (lo que hoy llamaríamos *proposición*), existe entre forma y contenido. La inclusión de esta parte de la obra leibniziana en este trabajo tiene el propósito de mostrar (o al menos de insinuar) la lógica de la lógica argumentativa de Leibniz.

Partiendo de la lógica silogística, Leibniz exhibió argumentos con conclusiones correctas en cuanto a su contenido que, no obstante, no pueden aplicarse a *todos* los otros ejemplos de la misma forma.

Un caso de esto es:

Todo triángulo es trilateral.
Algún triángulo no es equilátero.
Por lo tanto, algún equilátero no es trilateral.

Este argumento tiene la forma

Todo A es B.
Algún A no es C.
Por lo tanto, algún C no es B.

³ Tan feliz que, según algunos historiadores de las matemáticas, la insistencia nacionalista de los ingleses por seguir el método newtoniano en lugar del método leibniziano hizo que las matemáticas inglesas se rezagaran con respecto a las matemáticas alemanas (y con respecto a otros lugares donde se siguió el método de Leibniz) por varias décadas.

⁴ Leibniz, G. W., *Philosophical Essays*, Hackett Publishing Company, Indianápolis, 1989, pp. 10-18.

Pero, bajo la misma forma, existen ejemplos incorrectos en cuanto al contenido de su conclusión:

Todo metal es mineral.
Algún metal no es oro.
Por lo tanto, algún oro no es mineral.

Con estos ejemplos, Leibniz pretendió mostrar que puede existir una separación significativa entre los cálculos que tratan *contenidos* y los cálculos *formales*.

II. LA JUSTICIA Y LOS SISTEMAS FILOSÓFICOS

Podríamos decir que una investigación filosófica es sistemática “si se pretende que desemboque en una teoría articulada, tal como está constituida por cualquiera de los grandes ‘sistemas’ filosóficos avanzados en el pasado por filósofos como Spinoza o Kant. En otro sentido, una investigación filosófica es sistemática si procede en concordancia con métodos de investigación generalmente aceptados y en general sus resultados son aceptados o rechazados de acuerdo con criterios comúnmente admitidos”⁵. Esta definición de “investigación filosófica sistemática” la ofreció Dummett en su artículo *Can Analytical Philosophy Be Systematic, and Ought It to Be?*, en el que sostiene (respondiendo así afirmativamente a la pregunta del título) que, ya que la filosofía analítica es la filosofía que admite, siguiendo a Frege, que el fundamento de toda la disciplina es la filosofía del lenguaje, “no sólo el estudio filosófico sistemático del lenguaje es factible, sino que es una tarea urgente”⁶.

Lo que dice Dummett sobre una investigación filosófica sistemática puede fácilmente dividirse en dos partes: lo que se *pretende* que sea una investigación filosófica sistemática, por un lado, y lo que *es*, por el otro. Creo que, con respecto a la primera parte, Dummett no ofrece nada parecido a una definición, sino en cualquier caso a una descripción (quizá este haya sido el propósito genuino de Dummett). Con respecto a la segunda parte, que sí puede tomarse como una definición, creo que la definición de Dummett de “investigación filosófica sistemática” está lejos de ser idónea. En particular, porque no es exhaustiva. Deja fuera, por ejemplo, al sistema filosófico hegeliano, sobre el que *muy difícilmente* podría decirse que “procede en concordancia con métodos de investigación generalmente aceptados y en general sus resultados son aceptados o rechazados de acuerdo con criterios comúnmente admitidos”. (A la definición de Dummett también podría imputársele que es, paradójicamente, demasiado genérica. De nuevo, tampoco desarrollaré esta hipótesis.)

⁵ Tomasini Bassols, A., “Filosofía y sistematicidad”, en Benítez, L. y Robles, J. A. (compiladores), *Filosofía y sistema*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1992, p. 86.

⁶ *Ib.*, p. 85.

Dejando fuera la opción de la definición de Dummett, diremos, de manera ingenua, que un sistema filosófico (o una investigación filosófica sistemática) es aquel que, de manera *consistente* (es decir, *según los propios criterios del sistema*), articula aspectos ontológicos, metafísicos, epistemológicos, morales, etc. Con respecto a esta definición, hay que decir tres cosas.

En primer lugar, bien puede haber (y, en realidad, los hay) sistemas filosóficos inconsistentes *entre sí*, pero ello no significa que éstos, los que *realmente* lo son, sean auto-inconsistentes. En efecto, un sistema filosófico *A* probablemente será inconsistente con un sistema filosófico *B* (pensemos, en términos metafísicos o de lógica modal, en el sistema filosófico de Spinoza en comparación con el de Kripke), pero, si hablamos de un sistema filosófico propiamente dicho, el sistema *A* (o el *B*) no será auto-inconsistente.

En segundo lugar, es claro que las diferencias *ontológicas* entre cualesquiera sistemas filosóficos serán de *grado*, pero no de *clase* (habida cuenta de que todos los sistemas filosóficos —desde el que sostiene que *ser es ser percibido*⁷ hasta el que sostiene que *ser es ser el valor de una variable*⁸— comparten el mismo mundo).

En tercer lugar, y un poco restando valor al primer punto, la *consistencia interna* de un sistema filosófico, en última instancia, puede significar muy poco: un sistema filosófico auto-consistente puede perfectamente ser (y los ejemplos sobran) incoherente con determinados principios científicos.

Ignoro cuál sea, si es que lo hay, el sistema filosófico plenamente concordante con el mundo externo.

Ahora bien, ¿qué hay que decir sobre la relación entre la noción de *justicia* y la noción de *sistemas filosóficos*? Si un sistema filosófico es, según lo que dijimos arriba, aquel que articula coherente o consistentemente diversos aspectos ontológicos, metafísicos, epistemológicos, morales, etc., es claro que entre estos aspectos también entrarán aspectos *filosófico-políticos*, es decir, los relativos a la función del Estado en la vida de los hombres, del buen gobierno, de la propiedad, de la libertad, de la *justicia*, etc. Esto puede ejemplificarse con un buen número de sistemas filosóficos. Para nuestros propósitos, basta con recurrir a tres: el de Platón, el de Spinoza, y el de Kant.

III. LA NOCIÓN PLATÓNICA DE LA JUSTICIA

La noción platónica de la *justicia* tiene un origen casi inmediato en la noción presocrática de la justicia: justo es que cada cosa *del Universo* ocupe el lugar que le corresponde. He resaltado “del Universo” porque los presocráticos nunca desarrollaron una teoría del valor; su justicia era, por así decirlo, una justicia cosmológica. (Un ejemplo paradigmático

⁷ Berkeley, G., *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, Alianza Editorial, España, 1992, pp. 54-157.

⁸ Quine, W. V. O., *From a Logical Point of View. Nine Logico-Philosophical Essays*, Harvard University Press, Estados Unidos, 1980, pp. 1-19.

de esta concepción se encuentra en la filosofía de Empédocles.) Platón, influido por esta noción, ideó un Estado (una utopía, para algunos)⁹ fuertemente jerarquizado e inmóvil, en el que, en efecto, cada elemento (el filósofo-rey, los guardianes, los comerciantes) ocupa el lugar que debe corresponderle según Platón, y cualquier desajuste no es sólo nocivo, sino fatal para la supervivencia —y para el mismísimo propósito— del Estado. Pero la noción platónica de la justicia es plenamente coherente tanto con su metafísica como con su epistemología (que son coherentes entre sí): el filósofo-rey, por ejemplo, ocupa el lugar que le corresponde, que es el más alto de todos, porque es quien está, comparativamente, más cerca del mundo de las ideas y más lejos del mundo de las apariencias. Al tener esta relación particular con estos dos mundos, está más cerca de la idea del *Bien*¹⁰ que cualquier otro, y por tanto es quien debe gobernar sobre cualquier otro.

IV. LA NOCIÓN SPINOZIANA DE LA LIBERTAD

La noción spinoziana de la libertad está muy lejos de poder identificarse con las dos concepciones de libertad que, al menos desde que Isaiah Berlin las formulara explícitamente (aunque dichas concepciones ya están respectivamente implícitas en las filosofías políticas de Locke y de Rousseau, y Constant ya las había identificado plenamente antes de Berlin), han dominado el discurso filosófico-político: la libertad negativa (aquella libertad *de hacer algo*) y la libertad positiva (aquella libertad *para hacer algo*). Y está muy lejos de poder identificarse con cualquiera de estas dos concepciones de libertad —que Berlin, en mi opinión, llama equivocadamente “conceptos”¹¹— porque sus respectivas asunciones *metafísicas* son incompatibles. La libertad cuasi-estoica en la filosofía de Spinoza se explica, fundamentalmente, por la razón metafísica de que la libertad (tanto en su versión negativa como positiva) es una mera ilusión: todo lo que nos acontece, así como todo lo que hacemos que acontezca, está *necesariamente*, en el sentido modal, metafísico, del término, determinado. En la metafísica spinoziana, no hay lugar para la *contingencia*: si

⁹ De acuerdo con Forst, las utopías (al menos, las políticas) siempre tienen un importante rasgo de ironía: “la postura de quien no se siente *en casa ni aquí ni allá*, pero que a pesar de ello no se aleja, resignado, del escenario de lo político”. Forst considera a *La República* de Platón como el comienzo de la historia de las utopías. Pero, en mi opinión, *La República* no puede ser una utopía en el sentido de Forst, porque en dicha obra no hay rasgos, ni siquiera ocultos, de ironía (como sí pueden encontrarse, por ejemplo, en las obras de Moro o de Campanella). (Además, claro está, de que *La República* no puede ser una utopía por otras varias razones más.) Véase Forst, R., *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política*, Katz Editores, España, 2014, pp. 201-202, 204-205.

¹⁰ En *La República*, el principio supremo es la Idea del Bien. En las doctrinas platónicas no escritas (reservadas al ámbito de la oralidad, i. e., de las lecciones de Platón), el principio supremo es la Idea del Uno. Véase Antiseri, D. y Reale, G., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, tomo I, Ed. Herder, España, 1988, p. 131.

¹¹ En realidad, son dos *concepciones*, y no dos *conceptos*, de libertad, porque el *concepto* de libertad es el mismo en ambos casos.

a es un acontecimiento cualquiera (pasado, presente, o futuro), *no-a* (pasado, presente, o futuro) es un acontecimiento metafísicamente *imposible*¹².

¿En qué consiste, pues, la libertad para Spinoza? Justamente en aceptar, al modo estoico, la inevitabilidad metafísica de los acontecimientos, y a vivir en consecuencia. (De esta doctrina se sigue, por ejemplo, que el odio es irracional, habida cuenta de que, ante un agravio, aquel que agravia no pudo, metafísicamente, haberse comportado de otra manera.)

V. LA NOCIÓN KANTIANA DE LA LIBERTAD

La filosofía kantiana puede dividirse, *grosso modo*, en dos grandes partes: por un lado, la crítica¹³ de la razón pura; por el otro, la crítica de la razón práctica. La parte relativa a la crítica de la razón pura se refiere a lo que nos es posible conocer mediante la compleja conjunción de nuestra experiencia sensible, nuestras intuiciones sensibles *a priori* (el espacio y el tiempo), y nuestras categorías o esquemas conceptuales. La parte relativa a la crítica de la razón práctica, por su parte, se refiere a cómo debemos actuar.

De los tres imperativos categóricos kantianos (leyes morales que no dependen de su contenido, sino de su forma), aquí sólo nos interesa uno, a saber, aquel que establece lo siguiente: "Actúa de modo que la máxima de tu voluntad tenga siempre validez, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal"¹⁴. (Otra forma de decir lo anterior es *que todo acto individual sea propenso a ser considerado como acto normativo universal*.) Ahora bien, ¿qué relación tiene este imperativo categórico con la noción (kantiana) de *libertad*? Para Kant, el problema de la libertad (junto con el de la inmortalidad del alma y el de la existencia de Dios) pertenece al mundo *nouménico*, y no al mundo *fenoménico*. En una palabra: si quisiéramos resolver el problema de la libertad (es decir, el problema de si *genuinamente* somos libres o no lo somos) mediante los instrumentos de la razón *pura*, llegaríamos a una *antinomía* en el sentido kantiano del término, esto es, llegaríamos a una situación teórica en la que tanto la respuesta "somos libres" como la respuesta "no somos libres" serían igualmente válidas.

¿Cómo resuelve Kant esta encrucijada? Sosteniendo que a la libertad (y también a los otros dos problemas del mundo *nouménico*) se llega mediante la razón práctica. Adqui-

¹² Esto porque, siguiendo la teoría modal de Leibniz, por ejemplo, un acontecimiento metafísicamente *necesario* (como lo es todo acontecimiento en la metafísica de Spinoza) es aquel cuyo contrario es metafísicamente *imposible*. Esto puede mostrarse (o, en cualquier caso, explicarse) mediante otras teorías modales (la de Aristóteles, la de Ramsey, la de D. K. Lewis, la de Stalnaker, la de Burgess, etc.).

¹³ Según el propio sentido kantiano de "crítica", a saber, como aquello que exhibe, simultáneamente, los límites y las posibilidades de algo (para nuestros casos genéricos, de la razón pura y de la razón práctica).

¹⁴ Antiseri, D. y Reale, G., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, tomo II, Ed. Herder, España, 1988, pp. 764-765.

rimos consciencia de nuestra libertad a partir del imperativo categórico *par excellence* de la razón práctica de que todo acto individual sea propenso a ser considerado como acto normativo universal. Esto es, dicho imperativo, en la medida en la que ordena en función del *deber*, y no en función del *querer* o del *poder*, me ordena la libertad. A este respecto, Antiseri y Reale dicen que:

[C]onocemos primero la ley moral (el deber) en cuanto "hecho de la razón" y después inferimos de ella la libertad, como su fundamento y su condición. Para ofrecer un ejemplo particularmente elocuente, si un tirano —amenazándote— te obliga a dar un testimonio falso en contra de un inocente, puede muy bien suceder que por temor cedas y digas una falsedad; después tendrás remordimiento por ello. Esto significa que comprendes muy bien que debías decir la verdad, aunque no lo hayas hecho. Y si debías decir la verdad, entonces también podías (aunque hayas hecho lo contrario). El remordimiento indica precisamente que debías, y por lo tanto podías. El pensamiento kantiano al respecto puede resumirse así: "debes, en consecuencia, puedes" (y no a la inversa)¹⁵.

Si con los casos de Platón y de Spinoza resultó (espero) clara la interconexión, por así decirlo, entre sus respectivas posturas metafísicas, epistemológicas, morales, filosófico-políticas, etc., con el caso de Kant tales interconexiones son igualmente claras (aunque no por ello igualmente explícitas).

Para el caso de la teoría de la justicia de Leibniz, su interconexión con otros aspectos de su sistema filosófico es, en mi opinión, suficientemente clara y explícita. Pero, antes de pasar a dicha teoría, he de hablar del último tema introductorio.

VI. ABSOLUTISMO Y RELATIVISMO EN LA CONCEPCIÓN DE LA JUSTICIA

Establezcamos, antes que nada, una distinción entre *relativismo moral* y *relativismo epistemológico*. (La distinción, en mi opinión, no puede hacerse suficientemente nítida, porque no creo que exista una distinción *suficientemente nítida* entre la teoría del valor y la teoría del conocimiento.) Por relativismo *en general*, esto es, válido tanto para la versión moral como epistemológica, entenderemos, siguiendo a Protágoras, la tesis de que "El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en aquello que son, y de las que no son en aquello que no son"¹⁶. Por relativismo moral entenderemos, siguiendo a Harman, la tesis de que "la moralidad surge cuando un grupo de personas establecen un acuerdo implícito o llegan a un entendimiento tácito de las relaciones que hay entre ellas"¹⁷. Por relativismo epistemológico entenderemos la tesis de que, habida cuenta de

¹⁵ *Ib.*, pp. 766-767.

¹⁶ Antiseri, D. y Reale, G., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, tomo I, Ed. Herder, España, 1988, p. 78.

¹⁷ Harman, G., "Una defensa del relativismo moral", en *Cuadernos de Crítica*, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, no. 58, 2015, p. 5.

que fuera de la lógica y las matemáticas puras no hay ningún conocimiento certero¹⁸, sino sólo aproximadamente verdadero (y aproximadamente justificado), todo conocimiento está, en cuanto a su verdad, a la par de cualquier otro conocimiento. (Esta es la versión más radical del relativismo epistemológico. Las ciencias empíricas —tanto las naturales como las sociales— son *relativamente* relativistas, esto es, parten de la premisa de que, si bien en sus áreas no hay conocimiento certero, hay no obstante conocimiento objetivo y verdadero. La versión más radical del relativismo epistemológico, en cambio, es *absolutamente* relativista, esto es, si no hay estándares de certeza, tampoco hay estándares de objetividad y verdad.)

El relativismo epistemológico es fácilmente refutable (en realidad, no hay que recurrir a otra cosa que al mismísimo principio del relativismo epistemológico para refutarlo, lo que hace que éste se autorrefute). En *Dos concepciones de la racionalidad*, Putnam dijo, a este respecto, que

Es un tópico entre los filósofos que el relativismo (total [lo que aquí hemos llamado *absolutista*]) es inconsistente. Después de todo, ¿no es *obviamente* contradictorio *mantener* un punto de vista mientras se mantiene al mismo tiempo que *ningún* punto de vista es correcto, ni está más justificado que cualquier otro? [...] Si cualquier punto de vista es tan bueno como cualquier otro, ¿por qué no puede ser *el punto de vista que afirma que el relativismo es falso* un punto de vista tan bueno como cualquier otro? [...] Lo importante es darse cuenta de que si todo es relativo, lo relativo también es relativo¹⁹.

Con respecto al relativismo moral, su refutación (o su auto-refutación, si existiese) no es tan directa ni, mucho menos, tan sencilla. Esto porque, aquí, existe una distinción entre “juicios internos” y “juicios externos”²⁰. Denotemos con JI al conjunto de los juicios internos, y con JE al conjunto de los juicios externos, siendo *x* cualquier persona e *y* cualquier institución. Entonces, son miembros de JI los juicios:

1. *x/y* debía haberse comportado de cierta manera.
2. *x/y* no debía haberse comportado de cierta manera.
3. Estuvo bien el que *x/y* haya actuado de esa forma.
4. Estuvo mal el que *x/y* haya actuado de esa forma.

Los juicios 1, 2, 3, 4 tienen una cosa en común: se refieren a ciertos estándares de comportamiento (los juicios 1 y 2) o de actuación (los juicios 3 y 4).

Ahora consideremos los siguientes juicios, que son miembros del conjunto JE:

5. *x/y* es malvado.
6. *x/y* es injusto.

A diferencia de los juicios pertenecientes a JI, los juicios pertenecientes a JE carecen, *prima facie*, de cualesquiera estándares de comportamiento o de actuación. Si *x/y* es

malvado, su malignidad no puede relativizarse; si *x/y* es injusto, su injusticia no puede relativizarse: *x/y* es malvado, sin más ni menos; *x/y* es injusto, sin más ni menos. Esta importante diferencia se hace más clara a partir del siguiente ejemplo (tomado, como muchos ejemplos de la filosofía contemporánea, de la ciencia ficción):

[U]nos seres inteligentes del espacio exterior aterrizan en la Tierra; se trata de seres que no tienen ninguna preocupación por la vida y la felicidad de los humanos. Para ellos no tiene ninguna importancia que cierto curso de acción suyo pueda herir a alguno de nosotros; este hecho por sí mismo no les da razón para que eviten llevar a cabo dicha acción. En tal caso sería extraño decir que, aun así, estos seres deben evitar herirnos o que estaría mal que nos atacaran. Naturalmente querremos oponer resistencia si hacen tales cosas y los juzgaremos negativamente, pero juzgaremos que son enemigos terribles a los que hay que repeler e incluso destruir y *no que no deberían actuar como lo hacen*²¹.

Para este caso (suponiendo que *x/y* se refiere a los seres inteligentes del espacio exterior, y que el comportamiento y/o la acción de *x/y* que estamos considerando se refiere al comportamiento y/o a la acción de herirnos o matarnos), serían válidos los juicios 5 y 6, pero no así los juicios 2 y 4. Si no tuviésemos ningún aprecio por nuestra vida, por nuestro bienestar físico, etc., ni por el de nadie más *excepto por el de estos invasores alienígenas*, es claro que, por ejemplo, 5 se convertiría, por así decirlo, en “*x/y* es benévolo” y 6 en “*x/y* es justo”. Bajo esta nueva hipótesis, el juicio 3 resultaría válido, pero no por nuestra hipotética condición, ya que, también bajo nuestra condición normal (aquella en la que apreciamos nuestra vida, nuestro bienestar físico, etc.), 3 es válido para juzgar el comportamiento de los invasores alienígenas.

La tesis de Harman es, pues, que “los juicios morales —o, mejor dicho, una clase importante de éstos— tienen sentido sólo con relación y en referencia a algún acuerdo o entendimiento”²². ¿Qué decir con respecto a la justicia? ¿Entra en esta “clase importante” de juicios morales? Mi respuesta es que, asumiendo que los juicios relativos a lo justo y a lo injusto sean, siguiendo a Harman, juicios morales, dichos juicios *no pertenecen* a esta “clase importante” de juicios morales; esto es, no es verdad que los juicios relativos a lo justo y a lo injusto tengan sentido sólo con relación y en referencia a algún acuerdo o entendimiento²³.

Si existen tanto el relativismo moral como el epistemológico, también existen lo que aquí llamaremos “absolutismo moral” y “absolutismo epistemológico”. Para los propósitos de este ensayo, no nos interesa el segundo tipo, así que lo dejaremos de lado. Digamos, entonces, que, según el absolutismo moral, los juicios morales tienen sentido *inde-*

¹⁸ Y esto, para la escuela filosófico-matemática del intuicionismo, es ello mismo incierto.

¹⁹ Putnam, H., *Razón, verdad e historia*, Ed. Tecnos, España, 2006, pp. 124-125.

²⁰ Esta distinción es de Harman. También son de Harman los ejemplos aquí considerados. Véase Harman, G., “Una defensa del relativismo moral”, en *Cuadernos de Crítica*, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, no. 58, 2015, p. 6.

²¹ *Ib.*, p. 7. Las cursivas son mías.

²² *Ib.*, p. 5.

²³ Una postura opuesta es la de Forst, para quien, análogamente a como para Rawls (mejor dicho, para el primer Rawls, el Rawls anterior al de las obras *Liberalismo político* y *El derecho de gentes*) la justicia es la justicia *como imparcialidad*, la justicia es la justicia *como justificación*. Véase Forst, R., *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política*, Katz Editores, España, 2014.

pendientemente de su relación y de su referencia con algún acuerdo o entendimiento²⁴. Si *j* es cualquier juicio moral, *j* será, bajo el absolutismo moral, absolutamente válido (ya sea en la forma de aprobación o de desaprobación) independientemente de cualesquiera acuerdos o entendimientos que pueda haber con respecto a él.

Definiendo así al absolutismo moral, en lo que sigue se verá que la concepción leibniziana de la justicia es, en un sentido importante, absolutista. Dejo al lector que juzgue tanto los méritos de esta equivalencia como, si es que hay tal, los méritos de una concepción absolutista de la justicia.

VII. LA TEORÍA DE LA JUSTICIA DE LEIBNIZ

La teoría de la justicia de Leibniz, que aquí asumiremos como absolutista, tiene su contraparte relativista en la doctrina de la justicia de Trasímaco: *justo es lo que conviene o place al más fuerte*. Si esto es lo justo, entonces lo injusto es lo que *no conviene o no place al más fuerte*. Con estas definiciones hay dos problemas más o menos relacionados entre sí: uno, relativo a la razón de ser de la justicia; el otro al uso lingüístico común de las palabras “justo” e “injusto”.

El primer problema, que es esencialmente metafísico, se refiere a lo siguiente: ¿es la justicia algo arbitrario o, por el contrario, tiene su razón de ser “en las verdades necesarias y eternas de la naturaleza de las cosas, como los números y las relaciones”²⁵? Para resolver (o, al menos, responder a) esta cuestión, Leibniz recurre a una analogía teológica. Si, asumamos, todo aquello que Dios quiere es justo²⁶, ¿ello es justo porque Dios lo quiere o Dios lo quiere porque ello mismo es justo? Si respondiéramos afirmativamente a la primera parte de la pregunta, no sólo estaríamos ante el lema de un tirano —en este caso, de un tirano divino— sino que, a la vez, estaríamos sosteniendo que la justicia es algo arbitrario, sujeto a la conveniencia o al placer del más fuerte (para el caso del ejemplo, del *más fuerte de todos*). Si, por el contrario, respondiéramos afirmativamente a la segunda parte de la pregunta, estaremos sosteniendo que el sentido de la justicia, al consistir ésta en una cierta concordancia y proporción, “puede fijarse independientemente de que haya alguien que la realice, o frente a quien se realice, así como las relaciones de los números

²⁴ Es importante señalar que esta postura *no es equivalente* a la postura que sostiene que hay juicios morales objetivos y verdaderos. Para ejemplos de esta última postura véase Nagel, T., *La posibilidad del altruismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004; Putnam, H., *Ética sin ontología*, Alpha Decay, España, 2013; Dworkin, R., *Justicia para erizos*, Fondo de Cultura Económica, México, 2014.

²⁵ Leibniz, G. W., “Tres ensayos: El derecho y la equidad. La justicia. La sabiduría”, en *Cuadernos*, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía, no. 7, 2009, p. 9.

²⁶ Para este argumento, hay que asumir previamente la existencia de Dios. Leibniz añade que todo aquello que Dios quiere, además de justo, también es bueno. Para nuestros propósitos actuales, no nos ocuparemos de la bondad de los actos de Dios. Más adelante diré algo sobre el papel de la bondad en la teoría de Leibniz.

permanecerían verdaderas, aun cuando no existiese ningún sujeto capaz de contar, ni hubiese objetos susceptibles de ser contados”²⁷.

El segundo problema, el relativo al uso en el lenguaje de las palabras “justo” e “injusto”, se refiere a que, respondiendo afirmativamente a la primera parte de nuestra pregunta, se estaría ignorando lo que quiere decirse cuando se habla de la justicia. En palabras de Leibniz:

Esto equivaldría en el fondo a aniquilarla [a la justicia], dejando en pie sólo su nombre, que es lo que realmente hacen los que le dan carácter arbitrario al hacerla depender del parecer de un juez o un poderoso, de manera que la misma acción puede ser llamada, tratándose de jueces diferentes, justa unas veces e injusta otras²⁸.

Toda vez que se ha establecido lo anterior, en lo que sigue presentaré y ampliaré dos temas fundamentales para la teoría de la justicia de Leibniz, a saber, la idea de la justicia como concordancia y como proporción, y la tesis de que las proposiciones de la justicia son verdades necesarias. Posteriormente, expondré *críticamente* otros dos temas de su teoría, a saber, lo que para Leibniz es el punto de vista adecuado para juzgar lo que es justo y lo que no lo es, y la idea de que la sabiduría se dirige al bien.

VIII. LA JUSTICIA COMO CONCORDANCIA Y COMO PROPORCIÓN

¿En qué sentido puede decirse que la justicia consiste en una cierta concordancia y proporción? En su brevísimo escrito *El derecho y la equidad*, Leibniz ofrece algunas pistas *metodológicas* para este fin:

[C]omo la doctrina del derecho es una ciencia, el fundamento de la ciencia la demostración y el principio de la demostración la definición, se sigue de aquí que hay que definir ante todo las palabras “derecho”, “justo”, “justicia”, es decir, que debemos dar expresión a las ideas claras, de acuerdo con las que —incluso sin saberlo— solemos medir la verdad de nuestras afirmaciones y la corrección del uso lingüístico.

El método de la investigación consistirá en reunir los más importantes y notables ejemplos del uso verbal y pensar en algo que sea común, tanto a ellos como a los casos restantes. Pues así como sobre la base de la inducción, es decir, sobre la base de una comparación de experiencias, formulamos una hipótesis, de modo análogo, por comparación de múltiples juicios establecemos una definición, ya que, en ambas ocasiones, nos servimos de los casos más sobresalientes, que hemos investigado de antemano, como expresión comprensiva de los demás, no analizados todavía²⁹.

²⁷ Leibniz, G. W., “Tres ensayos: El derecho y la equidad. La justicia. La sabiduría”, en *Cuadernos*, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía, no. 7, 2009, p. 7.

²⁸ *Ib.*, p. 12.

²⁹ *Ib.*, p. 8.

Aquí, para “medir la verdad de nuestras afirmaciones y la corrección del uso lingüístico” con respecto a las nociones de lo justo, lo injusto, la justicia, y la injusticia, seguiremos este método leibniziano (aunque no al pie de la letra). Para lo que sigue, entonces, pretenderé que lo que digo es verdadero y es conforme al correcto (habitual) uso lingüístico.

Convengamos en que 1) dar trato *igual a iguales* es *justo*; que 2) dar trato *desigual a desiguales* es *justo*; que 3) dar trato *igual a desiguales* es *injusto*, y que 4) dar trato *desigual a iguales* es *injusto*. Estas convenciones (que, no obstante, no son arbitrarias) son fáciles de ejemplificar, tanto mediante ejemplos abstractos como mediante ejemplos concretos.

Para los ejemplos abstractos, introduzcamos tres variables: el *mérito*, la *necesidad*, y la *capacidad*. Como se verá a continuación, la introducción de *cualquiera* de estas tres variables no altera el sentido de las proposiciones 1, 2, 3, y 4. Así, es igualmente verdadero que:

1') Dar trato igual a iguales en cuanto a mérito es justo; 1'') Dar trato igual a iguales en cuanto a necesidad es justo; 1''') Dar trato igual a iguales en cuanto a capacidad es justo; 2') Dar trato desigual a desiguales en cuanto a mérito es justo; 2'') Dar trato desigual a desiguales en cuanto a necesidad es justo; 2''') Dar trato desigual a desiguales en cuanto a capacidad es justo; 3') Dar trato igual a desiguales en cuanto a mérito es injusto; 3'') Dar trato igual a desiguales en cuanto a necesidad es injusto; 3''') Dar trato igual a desiguales en cuanto a capacidad es injusto; 4') Dar trato desigual a iguales en cuanto a mérito es injusto; 4'') Dar trato desigual a iguales en cuanto a necesidad es injusto; 4''') Dar trato desigual a iguales en cuanto a capacidad es injusto.

Un ejemplo concreto de 4' es el caso de n estudiantes ($n \geq 2$) a los que, habiendo tenido en un examen exactamente el mismo puntaje, obtuvieran calificaciones distintas (i. e., desiguales). Un ejemplo concreto de 2' es el caso de n estudiantes ($n \geq 2$) a los que, habiendo tenido en un examen puntajes distintos (i. e., desiguales), obtuvieran calificaciones distintas. Un ejemplo concreto de 1' es el caso de n estudiantes ($n \geq 2$) a los que, habiendo tenido exactamente el mismo puntaje, obtuvieran las mismas calificaciones (i. e., calificaciones iguales). Un ejemplo concreto de 3' es el caso de n estudiantes ($n \geq 2$) a los que, habiendo obtenido en un examen puntajes distintos, obtuvieran todos la misma calificación³⁰. Etcétera.

Si quisiéramos hacer más claras (al menos, visualmente) estas proposiciones, a algunos de sus elementos podríamos adjuntarles los signos “+” y “-”, que aquí tomaremos como *signos indefinidos*. (Éstos no sólo están indefinidos *denotativamente*, sino también *connotativamente*: el signo “+” no hace que el elemento (la palabra) al que se le adjunta tenga una connotación *positiva*, y el signo “-” no hace que el elemento (la palabra) al que se le adjunta tenga una connotación *negativa*.) Entonces, podemos establecer que:

1') Dar trato igual (+) a iguales (+) en cuanto a mérito es justo (+); 1'') Dar trato igual (+) a iguales (+) en cuanto a necesidad es justo (+); 1''') Dar trato igual (+) a iguales (+) en cuanto a capacidad es justo (+); 2') Dar trato desigual (-) a desiguales (-) en cuanto a mérito es justo (+);

2'') Dar trato desigual (-) a desiguales (-) en cuanto a necesidad es justo (+); 2''') Dar trato desigual (-) a desiguales (-) en cuanto a capacidad es justo (+); 3') Dar trato igual (+) a desiguales (-) en cuanto a mérito es injusto (-); 3'') Dar trato igual (+) a desiguales (-) en cuanto a necesidad es injusto (-); 3''') Dar trato igual (+) a desiguales (-) en cuanto a capacidad es injusto (-); 4') Dar trato desigual (-) a iguales (+) en cuanto a mérito es injusto (-); 4'') Dar trato desigual (-) a iguales (+) en cuanto a necesidad es injusto (-); 4''') Dar trato desigual (-) a iguales (+) en cuanto a capacidad es injusto (-).

El signo “-” no tiene connotación negativa por dos razones. En primer lugar, porque podríamos haber expuesto exactamente lo mismo con los signos cambiados; en segundo lugar, porque, por ejemplo, hay tratos desiguales (con el signo “-”) sobre desiguales (con el signo “-”) que resultan en acciones justas.

Podemos hacer que las relaciones anteriores sean más complejas y que, no obstante, conserven su validez. Así, por ejemplo, podríamos decir que un trato *igual* puede resultar justo siempre que sea entre iguales en cuanto a igualdad y no entre iguales en cuanto a desigualdad, que un trato *desigual* puede resultar justo siempre que sea entre iguales en cuanto a desigualdad y no entre desiguales en cuanto a desigualdad, etcétera. Ahora, ya estamos en condiciones de definir, según el método leibniziano, la “justicia” y la “injusticia”.

Diremos que la justicia es la *disposición (activa o pasiva) de dar a cada cual lo que le corresponde o la indisposición de dar a cada cual lo que no le corresponde*; por su parte, la injusticia es la *disposición (activa o pasiva) de dar a cada cual lo que no le corresponde o la indisposición de dar a cada cual lo que le corresponde*.

Con “disposición activa” me refiero a la disposición que, mediante una acción, transforma o produce un estado de cosas. Con “disposición pasiva” me refiero a la disposición que, mediante una omisión, no transforma ni produce un estado de cosas. Es claro que puede haber disposiciones *activas* que produzcan estados de cosas tanto justos como injustos, así como disposiciones *pasivas* que mantengan o conserven estados de cosas tanto justos como injustos.

IX. LAS PROPOSICIONES DE LA JUSTICIA COMO VERDADES NECESARIAS

A fin de que las proposiciones de la justicia puedan ser genuinamente verdades necesarias, es fundamental decir que nos estamos refiriendo, estrictamente, a una necesidad *de dicto* (o, si se quiere, a una necesidad *formal*), y no a una necesidad *de re* (o, si se quiere, a una necesidad *material* o *metafísica*). La distinción entre estos dos tipos de necesidad se debe, al menos en cuanto a su primera exposición más o menos detallada en la historia de la filosofía, a Locke. Los defensores de la necesidad *de dicto*, como lo fue el propio Locke, sostienen que las cosas no poseen esencias —à la Aristóteles o à la Leibniz— sino que las esencias son meramente ideas abstractas a las que se han anexo

³⁰ Para la validez de estos ejemplos concretos, es claro que hay que asumir varias cosas (como la honestidad de los estudiantes).

distintos nombres generales³¹. Los defensores de la necesidad *de re*, en cambio, sostienen que las cosas poseen esencias individuales independientemente de la manera como son designadas³² e incluso conocidas³³.

X. ¿POR QUÉ LAS PROPOSICIONES DE LA JUSTICIA NO PUEDEN SER NECESARIAS DE RE?

El problema de una esencia real de la justicia lo podemos plantear como sigue. Si la justicia tuviese una esencia real, entonces ninguna proposición meramente descriptiva de cualesquiera acciones, intenciones, disposiciones, etc., encaminadas a obrar justamente bastaría para determinar qué es la justicia. Supongamos que *c* denota una clase natural, y que esta clase natural posee una esencia real. Ahora supongamos que existe un individuo que aparentemente, *macroscópicamente*, pertenece a *c*. Esta condición (es decir, la de aparente y macroscópicamente asemejarse a los individuos que realmente pertenecen a *c*) no basta para que tal individuo pertenezca a *c*, porque perfectamente pueden existir individuos que, a pesar de esta condición, no posean la esencia real que es la que determina que *necesariamente* (en el sentido *de re*) pertenezcan a esta clase *c*.

Creo que para el caso de la justicia, de la *noción* de la justicia, la situación es fundamentalmente distinta. Existen casos aparente y macroscópicamente³⁴ justos que, no obstante, *son justos*, debido al carácter nominal que tiene la noción de "justicia". Para aclarar esta cuestión, me gustaría recurrir al siguiente experimento mental.

Supongamos (no tenemos que hacer mucho uso de nuestra imaginación para lo que sigue) que existe un régimen *absolutamente* tiránico en el que, en aras de la brevedad (el lector puede imaginar cualquier condición particular o adicional), aquellos que cumplen los preceptos legales establecidos por tal régimen pueden vivir una vida discreta, medianamente tranquila, mientras que aquellos que incumplen los preceptos legales establecidos se enfrentan a una pena de muerte precedida por diversas sesiones de tortura y seguida por el mismo destino para cada uno de los conocidos (familiares o no) del condenado. Supongamos, además, que tales preceptos legales son completamente absurdos.

Pues bien, sostengo que, atribuyendo a la noción de justicia las propiedades que le hemos dado, las prácticas de este régimen serán justas. En efecto, si damos por cierto que este régimen castigará con penas inhumanas a quienes incumplan con sus preceptos legales (por más absurdos que sean), y que permitirá vivir una vida discreta y tranquila a

³¹ Véase Locke, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Ed. Porrúa, México, 2005, especialmente los libros II y III.

³² Ayer, A. J., "Identidad y referencia", en *Cuadernos de Crítica*, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, no. 54, 2007, p. 34.

³³ Burgess, J. P., *Philosophical Logic*, Princeton University Press (Princeton Foundations of Contemporary Philosophy), Estados Unidos, 2009, p. 47.

³⁴ Es claro que aquí el término "macroscópicamente" lo estamos utilizando en un sentido metafórico.

quienes cumplan con tales preceptos, entonces podemos perfectamente establecer que para este régimen

(1) cumplir con los preceptos legales = actuar meritoriamente

(2) incumplir con los preceptos legales = actuar demeritoriamente

Sin duda, los conceptos de "mérito" y de "demérito" no se reducen, *ni siquiera en este régimen tiránico imaginario*, respectivamente a cumplir e incumplir preceptos legales (para el caso de los súbditos, probablemente entre ellos habrá quien piense que asesinar al tirano en cuestión sea un acto infinitamente más meritorio que cumplir con sus preceptos legales). Pero podemos perfectamente suponer que, para el caso del tirano, bajo el concepto de "mérito" *únicamente* cae el acto de "cumplir con los preceptos legales" y que bajo el concepto de "demérito" *únicamente* cae el acto de "incumplir con los preceptos legales".

Siendo esto así, los principios que hemos establecido a lo largo de este ensayo son concordantes con esta suposición, de tal modo que, haciendo las respectivas sustituciones de caso y circunstancia, las prácticas de un régimen absolutamente tiránico pueden resultar esencialmente justas desde un punto de vista nominal: son aparente y macroscópicamente justas, y eso basta para que lo sean.

Para aclarar más todavía este punto, volvamos a Locke. Las esencias *nominales* (i. e., *de dicto*) son meramente ideas abstractas a las que se han anexado distintos nombres generales, mientras que las esencias reales (i. e., *de re*) son, o bien un cierto número de esencias de las que están compuestas todas las cosas de la naturaleza, y en las que cada una de éstas participa exactamente, "volviéndose así de esta o aquella especie"³⁵, o bien la concepción (de esencia) según la cual todas las cosas de la naturaleza tienen una constitución real de sus partes insensibles, de las que surgen aquellas partes sensibles que utilizamos para distinguirlas entre sí de acuerdo con nuestra oportunidad para categorizarlas en ciertas clases bajo ciertas denominaciones comunes.

A pesar de que en estas definiciones de esencias *reales* Locke se refiere a esencias de sustancias corpóreas, no hay ninguna razón imperativa que nos impida trasladar, a modo de analogía, estas definiciones a la siguiente suposición: si la esencia de la justicia consistiera en un cierto número de esencias de las que están compuestas *todas las acciones, intenciones, disposiciones, etc.*, relativas a obrar justamente, en las que cada una de éstas participa exactamente, entonces no podría haber acciones, intenciones, disposiciones, etc., *aparentes* a obrar justamente *que realmente obraran justamente*. En otras palabras, si la justicia tuviese una esencia real, no habría lugar para discrepancias sustantivas entre las diversas acciones, intenciones, disposiciones, etc., encaminadas a obrar justamente, porque aquellas que se apartasen de esta esencia real, de este cúmulo de esencias del que participan exactamente cada una de estas acciones, intenciones, disposiciones, etc., sencillamente no serían acciones, intenciones, disposiciones, etc., *justas*. Pero, ¿cuáles son estas esencias (o, más drásticamente, *esta esencia*) de las que están compuestas todas

³⁵ Locke, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Ed. Porrúa, México, 2005, p. 326.

las acciones, intenciones, disposiciones, etc., relativas a obrar justamente? No conozco ninguna respuesta medianamente satisfactoria a esta pregunta (más aún, ni siquiera creo que exista tal respuesta).

Por supuesto que, desde lo que podríamos llamar el punto de vista que sostiene que existe una justicia *trascendental* (o algo relevantemente similar), las acciones de nuestro tirano imaginario no son *realmente* justas, sino sólo, si acaso, *relativamente* justas (i. e., relativas al placer o a la conveniencia de nuestro tirano imaginario, à la Trasímaco). Esto es muy cierto, pero no porque la justicia posea una esencia *real*, sino porque, semánticamente, la concepción de "justicia" (y de "injusticia") de nuestro tirano imaginario es mucho más estrecha, pobre, restringida, etc., que la concepción habitual de "justicia" (y de "injusticia").

La tesis que sostiene que la justicia posee una esencia real, o que existe una esencia que unívocamente determina qué acciones, intenciones, disposiciones, etc., son realmente justas, equivale a esta otra tesis: existe un solo modo por el que las acciones, intenciones, disposiciones, etc., encaminadas a obrar justamente cumplen realmente, *metafísicamente*, con la condición de estar encaminadas a obrar justamente. Esta tesis es, en mi opinión, el fundamento sobre el que se sostiene al menos una de las posturas relativistas con respecto a la justicia, a saber, que son tan marcadamente distintas las acciones, intenciones, disposiciones, etc., encaminadas a obrar justamente que ninguna de ellas puede ser *realmente* justa porque, por su propia naturaleza diversa y, no obstante, su no contradicción mutua, ninguna de ellas puede participar exactamente de esta supuesta esencia real de la justicia.

Entonces, cuando decimos que las proposiciones de la justicia son verdades necesarias, y cuando Leibniz dice *lo mismo*³⁶, no puede ser el caso de que nos estemos refiriendo a verdades metafísica o materialmente necesarias. Por el contrario, nos estamos refiriendo a verdades formal o nominalmente necesarias.

XI. ¿POR QUÉ LAS PROPOSICIONES DE LA JUSTICIA SON NECESARIAS DE DICTO?

Para responder esta pregunta, y de paso reforzar la tesis anterior, nótese cómo las siguientes proposiciones son imposibles *de dicto*, haciendo así que las proposiciones 1', 1'', 1''', 2', 2'', 2''', 3', 3'', 3''', 4', 4'', y 4''' sean necesarias *de dicto* (según la teoría modal leibniziana de que una verdad necesaria es aquella verdad cuyo contrario es imposible y viceversa):

Dar trato igual (+) a iguales (+) en cuanto a mérito es injusto (-); Dar trato igual (+) a iguales (+) en cuanto a necesidad es injusto (-); Dar trato igual (+) a iguales (+) en cuanto a capacidad es

³⁶ No es ningún accidente (y si lo es, es un accidente metodológicamente afortunado) que el método de investigación de Leibniz consista en reunir los más importantes y notables ejemplos del uso *verbal*.

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

Como parte final de este trabajo, expondré críticamente³⁷, como dije antes, dos asuntos que desarrolla Leibniz en su teoría de la justicia.

XII. LEIBNIZ SOBRE EL PUNTO DE VISTA ADECUADO PARA JUZGAR LO QUE ES JUSTO Y LO QUE NO LO ES

Lo que hemos dicho hasta ahora sobre la justicia —en especial, sobre la justicia como concordancia y proporción— únicamente contempla las dos formas aristotélicas de justicia: la *conmutativa* (entre las partes) y la *distributiva* (entre el todo y las partes). En *La justicia*, Leibniz introdujo una tercera forma de justicia, la *iustitia universalis*, cuya máxima para adoptar el punto de vista adecuado para juzgar lo que es justo y lo que no lo es, es colocarse en el lugar del prójimo³⁸. De acuerdo con él, ésta es la regla de la razón y, al propio tiempo, de Dios³⁹. La segunda hipótesis no es ni verificable ni falseable, así que no diré nada sobre ella. Sin embargo, ¿es realmente el colocarse en el lugar del prójimo la regla de nuestra razón al momento de juzgar lo que es justo y lo que no lo es? Creo que la respuesta a esta pregunta es negativa.

Si las cosas fueran como sostiene Leibniz que deberían de ser, entonces viviríamos en un mundo sin condenados o en un mundo con exceso de condenados (al menos en la Tierra). En *Naturaleza humana y conducta*, Dewey escribió que "Siempre existirán dos escuelas: una que hace resaltar la importancia de la naturaleza humana original e innata, y otra que sea partidaria de la influencia del medio ambiente social"⁴⁰ para explicar los fenómenos sociales. Ignoro si esta cuestión pueda resolverse algún día empíricamente, pero me parece que la mejor postura al respecto es la que intenta, como Dewey lo hizo, mantener en equilibrio ambas tendencias.

¿Qué juez, jurado, etc., colocándose en el lugar del prójimo *que agravió a otro(s)*, lo condenaría si su postura fuese la de la escuela que resalta la influencia del medio

³⁷ No en el sentido kantiano de "crítica", sino en el sentido coloquial del término.

³⁸ Leibniz, G. W., "Tres ensayos: El derecho y la equidad. La justicia. La sabiduría", en *Cuadernos*, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía, no. 7, 2009, p. 14.

³⁹ Ídem.

⁴⁰ Dewey, J., *Naturaleza humana y conducta. Introducción a la psicología social*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, p. 9.

ambiente social por encima de la importancia de la naturaleza humana? Por el contrario, ¿no habría un exceso de condenados en el mundo si la postura de los jueces y los jurados fuese siempre la de destacar la importancia de la naturaleza humana por encima de la influencia del medio ambiente social? Si, en el otro lado de la moneda, los jueces y los jurados se colocasen invariablemente del lado de los prójimos *agraviados*, entonces la regla de la justicia ya no sería la equidad (o, en términos rawlsianos, la imparcialidad), sino la empatía. Pero la regla de la justicia no puede ser la empatía.

Leibniz fue de la opinión contraria:

Acaso pudiera decirse que el precepto que ordena no hacer mal a nadie (*"neminem laedere"*) constituye el llamado *ius strictum*, y que la equidad exige igualmente hacer el bien cuando las circunstancias lo reclamen, siendo éste el sentido del precepto que nos manda procurar a cada uno lo que le pertenece (*"suum cuique tribuere"*). Lo que aquí es el derecho puede inferirse de la regla de la equidad o de la igualdad social: *"Quod tibi non vis fieri aut quod tibi vis fieri, neque aliis facito aut negato"*. Es ésta la regla de la razón y, al propio tiempo, de nuestro Creador. Colócate en el lugar del prójimo y adoptarás el punto de vista adecuado para juzgar lo que es justo y lo que no lo es...⁴¹

XIII. LA IDEA DE QUE LA SABIDURÍA SE DIRIGE AL BIEN

Son consabidas las influencias aristotélicas en la filosofía de Leibniz. No obstante, para el caso de su filosofía política y moral sus influencias ya no son tanto aristotélicas como socrático-platónicas. Esto queda claro no sólo por lo que respecta a su teoría de la justicia, sino, de manera particular, por su propia concepción del bien. Sobre esto, escribió:

Como la justicia se refiere al bien, y la sabiduría y la bondad —que unidas forman aquélla— también a él se dirigen, ocurre preguntar en qué consiste el verdadero bien. Contesto que no es otra cosa que aquello que sirve al perfeccionamiento de las sustancias dotadas de entendimiento. De acuerdo con lo dicho, el orden, la satisfacción, la alegría, la bondad y la virtud son por esencia buenos, y no pueden nunca ser malos, mientras que el poder —que en sí mismo es igualmente un bien, en cuanto, permaneciendo todo lo demás en el mismo estado, es preferible tenerlo que no tenerlo— sólo representa un bien seguro, si se halla unido a la sabiduría y a la bondad...⁴²

En lo que resta de este trabajo me gustaría discutir críticamente una de las premisas del párrafo anterior, a saber, aquella que sostiene que la sabiduría se dirige al bien, que si bien es tan antigua como la filosofía socrática, para exponerla con toda su fuerza es necesario entrar en algunos detalles de la misma.

⁴¹ Leibniz, G. W., "Tres ensayos: El derecho y la equidad. La justicia. La sabiduría", en *Cuadernos*, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía, no. 7, 2009, p. 14. A partir de este párrafo podría elaborarse una crítica adicional a la teoría de la justicia de Leibniz, que, al parecer, asume erróneamente que "equidad" e "igualdad" son sinónimos intercambiables.

⁴² Ídem.

Quizá la mayor revolución filosófica de todas sea, con perdón de Aristóteles, Descartes, Kant, Wittgenstein, y otros más, la socrática. Mientras que los filósofos presocráticos —Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Heráclito, los pitagóricos, Jenófanes, Parménides, Zenón, Meliso, Empédocles, Anaxágoras, Leucipo, Demócrito, Diógenes, Arquelao— estaban interesados en responder la pregunta "¿Qué es la naturaleza y cuál es la realidad última de las cosas?"⁴³, Sócrates se ocupó de intentar responder la pregunta "¿Cuál es la naturaleza y la realidad última del hombre?"⁴⁴. Así, al igual que hicieron los primeros sofistas, Sócrates dirigió su atención hacia el hombre; pero, a diferencia de aquellos (Orígenes, Protágoras, Gorgias, Pródico, Hipias, Antifonte, los eristas, los sofistas políticos), pretendió haber llegado al *quid* del asunto.

¿Cuál es el *quid* del asunto? *Grosso modo*, el siguiente. Lo que distingue al hombre *de manera específica* de cualquier otra cosa, es su alma (que Sócrates identifica con la razón, sede de la actividad pensante y ética). He resaltado "de manera específica" porque lo anterior puede frasearse así: lo que hace que el hombre sea, aquello sin lo cual no sería lo que es, es justamente la razón. (En este punto, la identidad no es deontológica, sino metafísica.) Privado de la razón, que es la esencia del hombre, éste no sería *realmente* lo que es. Así, es claro que "si el alma es la esencia del hombre, cuidar de sí mismo significa cuidar no el propio cuerpo sino la propia alma"⁴⁵.

Para los antiguos griegos, la virtud (*arete*) significa el modo de ser que perfecciona a cada cosa (o, lo que es lo mismo según esta concepción, que la hace ser aquello que debe ser). Si el alma es la esencia del hombre, entonces la virtud del hombre no puede ser otra que la de hacer que su alma sea como debe ser, esto es, buena y perfecta. ¿Qué hace que el alma (la razón, la inteligencia, la *psyche*) sea como debe ser? La respuesta es: el conocimiento. ¿Qué hace, por el contrario, que el alma (la razón, la inteligencia, la *psyche*) no sea como debe ser, i. e., que no alcance su perfección? La respuesta es: la ignorancia. Así, consecuentemente, desde esta concepción resulta clara la equivalencia entre *conocimiento* y *virtud*, por un lado, y entre *ignorancia* y *vicio*, por el otro.

Ahora bien, si el conocimiento es, en virtud de la virtud del alma, la máxima virtud de todas, y la ignorancia es, en virtud de la virtud⁴⁶ del alma, el máximo vicio de todos, ¿cómo es que el conocimiento puede perfectamente, dadas ciertas condiciones, conducir a la destrucción, a la catástrofe, etc.? Aventuro una hipótesis: tan fundamental (esencial, lo que sea) es la importancia que damos a nuestra propia vida y a nuestro destino (lo que podríamos llamar, siguiendo a Dworkin, el aspecto *ético* de nuestras vidas) como la importancia que, a partir de la consideración del aspecto ético, damos a la vida y al destino de los demás (que podríamos llamar, siguiendo igualmente a Dworkin, el aspecto *moral*

⁴³ Antiseri, D. y Reale, G., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, tomo I, Ed. Herder, España, 1988, p. 87.

⁴⁴ Ídem.

⁴⁵ Ídem.

⁴⁶ Cuando, en nuestro lenguaje habitual, recurrimos a la expresión "en virtud de...", nos acercamos, sabiéndolo o no, a la concepción griega de "virtud".

de nuestras vidas)⁴⁷. En otras palabras, de ninguna manera la relación entre conocimiento y virtud (el bien, pongamos por caso, para seguir a Leibniz) es una relación unidireccional que vaya de aquél a ésta (un tirano puede, en contra de Platón, ser un sabio o un filósofo a la vez).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANTISERI, D. y REALE, G., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, tomo I, España, Ed. Herder, 1988, pp. 78, 87, 131.
- ANTISERI, D. y REALE, G., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, tomo II, España, Ed. Herder, 1988, pp. 764-765, 766-767.
- AYER, A. J., "Identidad y referencia", en *Cuadernos de Crítica*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, no. 54, 2007, p. 34.
- BERKELEY, G., *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, España, Alianza Editorial, 1992, pp. 54-157.
- BURGESS, J. P., *Philosophical Logic*, Estados Unidos, Princeton University Press (Princeton Foundations of Contemporary Philosophy), 2009, p. 47.
- DEWEY, J., *Naturaleza humana y conducta. Introducción a la psicología social*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 9.
- DWORKIN, R., *Justicia para erizos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014, pp. 237-395.
- FORST, R., *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política*, España, Katz Editores, 2014, pp. 201-202, 204-205.
- HARMAN, G., "Una defensa del relativismo moral", en *Cuadernos de Crítica*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, no. 58, 2015, pp. 5, 6, 7.
- LEIBNIZ, G. W., *Philosophical Essays*, Indianápolis, Hackett Publishing Company, 1989, pp. 10-18.
- LEIBNIZ, G. W., "Tres ensayos: El derecho y la equidad. La justicia. La sabiduría", en *Cuadernos*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía, no. 7, 2009, pp. 7, 8, 9, 12, 14.
- LOCKE, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, Ed. Porrúa, 2005, p. 326.
- Putnam, H., *Razón, verdad e historia*, España, Ed. Tecnos, España, 2006, pp. 124-125.
- QUINE, W. V. O., *From a Logical Point of View. Nine Logico-Philosophical Essays*, Estados Unidos, Harvard University Press, 1980, pp. 1-19.
- RUSSELL, B., *Historia de la filosofía occidental*, tomo II, España, Espasa, 2010, p. 236.
- TOMASINI BASSOLS, A., "Filosofía y sistematicidad", en Benítez, L. y Robles, J. A. (compiladores), *Filosofía y sistema*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, p. 86.

⁴⁷ Dworkin, R., *Justicia para erizos*, Fondo de Cultura Económica, México, 2014, pp. 237-395.

LOS PRECEDENTES JUDICIALES Y LA COSA JUZGADA CONSTITUCIONAL EN CANADÁ

Nelson Arturo OVALLE DIAZ¹

Sumario: I. Introducción; 1. Los autores de los precedentes judiciales; 2. La regla del precedente judicial vinculante; 3. La teoría de la constitución como un árbol viviente; 4. El control de constitucionalidad como mecanismo generador de precedentes judiciales constitucionales; 4.1. La primera etapa verifica si ha habido la violación de una libertad o de un derecho protegido por la *Carta Canadiense de derechos y libertades* (CCDL); 4.2. La segunda etapa evalúa que la violación a un derecho o a una libertad fundamental se haga dentro los límites razonables, con argumentos que puedan ser justificados en una sociedad libre y democrática; II. Conclusiones.

I. INTRODUCCIÓN

El sistema de derecho civil y el sistema de derecho consuetudinario² conviven en el territorio canadiense. Canadá se declara formalmente regido por un sistema bijurídico³. Para armonizar la cohabitación de los dos sistemas jurídicos, la Corte Suprema de Justicia está integrada por 9 jueces, 6 de los cuales representan el sistema de derecho consuetudinario⁴ y los otros 3 jueces representan el sistema de derecho civil⁵.

El sistema de derecho civil funciona únicamente en la provincia de Quebec. El derecho civil quebequense se aplica únicamente en los asuntos de derecho privado al interior del territorio de Quebec. El derecho consuetudinario es el sistema que opera en todos los ámbitos y en las otras nueve provincias y tres territorios de Canadá⁶. El dere-

¹ Doctor en derecho y profesor de la Universidad de Ottawa.

² En el vocabulario jurídico canadiense, en inglés como en francés se utiliza la noción de *Common Law*. En este artículo utilizamos la traducción al español propuesta por la mayoría de los diccionarios jurídicos: derecho consuetudinario. Ver por ejemplo: Vega, Jose, 'Common Law', (diccionario. leyderecho.org 1970) <http://diccionario.leyderecho.org/> accessed 2015 December 15.

³ *Loi d'interprétation*, LRC 1985, c I-21, art. 8.1.

⁴ *Loi sur la Cour suprême*, LRC 1985, ch S-26, art. 5.

⁵ *Loi sur la Cour suprême*, LRC 1985, ch S-26, art. 6.

⁶ Ministère de la Justice du Canada, *Le système de justice du Canada*, Ottawa Canada, 2015, p. 4.