

LA CRISIS DE LA RAZÓN PRÁCTICA. JUSTICIA Y UTILIDAD EN LA COMUNIDAD HUMANA

Valle Labrada

Universidad San Pablo-CEU¹
Madrid

RESUMEN: Aunque muy brevemente el estudio recae sobre las diversas vertientes del concepto de justicia. Es precisa una breve referencia al periodo racionalista prekantiano en el que permanece una relación entre justicia y naturaleza.

La sustitución de la naturaleza de las cosas por la razón como punto de referencia de la justicia alcanza su cenit en la filosofía de Kant y de Hegel.

La filosofía política contractualista desde el siglo XVI argumenta a favor de la relación entre justicia y voluntad general en el continente europeo mientras que en el ámbito inglés penetra el utilitarismo.

La justicia consensuada ha encontrado a lo largo del siglo XX un etéreo opositor denominado *Derechos humanos* que supone un nuevo análisis del concepto de justicia en el que se incluye la naturaleza de la cosa sobre la que ésta recae.

ABSTRACT: Very summarily, this paper covers different aspects of the concept of Justice, with a special though brief reference to prekantian Rationalism, period in which the relation between Justice and Nature is still alive.

Substituting the Nature of things by Reason as a reference point for Justice reaches its climax with Kant and Hegel.

Since the XVIIth century contractual political philosophy in Europe has argued in favour of the relation between Justice and General Will while utilitarianism permeates British thought.

In the XXth century, consensual Justice has found an intangible oponent in Human Rights. This brings with it a new analysis of the concep of Justice which includes axaming the nature of the reality to which it is applied.

¹ Labrada Rubio, V.; Introducción a la Teoría de los Derechos Humanos: Fundamento. Historia. Declaración Universal. 10. XII. 1948. Cívitas, Madrid, 1998.

Labrada Rubio, V.: "En los derechos humanos el principio de igualdad limita el ejercicio de la libertad", en *Anuario de Filosofía del Derecho*, T. XV. 1998, 79-94.

Labrada Rubio, V.: "La dignidad del hombre y el ejercicio de los derechos humanos", en *Anuario de Derechos Humanos*, Nueva Época, V. I. Instituto de Derechos Humanos, Facultad de Derecho Universidad Complutense, Madrid, 2000.

1. Introducción

El año 2.000 pertenece a la Edad Contemporánea mientras no se decida poner término al periodo de la historia que comienza en 1789. Tiene ello importancia porque es frecuente en la filosofía contemporánea hacer referencia al término postmodernidad.

El término postmodernidad alberga diferentes acepciones puesto que se emplea para designar a las últimas líneas doctrinales, así como a las corrientes que nacen como reacción al pensamiento de la Edad Moderna en la que se produce el nacimiento y el desarrollo del pensamiento racionalista.

Reflexionar sobre *la crisis de la razón* abre amplios horizontes que se remontan al análisis del tránsito de la epistemología idealista platónica, a la realista aristotélica; así como la crisis de la razón que se efectúa desde el pensamiento de la escolástica tomista a la escolástica voluntarista de Duns Escoto y de Guillermo de Occam.

Así mismo sugiere el título propuesto, *la crisis de la razón*, ahondar en la diversidad epistemológica y por tanto en las diferencias de planteamiento entre la forma de conocimiento del racionalismo continental que tiene su origen en Descartes y se desarrolla por importantes autores como Leibniz y Woll, con el empirismo inglés de Hobbes y Hume y de Locke.

En el continente europeo Descartes en la primera mitad del siglo XVII, muere en 1650, propone las bases del racionalismo en la Segunda Parte del *Discurso del método para conducir la propia razón y buscar la verdad de las ciencias*, al que pertenece su texto más famoso. Una vez que Descartes plantea que los sentidos nos engañan algunas veces, decide rechazar como falsas todas las razones que antes habían entrado en su mente. *Pero inmediatamente después*, afirma, *caí en la cuenta de que mientras de esta manera intentaba pensar que todo era falso, era absolutamente necesario que yo, que lo pensaba, fuera algo; y advirtiéndome que esta verdad: pienso luego existo era tan firme y segura, pensé que podía aceptarla sin escrúpulos.* (Discurso del método, 2ª parte). Y más adelante afirma. *Conocí entonces que yo era una sustancia cuya completa esencia o naturaleza consistía en pensar.* (Ibidem). La identidad que establece Descartes entre sustancia humana, naturaleza y pensamiento permanece en la filosofía racionalista del siglo XVII y XVIII.

Por su parte en Inglaterra Thomas Hobbes, en también su famosa obra *Leviathan o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* que data de 1651, afirma que: *No existe ninguna concepción en el intelecto humano que antes no se haya recibido, totalmente o en parte por los órganos de los sentidos.* (Leviathan, 1ª parte, cap. XI). Distingue Hobbes expresamente entre la forma de conocimiento que él propone, y la de las escuelas filosóficas que en las universidades europeas siguen los textos de Aristóteles y en las que prima la filosofía realista.

Así mismo la filosofía de Kant, entre la edad Moderna y la Edad Contemporánea, despierta una importante reacción antirracionalista que se manifiesta en las corrientes vitalistas, historicistas y positivistas del siglo XIX. También la inversión de la dialéctica de Hegel que propugnan Engel y Marx puede tratarse como una *crisis de la razón*, por parte de los discípulos que se mantuvieron fieles a la dialéctica hegeliana.

Por todo ello aunque toda la historia del pensamiento como afirma Hegel: *despliega ante nosotros la sucesión de los nobles espíritus, la galería de los héroes de la razón pensante* (Lecciones sobre la historia de la filosofía, Introducción), desde una

perspectiva histórica hay una crisis de la razón en la reacción al racionalismo del siglo XVIII, con el tránsito de la Edad Moderna a la Edad Contemporánea. Desde 1789 se puede hablar de postmodernidad, como crisis de lo anterior y por tanto de superación del ideal ilustrado, pero también se emplea el término postmodernidad por el contrario con la nostalgia de suscribir los objetivos que se consideran pendientes de la Ilustración.

La propuesta de *la crisis de la razón* como punto de estudio y encuentro en el año 2000 actualiza el tema de modo que se cuestiona si el concepto de razón que ha guiado al hombre durante el siglo XX, sigue siendo válido. La pregunta sería: ¿Qué es lo que está en crisis: el hombre, la razón o ambas cosas?.

Mi interés se dirige al análisis de la razón práctica encaminada a esclarecer el concepto de justicia y su aplicación a los derechos y deberes del hombre que en último término deciden la rectitud de los actos del hombre en ámbito social.

Por razones de espacio y de interés haré una breve referencia al siglo XVII con el fin de que sirva de introducción para entrar en el análisis de la Edad Contemporánea.

2. Justicia y naturaleza

John Locke, representante del empirismo inglés, en 1690 publica *Dos tratados sobre el gobierno civil* donde describe las condiciones del hombre, en este estado el hombre goza de unas relaciones sociales regidas por la ley natural. *El estado de naturaleza tiene una ley de naturaleza que lo gobierna y que obliga a todos; la razón que es la ley, enseña a toda la humanidad que quiera consultarla, que siendo todos iguales e independientes, ninguno debe dañar a otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones.* (Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil, cap. 2, nº 6).

Desde el empirismo Locke propone el conocimiento de la ley natural a través de la razón, desde diferentes perspectivas, la posibilidad que tiene el hombre de conocer la ley natural con la razón es una constante en la filosofía del Derecho desde el pensamiento griego, así como desde en el primitivo pensamiento cristiano hasta nuestros días.

El tránsito del estado de naturaleza al estado político lo justifica Locke en aras de la seguridad jurídica, entendida en la perspectiva de la certeza de la ley y de la exigencia del cumplimiento de la misma. *Así el estado se origina mediante un poder que establece cuál es el castigo que corresponde a las diferentes transgresiones de aquellos que, de entre los miembros de una sociedad, piensan que merece la pena cometerlas; éste es el poder de hacer leyes, y a él debe añadirse el poder de castigar cualquier daño que se haga a un miembro de la sociedad.* (Ibidem, cap. 7, nº 88).

John Locke que dedica éste su segundo tratado a contradecir las tesis de Hobbes sobre las condiciones del *estado político* comparte con él la concepción contractualista del Estado. El tránsito del estado de naturaleza al estado político debe de efectuarse a través de un pacto constitutivo. *Al ser los hombres, como ya se ha dicho, todos libres por naturaleza, iguales e independientes, ninguno puede ser sacado de esa condición y puesto bajo el poder político de otro sin su propio consentimiento* (Ibidem, cap. 8, nº 95).

La concepción de Locke de la libertad en el estado político es: *la de poseer una norma pública para vivir de acuerdo con ella; una norma común establecida por el poder legislativo que ha sido erigido dentro de una sociedad; una libertad para seguir los dictados de mi propia voluntad en todas las cosas que no han sido prescritas por*

dicha norma; un no estar sujetos a la inconstante, incierta, desconocida y arbitraria voluntad de otro hombre, del mismo modo que la libertad natural consiste en no tener más trabas que las impuestas por la ley de la naturaleza. (Ibidem, cap. 4, nº 22).

Constituido el estado político afirma Locke que: *el grande y principal fin que lleva a los hombres a unirse en estados y a ponerse bajo un gobierno es la preservación de su propiedad, cosa que no podían hacer en el estado de naturaleza, por faltar en él muchas cosas, que enumera a continuación.* (Ibidem, cap. 11, nº 136).

En este capítulo analiza Locke el alcance del poder legislativo al que describe como el poder supremo dentro de cada estado y a continuación determina los límites del mismo. Después de denegar el ejercicio absoluto y arbitrario del poder legislativo afirma que: *Los hombres no abandonarían la libertad del estado de naturaleza, ni se someterían a una norma, si no fuera porque buscan con ello preservar sus vidas, sus libertades y sus fortunas, o porque quieren que su paz y tranquilidad sean aseguradas por reglas establecidas en lo concerniente a sus derechos y a su propiedad.* (Ibidem, cap. 11, nº 137).

La filosofía política de Locke concibe un estado de naturaleza en el que prevalece el orden y la paz. En este estado hay una ley de la naturaleza que proclama el derecho a la vida, a la libertad y a la propiedad y que regula las relaciones entre los hombres, es un estado por tanto prepolítico pero no presocial.

Por el pacto o el contrato el hombre adviene al estado político con el fin de vivir más tranquilamente en la medida en que los poderes constituidos cuidan y garantizan los derechos que el hombre ya tenía en el estado de naturaleza. En este contexto la doctrina de Locke supone un precedente de la doctrina liberal en la medida en que la legitimación del poder político se condiciona a que éste reconozca y proteja los derechos individuales que los miembros de la sociedad política poseían con anterioridad a la constitución del poder político.

La justicia como legitimadora del poder legislativo, en John Locke está relación directa con la ley natural, puesto que la cesión de derechos que hace el hombre en el pacto social está condicionada a que en el estado político sean recuperados los derechos habidos en el estado de naturaleza, quedando éstos fortalecidos por la garantía y la protección judicial.

Samuel Pufendorf que pertenece al racionalismo continental, en *El derecho natural y de gentes* que escribe en 1672 destaca como principio supremo del Derecho natural la *imbecilitas* o el desamparo y la indigencia del hombre entregado a sí mismo. De la *imbecilitas* sigue, como principio que regula el Derecho natural la *socialitas*, la necesidad para el hombre de vivir en sociedad como principio regulativo de la vida. *Aun cuando no se espere de otro hombre nada bueno ni malo, la naturaleza quiere que se le trate como afín y semejante nuestro. Esta razón basta ya sola, aunque no hubiera otra, para que el género humano forme una comunidad pacífica.* (De jure naturae et gentium, II, cap. III, nº 16).

En el racionalismo de Pufendorf la existencia de un derecho natural depende de la aceptación de un ideal racional del hombre ya que niega un concepto racional de la esencia del hombre que la concibe como contingente por lo que la conexión de *racionalidad y sociabilidad* no contiene una necesidad lógica, sino que es obra de la voluntad divina.

Junto con otros autores que se pueden encuadrar en al Escuela Racionalista del Derecho Natural Pufendorf subraya que el principio supremo de su Derecho Natural, en

su caso la *imbecillitas* y como consecuencia la *socialitas* no es un axioma directamente evidente, sino obtenido de la observación, brindado por la naturaleza de las cosas y del hombre, y que ningún hombre con sentido común puede poner en duda.

Que el hombre es un ser social por naturaleza constituye el fundamento de la filosofía política de Aristóteles que ha perdurado durante veinticinco siglos de pensamiento.

Pufendorf comienza el número dieciséis citado haciendo referencia a la conocida tesis de Hobbes sobre la maldad intrínseca del hombre en el estado de naturaleza: *Nadie debe dudar que los hombres por su naturaleza, si no existiera el miedo, se verían inclinados más al dominio que a la sociedad. Por tanto hay que afirmar que el origen de las sociedades grandes y duraderas no se ha debido a la mutua benevolencia de los hombres sino al miedo mutuo.* (De cive, cap. I, 2). En opinión de Pufendorf es errónea la interpretación que hace Hobbes del término naturaleza.

Prescindiendo del origen y atendiendo a la conclusión de que a cada hombre: *la naturaleza quiere que se le trate como afín y semejante nuestro.* Propone Puffendorf un principio de derecho natural al que se reconduce gran parte de las doctrinas iusnaturalistas. Este principio recuerda desde el igualitarismo estoico, a la fraternidad cristiana y supone un precedente de la filosofía de Kant así como de la de Stammler. La fraternidad junto con la igualdad y la libertad fueron las premisas de la revolución francesa. La Declaración universal de derechos humanos de la ONU de 1948 afirma: *Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad de derecho y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.* (Artículo 1).

Como es sabido Kant sitúa al ser racional en el reino de los fines, el hombre existe como fin en sí mismo y formula el imperativo práctico en los términos que sigue *Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin y nunca como medio.* (Fundamento de la Metafísica de las Costumbres, cap. II).

Stammler a comienzos del siglo XX identifica la Idea de justicia con las exigencias de la dignidad del hombre. El principio del respeto con la máxima de que: *Toda exigencia jurídica deberá ser de tal modo que en el obligado se siga viendo el prójimo* y el principio de solidaridad con la máxima: *Todo poder de disposición otorgado por el Derecho sólo podrá excluir a los demás de tal modo, que en el excluido se siga viendo el prójimo*, son requisitos esenciales de la Idea de justicia. (Tratado de Filosofía del Derecho, Libro III, sección tercera, II, nº 95).

El resurgir de la *humanitas*, a finales del siglo XVII, destacar la dignidad del hombre como base de lo jurídico, hizo que la obra de Pufendorf tuviera una gran difusión en América del norte y es considerado como uno de los autores que junto con Locke más influyeron en el contexto político y jurídico de la independencia americana y por tanto en los textos de la Declaración de Derechos del buen pueblo de Virginia de 1776, como se observa en la redacción de su artículo primero cuando afirma que: *Todos los hombres son, por naturaleza, igualmente libres e independientes, y que tienen ciertos derechos inherentes de los que no pueden privar o desposeer a su posteridad por ninguna especie de contrato, cuando se incorporen a la sociedad; a saber el goce de la vida y de la libertad con los medios de adquirir y poseer la propiedad y perseguir y obtener la felicidad y la seguridad.* La influencia se extiende así mismo al texto de la Declaración de Independencia de los EEUU de 4 de Julio del mismo año.

La justicia se encuentra en todas aquellas normas que favorecen la sociabilidad del hombre, justicia y naturaleza humana se encuentran de nuevo aunque en Pufendorf es

diferente el origen de la esencia de la naturaleza respecto a la escolástica realista, puesto que para Puffendorf la naturaleza humana depende de la voluntad de Dios por lo que la construcción racional del Derecho Natural tiene una procedencia voluntarista.

Leibniz que nace en Leipzig en 1646, recibe en la universidad de su ciudad de origen formación en: filosofía griega, los Padres de la Iglesia, la Escolástica y toma contacto con la filosofía moderna nominalista que se ha ido extendiendo en las universidades europeas. Leibniz en un principio se inclinó hacia una teoría del Derecho natural de perspectiva voluntarista nominalista pero evoluciona hasta criticar los presupuestos del nominalismo y se opone abiertamente a la doctrina de Puffendorf en lo que supone de aplicación del nominalismo a los presupuestos del Derecho Natural.

La medida de la justicia se encuentra en la naturaleza de las cosas y en las verdades eternas. Surge la oposición entre las *vérités éternelles et nécessaires* de la metafísica de Leibniz con las *vérités de fait o vérités contingentes ou arbitraires*. El giro en el concepto de Derecho natural en Leibniz supone un renacimiento del iusnaturalismo clásico frente al iusnaturalismo voluntarista y protestante. Se resiste Leibniz a separar moral y derecho y por tanto virtud y utilidad. En los casos en los que lo honesto no es necesario, la consideración de Dios y la inmortalidad del alma hacen absolutamente indispensables el cumplimiento de la virtud y de la justicia.

La justicia para Leibniz se encuentra entre las verdades eternas y necesarias que siempre son las mismas por lo que enlaza de esta forma con el iusnaturalismo de Francisco Suárez contemporáneo de Leibniz y perteneciente a la segunda escolástica de la Escuela de Salamanca.

3. Justicia racional

El racionalismo del siglo XVII se despliega en el idealismo del siglo XVIII de Kant y en el de Hegel que llaga hasta el siglo XIX.

La filosofía de Kant en la medida en que trata de integrar el racionalismo continental con el empirismo inglés y la filosofía del sentimiento de Rousseau abre la puerta a la autonomía de la voluntad en la moral. Encuadra la moral en el ámbito del entendimiento o la razón práctica, hay una facultad de la razón encaminada a la acción que dispone de un dato *a priori* innegable y es que *existe el deber*. El deber existe en sí mismo como imperativo categórico, obliga de forma incondicional y absoluta.

Kant niega que del conocimiento sensorial que se obtiene de la naturaleza humana se pueda deducir una ley que revista necesidad absoluta. El fundamento de la obligatoriedad de las leyes morales no se puede buscar en la naturaleza del hombre, sino sólo *a priori* en conceptos de la razón pura.

Toda filosofía moral descansa completamente en su parte pura, y aplicada al hombre no toma nada del conocimiento de este (antropología), sino que le da, como a un ser racional, leyes a priori. (Fundamento de la Metafísica de las Costumbres, prólogo).

En esta misma obra en el *Fundamento de la metafísica de las costumbres*, Kant dedica el capítulo primero al tránsito del conocimiento vulgar de la razón al conocimiento científico en el que trata de determinar el conocimiento científico de la moral.

No es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricciones a no ser que tan sólo una "buena voluntad".

La buena voluntad no es buena por lo que efectúa o realiza, es buena sólo por querer, es decir es buena en sí misma.

Las acciones deben ser impulsadas no por inclinaciones, aunque estas sean buenas, sino "por deber". Toda voluntad movida sólo por el deber queda purificada de toda compensación.

La voluntad tendrá que ser determinada por el principio formal del querer en general.

El deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley. Por el objeto, como efecto de la acción que me propongo realizar, puedo sí, tener inclinación, más nunca respeto.

¿Cuál puede ser esa ley cuya representación, aún sin referirnos al efecto que se espera de ella, tiene que determinar la voluntad para que ésta pueda llamarse buena en absoluto sin restricción alguna?

Obrar de tal manera que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal. (Ibidem, cap. I).

La autonomía moral del individuo se convierte con Kant en la ley fundamental del mundo moral. El principio de la voluntad libre provoca el cambio de rumbo que adquiere la ética de la filosofía postkantiana, ética que abandona los problemas de los contenidos materiales objetivos de sus normas para destacar el problema de la moralidad subjetiva.

Hay que dar el paso hacia la metafísica de las costumbres para dilucidar si el imperativo categórico es una ley necesaria para todos los seres racionales.

Si fuera así constituiría un factor a priori que enlazaría con un concepto de la voluntad del ser racional.

El hombre existe como fin en sí mismo, no sólo como medio para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad. Imperativo práctico. Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin y nunca como medio. (Ibidem).

Hegel critica el concepto de Derecho y moral de Kant por ser conceptos abstractos, formales y negativos puesto que establece el límite en no lesionar el uso de la libertad de los demás. Para Hegel los conceptos morales kantianos son conceptos individualistas y abiertos a la subjetividad.

Hegel valora de Kant el hecho de haber resaltado la *intención* en la valoración de los actos del hombre como factor que determina el valor moral de los mismos.

Pero Hegel considera peligrosa la tesis de la autonomía de la voluntad para determinar el bien moral, pues la hipocresía, la maldad convencida y autosuficiente que se justifica a sí mismo, es la forma suprema que puede alcanzar el proceso subjetivo de la moral, según cada conciencia.

Hegel considera que no es fácil para el hombre conocer directa e individualmente, lo que es bueno y lo que es malo. La eticidad facilita al individuo la identificación del bien y del mal. Sólo dentro de una comunidad ética es fácil decir lo que el hombre tiene que hacer.

La eticidad, no anula la moral individual o subjetiva sino que la supera y la refuta.

Comprende tres estadios de la eticidad está constituidos por la familia el primer momento el más inmediato. La familia deja paso a la sociedad civil, la emancipación representa una pérdida de eticidad porque nace como búsqueda de la personalidad individual concreta. La sociedad civil se desenvuelve entre los intereses particulares y lo general, surge la necesidad de tener en cuenta a los otros.

Los sujetos de la sociedad civil se liberan de forma progresiva de la mera subjetividad por el trabajo, la formación práctica y teórica.

Los remedios de la sociedad civil vienen de la mano del derecho, de la policía, de las corporaciones. El Estado es la realidad de la idea ética, la realidad de la voluntad sustancial, lo racional en si y para sí, un fin por si mismo absoluto e inamovible, en el que la libertad llega a ser derecho culminante.

El contenido de la justicia pasa de elaborarse desde la autonomía de la voluntad a la potestad del poder estatal.

4. Justicia y utilidad

Por su parte Jean Jacques Rousseau en el *Contrato social* propone la doctrina de la *volonté générale*.

La voluntad es siempre justa, porque abarca el interés igualmente común para todos los ciudadanos, de tal suerte que cada individuo, al perseguir el interés común, persigue el suyo propio, y, al contrario, al perseguir el suyo propio, persigue el interés común (Contrato social, II, nº 4, y IV, nº 1).

Para que un interés común se convierta en un interés justo no es un contenido material concreto, sino que la condición para ello es la convención, el acuerdo que se convierte en interés común. *El soberano, es decir, la volonté générale, es ya, por su mera existencia, aquello que debe ser.* (Ibidem, I, nº 7).

En Rousseau la justicia se vuelve convencional, es una justicia acordada que guía la libertad ciudadana, al cumplir la ley en realidad el ciudadano, considera Rousseau no hace más que obedecerse a sí mismo, dado que la *volonté générale* tiene su origen en el contrato social por el que la persona cede todos sus derechos.

El artículo 6 de la Declaración de derechos del hombre y del ciudadano de 1789 recoge la doctrina de Rousseau cuando afirma que: *La ley es la expresión de la voluntad general. Todos los ciudadanos tienen el derecho de participar personalmente o por medio de sus representantes en su formación.*

En Inglaterra a los pocos años del *Contrato social* de Rousseau que es de 1762, en 1776 Jeremy Bentham publica *Fragmento sobre el gobierno* y el mismo año de la revolución francesa, en 1789, publica: *Introducción a los principios morales de la legislación.*

El pensamiento de Bentham está presidido por el principio de utilidad o de la mayor felicidad del mayor número o de la mayor felicidad. La mayor felicidad del mayor número es la medida de lo que está bien y de lo que está mal en el orden moral. El principio de utilidad es la medida de la moral privada y de la moral pública.

A pesar de las distintas interpretaciones del utilitarismo Bentham, entre las que destacan las más recientes efectuadas por Hart (Ensayos sobre Bentham de 1982), el principio de utilidad está formulado desde la epistemología que tiene sus raíces en el empirismo inglés y desde los presupuestos epistemológicos de Hume.

El principio de utilidad no es originario de Bentham sino que desde 1764 está formulado por Beccaría. *Las historias nos enseñan que debiendo ser las leyes pactos considerados de hombres libres, han sido pactos casuales de una necesidad pasajera, que debiendo ser dotadas por un desapasionado examinador de la naturaleza humana, han sido instrumento de las pasiones de pocos. La felicidad mayor dividida entre el*

mayor número debería ser el punto a cuyo centro se dirigiesen las acciones de la muchedumbre. (De los delitos y de las penas, Introducción).

La oposición que entre justicia y utilidad Bentham presenta supone una toma de posición en la que desea distanciarse de la doctrina que desde siglos atrás había propugnado y defendido la existencia de una justicia objetiva y material.

Según el principio de utilidad, la utilidad entendida como tendencia de un acto hacia la felicidad y conseguir la misma, es la medida de la virtud y por tanto también de la lealtad que incluye la obligación de cumplir los pactos.

Bentham concibe el Derecho como la voluntad de soberano, como consecuencia en la concepción utilitarista, una obligación es una relación cuyo cumplimiento se puede mediante la aplicación de un castigo o sanción. Desde esta concepción se comprende, no sólo la crítica sino la ridiculización que Bentham efectúa de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano del año 1789, en la que se afirma que: *Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos.* (Artículo primero). Bentham califica el texto francés de tonterías con zancos, puesto que para el utilitarista no hay ley anterior al gobierno y al estado. Respecto al principio de igualdad comenta jocosamente que por él, el aprendiz es igual en derechos a su maestro, lo mismo ocurre con el padre y el hijo, el tutor y el pupilo, la mujer y el marido el soldado y el oficial.

Bentham tiene su propia interpretación del principio de utilidad cuando comenta la opinión de lord Loughborough sobre la peligrosidad del principio de utilidad y afirma que: *sólo más tarde me percaté de su profunda sinceridad. Pues todavía entonces daba por descontado, tal era mi ingenuidad, que el fin a que generalmente apuntaba el gobierno, por más que con frecuencia errara el tiro, era el de la mayor felicidad del mayor número. Pero lord Loughborough conocía harto bien el estado de la gobernación de éste y otros países como para ignorar que el fin perseguido por la minoría rectora es la mayor felicidad de la minoría rectora. Y que el interés de tal minoría se encuentra, en casi todo lo que abarca el dominio del gobierno, en constante oposición con el de la mayoría.* (Falacias Políticas, cap. X, sección 1ª).

Stuart Mill por influencia de su padre Jaime Mill y del mismo Bentham se forma en el utilitarismo de éste último y desarrolla el principio de utilidad desde distintas coordenadas.

Mill acepta la epistemología de Bentham y considera de dogmatismo disfrazado las doctrinas que identifican la moral y el derecho con el derecho natural y la recta razón, es una forma de tratar de imponer los propios sentimientos a los demás bajo capa de expresiones profundas, por el contrario en su opinión el principio de utilidad hace posible el tratamiento científico de la ética y del derecho. Siendo joven crea junto con otros jóvenes la llamada *Asociación Utilitarista*.

Tras la conocida crisis sentimental de Stuart Mill, en torno a los veinte años, en la que pierde el entusiasmo que inicialmente le produjo las tesis de Bentham, clasifica los placeres puesto que hay diversidad de grados en el placer ya que en ocasiones el placer sea más deseable y más valioso, lo que supone una reinterpretación del principio de utilidad de Bentham.

La doctrina que acepta como fundamento de la moral la utilidad, o el principio de la mayor felicidad, sostiene que las acciones son rectas en la medida en que tienden a producir la felicidad, malas en cuanto tienden a producir lo contrario de la felicidad. Por felicidad se entiende el placer y la ausencia de dolor.

Pero para Mill la felicidad del hombre no depende únicamente del disfrute de una cantidad de placer sino que la medida de la felicidad está en proporción con la calidad

del placer, puesto que hay placeres superiores a otros por su intrínseca naturaleza, ciertas clases de placeres son más deseables y más valiosas que otras, ni los dolores ni los placeres son homogéneos.

A su vez Stuart Mill considera otros factores que Bentham no tiene en cuenta y que él cree que tienen relevancia moral como son: la conciencia o el sentimiento del deber, el deseo de la propia perfección espiritual como un fin...el sentido del honor y de la dignidad personal.

Mill se distancia de la acepción peyorativa que de la justicia tiene Bentham cuando la define como, máscara retórica de la utilidad. Para Mill la justicia es algo que el individuo puede exigir de nosotros como su derecho moral. La sociedad debe defender la posesión de ese derecho por razones de seguridad y de utilidad social. La justicia según Mill es la parte más importante de la moral. Justicia es un nombre que indica ciertas clases de normas morales relativas más estrictamente a lo que es esencial al bienestar humano, y por ello obliga de forma más absoluta que cualquiera otras normas de conducta.

En la Autobiografía Mill expresa que el fin de la felicidad no se alcanza haciéndose el hombre fin en sí mismo, sino que sólo son felices los que tienen sus mentes fijadas en algún objeto distinto de su propia felicidad.

5. Justicia de partido

En las mismas fechas en las que Inglaterra Stuart Mill desarrollaba el utilitarismo, en el continente europeo Karl Marx percibe la antinomia que plantea Hegel entre el fin último y general del Estado y el interés singular del individuo en cuanto que el Estado refuta y por tanto anula al individuo real. Marx quiere centrar su estudio en el hombre y en las condiciones que determinan su entorno vital y analiza los reflejos ideológicos del proceso vital.

El fundamento auténtico de lo que los filósofos han considerado la esencia y la sustancia del hombre es la suma de las fuerzas productivas, capitales y formas de tráfico que todo individuo y toda generación encuentra como algo dado de antemano.

En la producción social de la vida los hombres se insertan en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad, en formas de producción que responden a cierto estadio de desenvolvimiento de las fuerzas materiales de producción. La totalidad de estas formas de producción constituyen la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se alza una superestructura jurídica y política, a la cual responden determinadas formas de conciencia social. La forma de producción de la vida material condiciona el proceso vital social, político y espiritual. La conciencia de los hombres no condiciona su ser, sino, al contrario, es su ser social el que condiciona su conciencia.

La división del trabajo es según Marx el pecado de origen de la propiedad privada, de la explotación, de la división en clases sociales y de la lucha de clases.

Marx no trata de interpretar el mundo sino que se propone transformarlo y afirma que: *esta transformación sólo será posible en cuanto nos demos cuenta del proceso de desenvolvimiento del mismo que es un desenvolvimiento dialéctico del sistema de las relaciones de producción que constituyen la estructura de la sociedad.* (Tesis sobre Feuerbach, número once). Marx junto con Engels consideran que Hegel había

mistificado la dialéctica al considerar que el motor de la historia lo constituía la revelación de la idea, del pensamiento o del espíritu, es preciso invertir esta tesis y determinar que la economía es la base, la estructura de la realidad, el motor de la historia.

En el *Manifiesto comunista* Marx junto con Engels proponen al proletariado las claves para cambiar el sistema económico capitalista causante y origen de la situación de la clase proletaria. *El poder político, hablando propiamente es la violencia organizada de una clase para oprimir a otra. Si en la lucha contra la burguesía, el proletariado se constituye indefectiblemente en clase. Si mediante la revolución se convierte en clase dominante. Y en cuanto clase dominante suprime las viejas relaciones de producción, suprimirá al mismo tiempo las condiciones para la existencia del antagonismo de las clases y de las clases en general y por tanto su propia dominación como clase.* (Manifiesto comunista).

La política, el derecho y la moral como superestructuras que amparan y soportan a la estructura, tienen un valor condicionado a la función que cumplen porque en el mundo de la libertad, en el denominado paraíso comunista, desaparecidas las clases sociales, será innecesaria la autoridad y el derecho.

La libertad solo puede consistir en que el hombre en sociedad, los productores asociados, regulen este su metabolismo con la naturaleza, situándolo bajo su control común, en lugar de ser dominados por él como por una potencia ciega. Pero este campo continúa siendo un reino de la necesidad. Más allá de él comienza el despliegue de fuerzas humanas entendido como fin en sí mismo, el verdadero reino de la libertad, el cual, empero, solo puede florecer sobre la base de aquel reino de la necesidad. (Capital, cap. 48).

Las tesis socialistas posteriores a Marx se vieron en la necesidad de justificar la autoridad política y jurídica durante la dictadura del proletariado, puesto que ésta no dio el paso al paraíso comunista después de la revolución en Rusia. De forma que es el Partido quien muestra a cada miembro de la sociedad el desenvolvimiento total de esta y conduce a las masas y a los individuos a colaborar con toda energía en este desenvolvimiento. El Partido pone de manifiesto que él corporeiza la más alta moral y eticidad.

En esta situación la doctrina comunista, siempre que el Partido ostente el gobierno, no hace más que poner en práctica el Estado ético de Hegel y por tanto la justicia de partido.

6. Justicia consensuada y derechos humanos

En el siglo XIX se producen reacciones al racionalismo continental entre las que se cuenta el positivismo y el marxismo, este último en la medida en que reinterpreta la dialéctica de Hegel, aunque se muestran sin embargo en el marco del idealismo si se les compara con el vitalismo o la filosofía de la vida que a mediados del siglo XX inicia Schopenhauer y Kierkegaard como precedente de la filosofía existencialista. Por su parte Nietzsche persigue reducir la razón a fuerzas irracionales.

A lo largo de la primera mitad del siglo XX, en el ámbito jurídico el concepto de derecho ha estado dominado por planteamientos positivistas en los que ha primado la seguridad jurídica como elemento esencial del derecho. Las consecuencias prácticas del positivismo jurídico han causado importantes reacciones con una vuelta a la justicia

como elemento del Derecho y el surgir de la denominada teoría de los derechos humanos. La evolución doctrinal sufrida por el profesor Radbruch es una de los testimonios más relevantes de la primera mitad del siglo.

Gustavo Radbruch en la *Filosofía del Derecho* que escribe a comienzos de siglo y retoca en 1922 analiza los elementos del Derecho entre los que establece la justicia, la finalidad y la seguridad jurídica y afirma que: *es más importante la existencia de un orden jurídico que su justicia o finalidad; estas últimas son las grandes tareas secundarias del Derecho, la primera, consentida igualmente por todos, es la seguridad, es decir, el Orden, la paz.* (Filosofía del Derecho, cap. 9).

Después de la segunda guerra mundial, cuando regresa a la cátedra de la Universidad de Heilderberg donde anteriormente expuso la primacía de la seguridad jurídica sobre la justicia, escribe que: *pues no se puede definir el derecho positivo, de otra manera que como un orden o institución que por su propio sentido está determinado a servir a la justicia* (Arbitrariedad legal y Derecho suprallegal, III). Y posteriormente se afirma que: *Esto vale para el futuro. Frente a la arbitrariedad legal de aquellos pasados doce años debemos buscar de realizar las pretensiones de la justicia con la menos mengua posible de la seguridad jurídica.* (Ibidem, IV).

La defensa de los derechos humanos que constituye la exigencia de la justicia en la ley desde la segunda mitad del siglo XX puede ser presa del relativismo sociológico e invocada demagógicamente desde intereses de grupos o partidos, o constituir, en cambio, un punto de encuentro en el que se estudie con rigor las exigencias esenciales de la dignidad de la persona. Esta última opción será la única que aporte a las generaciones futuras una antropología con una aceptación lo más universal posible y que sirva de referencia a la justicia que precisan las leyes vigentes.

El iusnaturalismo racionalista se diferencia entre otras cosas del iusnaturalismo clásico en que el primero desvincula el derecho natural de Dios con la pretensión de elaborar un derecho natural desde la razón.

En el racionalismo perdura un cierto iusnaturalismo porque perdura la búsqueda de la esencia de la naturaleza humana y la exigencia de que las relaciones sociales se articulen con de modo que el hombre pueda alcanzar su plenitud de ser.

La autonomía de la voluntad como quicio de la filosofía de Kant por un lado y la justicia convencional que sustituye las instancias que deciden el contenido de la moral, han derivado hacia una antropología en la que se desvirtúa toda naturaleza y por tanto toda finalidad que proyecte al hombre hacia la felicidad.

La subjetividad individual transita hacia una subjetividad colectiva. La evolución de la ciencia y de la técnica amplía al hombre el dominio de la naturaleza, un dominio que es dominio en la medida en que no se respete el ámbito propio y por tanto el equilibrio de las esencias y sus destinos.

Las coordinadas de arbitrariedad, de ocasionalidad y de oportunismo político para determinar el deber ser de la justicia legal, convierten al hombre en un ser sin esencia y sin destino que ve sometida la justicia social a la dictadura de modas y de mayorías más o menos circunstanciales. La pregunta de hoy es: ¿Puede un parlamento aprobar la clonación de seres humanos?. ¿Cuál será la de mañana?.

De ahí la importancia de trabajar en primer lugar en la elaboración de una antropología contrastada, rigurosa, que mida su verdad por la felicidad estable de la persona, más que por el placer o interés inmediato y que comprometa los actos del poder legislativo, ejecutivo y judicial.

En segundo lugar no escatimar esfuerzos para consolidar como dogma jurídico universal el respeto del hombre y de su especie con la firmeza que requiere la condición racional humana.

Hay un tercer objetivo que considero prioritario para que las legislaciones contemporáneas se aproximen a la justicia, se trata del respeto de los derechos de terceros. Este principio formulado por Stammler conlleva importantes exigencias que comprometen el ejercicio de la libertad individual y de la soberanía de los estados.

Bibliografía

- Beccaria, C. (1968): *De los delitos y de las penas*, trad. cast. J. A. de las Casas, Alianza Editorial, Madrid.
- Bentham, J. (1990): *Falacias políticas*, trad. cast. J. Ballarin, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- Descartes, R. (1954): *Discurso del método*, trad. cast. A. Rodríguez Huescar, Aguilar, Madrid.
- Hegel, G. (1955): *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, Trad. cast. W. Roces, Fondo de Cultura económica, México.
- Hobbes, Th.. (1940): *Leviathan*, trad. cast. M. Sánchez Sarto, Fondo de cultura económica, Mexico.
- Kant, I. (1932): *Fundamento de la Metafísica de las costumbres*, Trad. cast. García Morente, Espasa Calpe, Madrid.
- Locke, J. (1991): *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, trad. cast. Fr. Gimenez Gracia, Espasa Calpe, Madrid.
- Pufendorf, S. (1934): *De jure naturae et gentium*. Libri octo, Oxford: at the clarendon pres; London: Humphrey Milford.
- Radbruch, G. (1959): *Filosofía del Derecho*, ed. Revista de Derecho Privado, Madrid.
- Radbruch, G. (1962): *Arbitrariedad legal y Derecho suprallegal*, trad. cast. M^a Isabel Azareto, Aberedo-Perrot, Madrid, Buenos Aires.
- Rousseau, J. J. (1988): *El contrato social*, Tecnos, Madrid.
- Stammler, R. (1980): *Tratado de Filosofía del Derecho*, trad. cast. W. Roces, Editorial Nacional, México.