

<i>1. Introducción</i>	7
<i>2. Elecciones y democracia: una relación compleja</i>	10
<i>3. Ideas sobre la justicia</i>	16
<i>4. Justicia y regímenes políticos</i>	
<i>4.1 La monarquía absoluta y el orden</i>	21
<i>4.2 La democracia directa y la igualdad</i>	24
<i>4.3 El gobierno moderado y la libertad</i>	26

Valores y principios de la justicia electoral

1. Introducción

Para un tema como el que nos hemos propuesto desarrollar aquí referente a los principios y valores de la justicia electoral conviene hacer, de entrada, algunas aclaraciones pertinentes. Por principios y valores entenderemos un grupo de conceptos que respaldan a manera de metas ideales o de fórmulas por ser alcanzadas, un determinado sistema institucional.

Son criterios de preferencia respecto de ciertas opciones frente a las cuales se encuentra la actuación de los órganos del Estado y en especial la manera de proceder de los órganos encargadas de impartir justicia. Por ejemplo, permitir la participación de los ciudadanos en la definición de los asuntos públicos o tener en mayor consideración la disciplina y la obediencia de los súbditos. Respetar los derechos de los individuos para que éstos puedan desarrollar sus capacidades o sacrificar esos derechos en favor del orden. Reconocer la importancia de la libertad de pensamiento y de expresión que suponen, necesariamente, la pluralidad y la tolerancia, o creer que a través de la difusión de una sola doctrina política y jurídica, definida y controlada por el Estado, se alcanzará de mejor modo la realización de los propósitos de la comunidad política.

Lo interesante del estudio de los principios y valores que dan sentido y contenido a la vida de las instituciones públicas radica en que no existe, en este campo, una uniformidad de pautas: desde la antigüedad se ha presentado una rica discusión en

torno de ellos. Su estudio no tiene que ver, simplemente, con ciertos afanes especulativos. Por el contrario, la disputa en torno a la prioridad de ciertos valores y principios en lugar de otros generalmente ha acompañado a los grandes procesos de transformación política. Sabemos, por ejemplo, que los sistemas autocráticos, que antes sostenían a capa y espada la primacía de la unidad y el orden, han sido sacudidos por demandas sociales de pluralidad y libertad. Eventualmente esto ha llevado al cambio de régimen para optar por la vigencia de aquellos valores enarbolados inicialmente como demandas de la población y que, al triunfar, se convierten en guías del nuevo sistema de gobierno de naturaleza democrática.

En este contexto se inscriben las llamadas transiciones a la democracia registradas en un buen número de países iberoamericanos durante las décadas de los setenta y ochenta. A ese tipo de mutaciones de gran envergadura pertenecen también los acontecimientos, tan repentinos como impactantes, registrados en Europa del Este a finales de la década de los ochenta y principios de los noventa, entre cuyas consignas estaba la petición de libertad y reconstrucción del Estado de derecho. Bajo esas banderas se vinieron abajo los gobiernos totalitarios en aquella región.

No obstante, así como la historia registra la lucha ideológica en favor de ciertas causas que juzgamos progresistas, de igual forma ella ha testificado el triunfo de tendencias regresivas o restauradoras que han blandido ciertos principios juzgados primordiales como la superioridad racial, el espíritu de conquista, la dominación sobre otros pueblos, el sentido de pertenencia consanguínea y la recuperación del legado de los ancestros haciendo a un lado los valores propios de la república democrática.

Lo que hoy preocupa vivamente es el renacimiento de las tendencias nazi y fascista que se creían sepultadas definitivamente. En este mismo tenor regresivo, para nadie es un secreto que las sociedades contemporáneas se encuentran amenazadas por pulsaciones de carácter fundamentalista y restaurativo como ha sido el caso de Afganistán, país en el que los talibanes, animados por una interpretación extrema del Corán, impusieron formas de vida de tipo medieval con castigos cor-

porales, segregación de las mujeres, prohibición de profesar cualquier otra religión o incluso cualquier otra línea dentro del Islam que no fuera la de ellos.

Lo importante en el análisis de los sistemas de pensamiento radica en conocer la lógica interna que los sostiene; la forma en que los argumentos que esgrime cada posición se integran para producir un conjunto coherente de ideas el cual, a su vez, contrasta con otros sistemas de valores. Que se mantengan o no en pie obviamente dependerá de muchas cosas, entre ellas la forma en que se logren concretar en la vida práctica, pero un factor esencial de su sobrevivencia tiene que ver con la fuerza de las razones que arguye y la concatenación de sus planteamientos. En suma, de la forma en que logre “amarrar” los vínculos entre cada uno de los principios y valores aducidos.

Otra puntualización de suma relevancia en nuestro análisis tiene que ver con el tema central a tratar, esto es, la relación entre las elecciones y la democracia. Me apresuro a decir que “la justicia electoral” no tiene en sí principios y valores propios. Más bien, como lo ha dicho José Ramón Cossío: “las funciones que la justicia electoral desempeña en una teoría o en un sistema de gobierno, dependen a final de cuentas, de la concepción que se tenga de la democracia”.¹ La observación es pertinente en cuanto el asunto de los valores en política casi siempre está relacionado con las formas de gobierno. Después de eso cada uno de los órganos y funciones del Estado podrá resaltar algún aspecto particular dentro del conjunto de principios que distinguen a un determinado sistema de gobierno.

Respecto de la relación específica entre las elecciones y la democracia existe una curiosa peculiaridad: hoy en día se piensa que los dos vocablos son correspondientes, como si se tratara de elementos sinónimos. Sin embargo, si atendemos a la historia de los dos términos nos daremos cuenta que sus trayectorias, durante siglos, caminaron por senderos diferentes. Lo mismo sucede con el concepto justicia. Esta no tiene una sola acepción. Como veremos más adelante los diversos autores y las varias corrientes de pensamiento le atribuyen connotados distintos.

2. Elecciones y democracia: una relación compleja

La primera distinción que debe hacerse entre las elecciones y la democracia es que mientras las primeras son un mecanismo o una herramienta para designar a ciertas personas con el objeto de que estas desempeñen ciertas tareas específicas, la segunda es, como lo dijimos, una forma de gobierno. El vínculo entre las elecciones y la democracia tiene efecto cuando por medio de los comicios se da lugar a la democracia representativa en la que algunos individuos actuarán a nombre y por cuenta de los ciudadanos que intervinieron en la votación.

La democracia representativa es un sistema de gobierno muy conocido y practicado en la actualidad. Empero, durante siglos la versión más socorrida de la democracia fue la directa, o sea, aquella en la que no había ni elecciones, ni representantes, ni partidos políticos; eran los ciudadanos en primera persona quienes deliberaban en el *ágora* y tomaban las decisiones que mejor les parecía. El poder residía en el *demos* de manera efectiva y plena.

Cuando se requería que alguien desempeñara ciertas funciones necesarias para la ciudad se recurría al sorteo porque, como se consideraba que todos eran iguales, no importaba en quien recayera la responsabilidad: al fin y al cabo tendría que rendir cuentas ante el pleno. En realidad las elecciones eran un expediente utilizado por la aristocracia que, como su nombre lo indica, permitían la nominación de los mejores (*aristos*).

A estas consideraciones debemos añadir que en el mundo antiguo la democracia no gozó de buena reputación. Fueron muchos los autores que la consideraron como una forma mala de gobierno, entre ellos Aristóteles. Para este filósofo las formas de gobierno se dividían en buenas o malas según si quien o quienes ostentaban el poder actuaba para beneficio propio o a favor de todos. Juzgaba que la democracia entraba en la lista de las constituciones malas porque sólo operaba “para ventaja de los pobres”.²

Esta apreciación aristotélica merece alguna explicación subsecuente: los pobres son la *mayoría* en cualquier sociedad, pero no son la *totalidad* por lo que, en el caso de la democracia antigua, los pobres actuaban para conveniencia de ellos mismos y no del conjunto de la ciudad.

Había una parte de la población, si bien minoritaria, que no alcanzaba los frutos de ese gobierno.

En el mismo sentido Platón despreciaba al gobierno popular. Para él la única constitución buena estaba situada en el plano ideal. Las formas existentes tenían, siempre, alguna desventaja. En un orden decreciente las enlistó de la siguiente manera: timocracia, oligarquía, democracia y tiranía.

Cada una de ellas tiene un resorte o pasión que la hace moverse, a la primera la ambición, a la segunda la riqueza, a la tercera la libertad y a cuarta la violencia. Acaso la más aceptable de estas palancas fuese la libertad democrática. El problema es que esa libertad tiende a caer en el libertinaje por la carencia de límites o frenos. De esta manera, la democracia libertina, en la que no se respetan ni las leyes ni la autoridad, tiende a caer en la solución autoritaria; en la tiranía cuyo medio específico es la violencia.

Se deduce que, por cuanto sea loable y respetable un cierto principio político y jurídico, si éste no está bien respaldado en instituciones sólidas y en la responsabilidad de los ciudadanos, será proclive a degenerar en el extremo opuesto.

Los ataques a la democracia no cesaron durante la época antigua y tampoco en el medievo. Con el surgimiento de las monarquías absolutas que consolidaron el Estado moderno, los embates arreciaron de nueva cuenta. Uno de los padres doctrinarios de la filosofía política moderna, Thomas Hobbes, utilizó sus dardos polémicos para ponerla en evidencia. Apuntó al corazón mismo del gobierno popular, la libertad, para decir que sea en la monarquía sea en la democracia los individuos deben obedecer al mandato de la autoridad. En consecuencia, la obediencia es igual cualquiera que sea la forma de gobierno.

Para reforzar su ataque añadió otro argumento: aunque siempre se ha hablado del vínculo entre la democracia y la libertad, lo cierto es que hay en esto una confusión entre libertad y poder porque cuando los hombres piden mayor participación para realizar aparentemente la libertad, en realidad lo que piden es mayor ingerencia para obtener más poder. Por eso Hobbes dice: “los ciudadanos que lloran tanto por la supresión de la libertad en el gobierno monárquico, muestran realmente estar indignados por una sola cosa, por no haber sido llamados a gobernar el Estado”.³

Aunque la modernidad política, efectivamente, se abrió paso teniendo como ariete a los regímenes autocráticos, lo cierto es que las demandas democráticas también comenzaron a dejarse sentir en movimientos sociales de descontento contra el poder de un solo hombre y en autores tan destacados como Johannes Althusius, Baruch Spinoza y Jean Jacques Rousseau. Para este último, sin embargo, seguía sin haber otro tipo de democracia más que la directa.

Es famosa su apreciación negativa por la democracia representativa que ya se practicaba en Inglaterra: “El pueblo inglés piensa que es libre y se engaña: lo es solamente durante las elecciones de los miembros del parlamento: tan pronto como éstos son elegidos, vuelve a ser esclavo, no es nada”.⁴ Para este pensador nacido en Ginebra la democracia directa, a la que nombra república, significa, como en la Grecia clásica, que no debe haber comicios, ni partidos ni representantes. El poder soberano reside en la asamblea popular al que está estrictamente subordinado el cuerpo de funcionarios adscritos al poder Ejecutivo; el Judicial es una ramificación del Congreso soberano.

Las leyes son la expresión de la voluntad general que se forma, mediante deliberaciones públicas en esa sede. Y agrega: para que haya voluntad general no es necesario que haya unanimidad, sino que sean tomadas en cuenta todas las opiniones. En esto, vemos aparecer un principio esencial de la democracia, cualquiera que sea el adjetivo que la siga (directa o representativa), su naturaleza deliberativa.

Otro de los grandes pensadores clásicos, Montesquieu, recuperó la tipología maquiaveliana, o sea, la dicotomía principado-república a la que le agregó un tercer elemento, el despotismo. En el concepto república incluyó, al igual que el autor de *El Príncipe*, a la democracia y a la aristocracia. Al respecto escribió: “el gobierno republicano es aquél en el que todo el pueblo, o una parte de él, tiene el poder supremo ... Cuando en la república, el poder supremo reside en el pueblo entero, es una democracia. Cuando el poder supremo está en manos de una parte del pueblo es una aristocracia”.⁵ Inmediatamente después de haber escrito esta frase se refiere a los mecanismos que uno y otro tipo de república utiliza para su funcionamiento: “El sufragio por sorteo está en la índole de la democracia; el sufragio por elección en el de la aristocracia”.⁶

Sobre la república democrática hace dos observaciones sobre las cuales conviene detenernos. Un elemento fundamental que la sostiene es la frugalidad o, si se quiere, la austeridad en el modo de vida de sus miembros. La polaridad entre ricos y pobres le afecta sensiblemente. Por ello, los mecanismos institucionales deben abocarse a corregir la disparidad de fortunas y dar pie a una sociedad más justa. Las ambiciones individuales deben ser moderadas por el espíritu de cooperación. Una segunda observación va dirigida en contra de quienes han criticado a la democracia sosteniendo que el pueblo es inepto para tomar decisiones acertadas respecto de los asuntos de Estado. Para refutar este tipo de ataques recurre a los ejemplos de Atenas y Roma que muestran cuán sabias fueron las determinaciones que el pueblo tomó a lo largo de la historia de estas dos ciudades.

Con la agudeza de la que siempre hizo gala, Montesquieu distingue dos cosas fundamentales en los regímenes políticos, de una parte, la naturaleza y, de otra, el principio. La naturaleza se refiere a la manera en que se forma; el principio es lo que le imprime movimiento: “la primera es su estructura particular; el segundo las pasiones humanas que lo mueven”.⁷ El principio de la monarquía es el honor, el de la república la virtud y el del despotismo el miedo.

La virtud es el sentimiento que liga al sujeto con sus conciudadanos: “lo que llamo virtud en la república es el amor a la patria, o sea, el amor a la igualdad. Ella no es una virtud moral ni cristiana, es la virtud política. Y ésta es el resorte que hace mover a la república ... Así pues, he llamado virtud política al amor a la patria y a la igualdad”.⁸ Montesquieu se encarga de precisar que este amor a la patria es propio de la república democrática no de la república aristocrática. En la democracia, más que en ningún otro régimen, la patria es sentida como cosa de todos. Por ello mismo la educación juega un papel fundamental: “Jamás he oído decir que los reyes no amen la monarquía ni que los déspotas odien el despotismo. Así los pueblos deben amar la república; la educación debe abocarse a inspirarles este amor”.⁹ Una mejor preparación de los ciudadanos redundará en una mejor calidad de su participación en las deliberaciones colectivas y en la formación de las leyes.

Un pensador central en el estudio de la democracia y su vinculación con las elecciones es James Harrington. Para él la república es ante todo el gobierno de las leyes opuesto al gobierno de los hombres. Este gobierno debe buscar como primera tarea el entendimiento entre la nobleza y el pueblo, de otra manera, sin mecanismos institucionales adecuados para solucionar los conflictos, las amenazas de degeneración siempre estarán al acecho.

El sostén material de la república es para Harrington, al igual que para Montesquieu, la igualdad. Para él, el sistema de propiedad determina el tipo de régimen. La propiedad y la riqueza deben estar repartidas equitativamente. Por eso es de suma importancia la expedición de una ley agraria que evite la concentración excesiva de las posesiones.

En este contexto es en el que habla, por primera vez, de la democracia aplicada a través de las elecciones y ya no por sorteo: "La república es un gobierno establecido sobre una ley agraria equitativa, que se levanta a la superestructura o tres órdenes, el senado que discute y propone, el pueblo que resuelve y la magistratura que ejecuta, por medio de una rotación equitativa, mediante los sufragios del pueblo, emitidos en votación".¹⁰ En este fragmento verdaderamente central, Harrington establece el moderno vínculo entre la democracia y las elecciones; pero además indica que, a través del voto, los cargos deben ser ocupados por periodos preestablecidos, fijos, y ya no, como sucedía en el caso del sorteo, eventualmente porque en la democracia directa los encargados podían ser destituidos en cualquier momento si así lo decidía la asamblea popular.

Las elecciones adquieren un carácter democrático mediante su repetición periódica. Así el ciudadano puede juzgar la actuación de los gobernantes: con su voto retira o refrenda la confianza al partido o grupo que estuvo en el poder en la etapa que concluye. La repetición periódica de las elecciones está íntimamente relacionada con la rotación en los cargos públicos y puesto de representación popular: "aunque la rotación pueda existir sin que se vote, y el voto sin rotación, no sólo la votación según el modelo que sigue (el de la república equitativa) incluye ambas cosas sino que es, con mucho, el camino más equitativo; por lo cual ... en el nombre de votación daré también la rotación por entendida".¹¹

Al vincularse las elecciones y la democracia surge, por lógica consecuencia, el tema de la representación política. Una primera consideración sobre este aspecto nos mueve a observar que el concepto “representación” en general tiene un sentido mucho más amplio que el de representación política: “Para dar aunque sea una pálida idea del enredo en el que incurrimos cada vez que se trata de entender qué es lo que esté detrás de la relación de representación entre A y B, decir que el Papa es el representante de Dios en la tierra no es lo mismo que decir que el señor Carter representa al pueblo de Estados Unidos, o afirmar que el señor Rossi representa una compañía de medicamentos no es igual a sostener que el diputado Bianchi representa un partido en el parlamento”.¹²

La representación política tradicionalmente está dominada por dos temas. El primero tiene que ver con los poderes o la capacidad que se le da al representante. Este puede ser un delegado o un fiduciario. Como delegado su capacidad de actuar está muy restringida porque simplemente es un portavoz o un nuncio que lleva el parecer de sus representados con un “mandato imperativo”. Con esta limitación en el mandato el delegado puede ser destituido en cualquier momento. Como fiduciario, en cambio, tiene la capacidad de actuar con más libertad y puede interpretar a su discreción los intereses de sus representados. En este caso no hay mandato imperativo.

El segundo tema tiene que ver con los intereses que se van a representar. De aquí se desprenden dos posibles respuestas. Se pueden representar intereses generales de las personas en cuanto ciudadanos o se pueden representar intereses particulares según el oficio que cada cual desempeñe, obrero, campesino, estudiante, profesionista, empresario, etcétera.

Con toda evidencia hay una estrecha relación entre una y otra cosa, es decir, entre la índole del representante y el tipo de intereses en juego: “Pienso que está clara la relación que existe, de una parte, entre la figura del representante como delegado y la representación de intereses particulares y, de otra, entre la figura del representante como fiduciario y la representación de intereses generales”.¹³ Este es uno de los puntos centrales de la democracia representativa: a través del voto se selecciona a un representante que adquiere el carácter de fiduciario para que vele por los intereses generales de los ciudadanos.

3. Ideas sobre la justicia

Para los fines que nos hemos propuesto en este ensayo es relevante indicar que hay muy diversas interpretaciones acerca de la justicia. Por tal motivo aquí trataremos de penetrar en el conocimiento de la justicia a través de las variadas y, con frecuencia, contradictorias corrientes de pensamiento.

Reconocemos que una de las cosas más interesantes del estudio de la justicia reside en su identificación con ciertos principios y valores fundamentales que en muchos sentidos define la acción práctica de las instituciones públicas. Un dato curioso es que, aunque en el lenguaje de todos los días se habla de la justicia, en realidad, ella ha sido poco analizada “tanto que si se tuviesen que recopilar en una antología los análisis más célebres, de Platón en adelante, simplemente no habría necesidad de un gran volumen. Sobre todo los contemporáneos que han dedicado gran espacio en sus tratados de filosofía del derecho y de teoría general del derecho al análisis de nociones como “derechos”, “ley”, “norma”, “ordenamiento” y así por el estilo, han dedicado muy poca atención al problema de la justicia”.¹⁴ Nos interesa, por tanto, conocer algunos razonamientos que han sido esgrimidos para fundamentar los distintos puntos de vista acerca de la justicia. Para ello nos remitimos a algunos clásicos del pensamiento jurídico y político que han estudiado el asunto.

Aunque con notables antecedentes en el pensamiento helénico y en especial en la doctrina platónica,¹⁵ el texto del cual se suele partir para el análisis de la justicia es el V libro de la *Ética Nicomaquea* escrito por Aristóteles. Allí parece estar ubicado, a pesar de los siglos transcurridos, el núcleo de la concepción occidental sobre la justicia. La famosa doctrina del justo medio se encuentra desde los primeros renglones: “Con relación a la justicia y a la injusticia hay que considerar en qué acciones consista, qué clase de posición intermedia es la justicia, y entre cuales posiciones es lo justo el término medio”.¹⁶ Como es de sobra conocido la filosofía aristotélica privilegió el criterio de que lo bueno y positivo se encuentra en la mitad, entre dos polos. Lo justo está ubicado a la mitad.

Para conocer mejor qué es la justicia podemos decir qué es su contrario, o sea, la injusticia: “Todos, a lo que vemos, entienden llamar justicia aquel hábito que dispone a los hombres a hacer cosas justas y por lo cual obran justamente y quieren las cosas justas. De igual modo con respecto a la injusticia, pues por ella los hombres obran injustamente y quieren las cosas injustas”.¹⁷ Al introducir como criterio aclarativo lo opuesto a la cosa, entonces, y sin remedio, se debe adoptar un juicio distintivo entre los dos. Tal juicio distintivo resulta de la máxima importancia porque alrededor de él se ubicará, por lógica, un determinado patrón de conducta.

Para Aristóteles el hombre injusto es el trasgresor de la ley, el codicioso, el inicuo; en correspondencia, el justo será el observante de la ley y la equidad. De aquí deriva su definición de lo justo y de lo injusto que ha quedado como un punto de referencia imprescindible para los estudiosos y practicantes del derecho; “Lo justo, pues, es lo legal y lo igual; lo injusto lo ilegal y lo desigual”.¹⁸ Estamos en presencia de dos elementos que hasta hoy siguen rigiendo los criterios de justicia: la justicia como apego a las normas jurídicas, o sea, lo justo legal; y la justicia como apego a la igualdad, es decir, equidad.

Aplicando los criterios generales de lo justo al tema de nuestro interés podemos decir, entonces, que la justicia electoral tiene que ver, de una parte, con el apego a las normas establecidas, de otra, con el respeto al principio de equidad entre los participantes. Para Aristóteles el respeto a la ley es la expresión de la virtud; y no es una virtud común y corriente sino que se trata de un valor fundamental. En cuanto a la igualdad, él la sitúa ante todo como una proporción entre las partes. A esto le llama justicia correctiva; pero esa proporción, si hablamos de una comunidad política, se debe presentar también entre las partes y el todo. Esta es la justicia distributiva.

Conviene señalar, para los fines que nos hemos propuesto, que en cuanto a la justicia, Aristóteles distinguió claramente la que se efectuaba en el ámbito familiar, o sea, la relación entre el padre y los hijos; la que se desarrollaba en la relación de dominio, e decir, amo y esclavo, y finalmente la que tenía lugar en la *Polis* entre los ciudadanos. La justicia que desarrolla en sus tratados sobre política es esta última la justicia entre ciudadanos; “La justicia del amo y la del padre no es la misma que la de

los ciudadanos”.¹⁹ Esta diferencia es de la máxima importancia. Para que no quedara duda comienza su tratado *La Política* advirtiéndolo: “Cuantos opinan que es lo mismo regir una ciudad, un reino, una familia y un patrimonio con siervos no dicen bien”.²⁰ La ciudad no debe ser gobernada como si fuese una familia o patrimonio personal de quien detenta el mando. El paternalismo y el despotismo son regímenes injustos.

Hecha esta aclaración, que, por cierto, será repetida por la mayoría de los tratadistas jurídicos y políticos, Aristóteles se apresura a señalar que en la justicia relativa a la comunidad hay dos categorías: “De lo justo político una parte es natural, otra legal. Natural es lo que en todas partes tiene la misma fuerza y no depende de nuestra aprobación o desaprobación. Legal es lo que en un principio es indiferente que sea de este modo o de otro, pero que una vez constituidas las leyes deja de ser indiferente”.²¹ Esta cita contiene dos elementos que hasta hoy siguen estando presentes en el estudio y la práctica de la justicia; es decir, la justicia que está inscrita en el orden de las cosas, en la tradición y en la propia razón de los hombres y que no necesita estar escrita para ser descubierta y aquella justicia cuyo grado de validez depende de su asentamiento en códigos específicos.

Lo que en todo caso nos interesa resaltar del pensamiento Aristotélico es que para él todas las cosas están sujetas a cambio, así las naturales como las acordadas en sociedad. Sin embargo, reconoce que aquellas sujetas a convención entre los hombres no tienen en todas partes la misma validez. Esto lo hace decir que: “Las cosas que son justas por convención y conveniencia son semejantes a la medida. No en todas partes son iguales ... Pues del mismo modo las cosas justas que no son naturales, sino por humana disposición, no son las mismas en todas partes, como no lo son las constituciones políticas”.²² Sobre esto último, no puede pasarse por alto que el propio Aristóteles enfatizó la variabilidad existente en cada una de esas formas de gobierno en relación con la justicia. Al respecto dijo: “las leyes se promulgan en todas las materias mirando ya al interés de todos en común, ya al interés de los mejores o de los principales, sea por el linaje, sea por algún otro título semejante”.²³ Este señalamiento nos ofrece la oportunidad de decir que, en efecto, el tema de la justicia está estrechamente relacionado con el tema de las formas de gobierno en cuanto éstas ofrecen el marco

institucional para una aplicación concreta de la justicia. Por ello, en cuanto a la puesta en práctica de la justicia, ella depende de la forma en que se organice la convivencia política entre los individuos.

El capítulo IX del libro III de *La Política* está dedicado, por entero, a la relación que guardan las constituciones con la justicia. Allí vuelve a recalcar que la justicia relacionada con las formas de gobierno es tan sólo un tipo especial de justicia (se “apela a una cierta justicia”). El criterio de igualdad opera para los iguales y la desigualdad procede pero para los desiguales. En este sentido, reconoce que con frecuencia las personas pueden concordar en el intercambio de las cosas pero no en cuanto al rango y la calidad que se les debe otorgar a las personas. Los que son iguales en unas cosas creen ser iguales en todas y los que son desiguales creen ser desiguales en todo.

El cambio de sistema de gobierno está relacionado estrechamente con esta disputa entre la igualdad y la desigualdad entre los hombres. Algunas fuerzas sociales presionan para implantar un sistema de mayor equidad, mientras otras se esfuerzan por mantener o profundizar las desigualdades.

Luego de este análisis sobre la concepción aristotélica de la justicia nos interesa conocer, siempre con base en el pensamiento de algunos clásicos, los diferentes criterios que han sido esbozados para definir la justicia. Sobre el particular debe decirse que esos criterios han estado referidos a valores fundamentales.

Pues bien, es común fundamentar los diversos criterios con base a la respuesta que se den a la pregunta: ¿cuál es el fin último del derecho? Es convención aceptada indicar tres grandes líneas de respuesta. Para algunos la justicia es *orden* porque el fin último por el cual se instituye el Estado es la paz social. Esta vertiente de estudios sobre la justicia pone el acento en que se debe salir de una condición presocial identificada con la anarquía y alcanzar el estado de paz instituyendo la condición civil. El propósito se alcanza cuando se instituye el poder político, o sea, un poder unificado que logra emanar normas obligatorias para todos los coasociados. Para los simpatizantes de esta línea lo fundamental es que el orden político y jurídico alcance un tal grado de cohesión que le permita ordenar la convivencia pacífica entre los hombres. En este ámbito la justicia electoral hace énfasis en la necesi-

dad de que haya un orden público básico con el propósito de que la actividad comicial y todo lo que de ella deriva pueda llevarse a cabo sin obstáculos.

La segunda variante interpretativa conceptúa a la justicia como *igualdad*. De acuerdo con esta posición el objeto del derecho es el de establecer un sistema de normas que establezcan una relación equitativa entre los hombres (justicia conmutativa) y entre esos hombres y la colectividad (justicia distributiva). Así, el orden jurídico tiene el fin más alto y primordial de remediar las disparidades entre los coasociados. Aquí predomina la idea de la que ya hablábamos, en donde se propone la creación de una proporción entre las diversas partes que componen el Estado. Los partidarios de esta línea no se conforman con que la justicia establezca un orden, ellos buscan que además sea un orden justo, o sea, equitativo.

Entre los estudiosos del tema es común, para ilustrar las concepciones basadas en el orden y la igualdad, recurrir a la célebre imagen de la diosa de la justicia, representada por la diosa Temis, con los ojos vendados sosteniendo en una mano la espada y en la otra la balanza. El orden tiende a privilegiar la espada en tanto que la igualdad tiende a identificarse con la balanza. En este rubro la justicia electoral tendría como principio de sustentación la paridad entre los participantes. Que ninguno se abrogue el derecho de imponer las reglas y de establecer privilegios para sí mismo.

La tercera y última vertiente sostiene la idea de la justicia como *libertad*. De conformidad con esta corriente la razón por la cual los hombres se reúnen e instituyen un Estado es para establecer normas que garanticen la convivencia entre ellos y cada cual pueda, respetando la libertad y bienes de los demás, gozar de una esfera inviolable de acción. Aquí el derecho es entendido como un conjunto de límites (lo que en técnica jurídica se llama la función negativa del derecho). En este ámbito “justo” es aquello que al mismo tiempo garantiza y respeta la libertad de los ciudadanos.

Para poder ilustrar con más detalle las perspectivas que hemos enumerado debemos identificar a cada una de ellas con un autor y con un régimen político: la justicia como orden tiene en la doctrina de Thomas Hobbes, simpatizante de la monarquía absoluta, a uno de sus

máximos representantes, en tanto que la justicia como igualdad, a parte de Aristóteles de quien ya hemos hablado, también cuenta en sus filas a Jean Jaques Rousseau, partidario de la democracia directa. Por último, la justicia como libertad se desarrollará aquí a través de las enseñanzas de Immanuel Kant, defensor del régimen moderado.

Deseo llamar la atención sobre la forma en que cada uno de estos autores destaca un valor fundamental y lo relaciona estrechamente con un determinado sistema de gobierno.

4. Justicia y regímenes políticos

4.1 La monarquía absoluta y el orden

Imaginemos, tan sólo por un instante, una condición presocial y prepolítica en la que no haya autoridad ni ley. Llamemos a esa situación “estado de naturaleza”. En ella el hombre vive independientemente de su voluntad en ausencia de un poder constituido. Allí todo se decide por medio de la lucha violenta donde es impredecible quién resultará vencedor. Los motivos de esta lucha son de dos órdenes: por una parte el hombre tiene una inclinación natural a dañar a los demás, cosa que enfrenta a cualquiera con todos sus semejantes por los medios que estén a su alcance; por otro lado, hay una escasez de bienes por lo que la posición sobre ellos sólo puede decidirse por medio de la contienda.

Se puede fácilmente conjeturar que en tal condición no pueda haber propiedad sino tan solo una posesión precaria; hablar de lo tuyo y de lo mío no tiene sentido.

Hobbes desarrollo una hipótesis semejante a ese estado de naturaleza. A partir de esa consideración definió de la siguiente manera el derecho natural subjetivo: “el derecho de hacer todo lo que sirve para la propia conservación” de ahí que el primer principio del derecho natural sea que “cada uno vea por la propia vida y los propios miembros con lo que esté en su poder”.²⁴ En consecuencia los individuos también tienen “el derecho de usar de todos lo medios y de ejecutar todas las acciones, sin las cuales no podrían conseguir el objetivo de la propia conserva-

ción”.²⁵ La noción de aquello que es correcto y de aquello que es ilegalidad, de la justicia y de la injusticia, no tiene lugar aquí”.²⁶ La situación de conflicto se agrava porque el hombre además tiene un deseo desenfrenado de poder. Este deseo innato solo termina con la muerte.

El estado de naturaleza, o sea, de inseguridad, de violencia, de enfrentamiento, de ausencia de justicia y de competencia desenfrenada por el poder (sin reglas preestablecidas) se prolonga como un estado de guerra hasta que se constituye el poder público.

El primer problema que se le presenta al hombre es cómo salir de la anarquía. Hobbes introduce una variable conceptual que le permite resolver el problema planteado: la razón. Ella hace que los hombres reflexionen sobre lo inconveniente de su conducta y traten de salir de la rivalidad permanente. La razón impulsa a salir del estado de anarquía, esto es, del estado donde predomina la inseguridad y la muerte al no haber un poder común que imparte justicia y que imponga orden.

Aunque el hombre tiene como atribuciones originales las pasiones y la razón, en el estado de naturaleza predominan las primeras en tanto que en la sociedad civil campea la segunda. Por medio de la razón se pacta la salida de la anarquía y la entrada a la asociación civil. Sólo por medio del acuerdo se pasa de la competencia desbocada por el poder al establecimiento de la paz.

Cuando surge un poder común aparece la posibilidad de que las leyes naturales cobren efectividad y se traduzcan en leyes positivas. El paso de una condición a otra es el paso de una pluralidad de poderes donde cada quien puede “hacerse justicia por propia mano” a la unidad del soberano, único capaz de imponer la justicia públicamente reconocida. Si no hay unidad soberana no hay justicia posible.

Ahora bien, si recordamos el criterio de igualdad que Aristóteles aparejaba al de justicia observaremos que en Hobbes esto se modifica radicalmente pues para él donde hay igualdad (de poderes entre los individuos) no puede haber justicia; en tanto que donde hay desigualdad (entre gobernante y los gobernados) sí hay justicia.

Que el poder del Estado sea soberano quiere decir que es absoluto y que no reconoce limite alguno para la realización de su misión que es la de proteger la vida de los coasociados.

De otra parte, Hobbes rechaza la posición de las doctrinas constitucionalistas que prescriben la subordinación del gobernante a las leyes civiles. Para él esas leyes son creadas por el príncipe y ninguno puede limitar a sí mismo. Pero cuidado: ello no significa que las leyes no tengan eficacia en el Estado pues una cosa es el poder que se *subordina* a la ley y otra cosa es el poder que se ejerce *mediante* la ley. Esta última es la posición de Hobbes quien dice que las leyes civiles para los súbditos son “las reglas que el Estado les ha mandado, con la palabra, los escritos u otros signos suficientes de la voluntad, usar para distinguir lo que es una cosa justa de lo que es una cosa injusta, es decir, aquello que es contrario de aquello que no es contrario a la ley”.²⁷ Hobbes, por tanto, rechaza la identificación de la justicia con la igualdad, pero admite su correspondencia con la ley.

Para que toda esta propuesta pueda ser practicada Hobbes se inclina decisivamente a favor de la monarquía absoluta. Solo otorgando el poder del Estado a un solo hombre es posible asegurar la vida de los súbditos y la integridad del cuerpo soberano. En su sistema político, por consecuencia, no hay propiamente dicho “justicia electoral” porque no hay competencia por el poder. Cuando se pacta se elige, por decirlo de alguna forma, una sola vez y para siempre al gobernante. El poder queda como monopolio absoluto y perpetuo del monarca. No se admiten ni los derechos ciudadanos ni los partidos políticos. Cuando se constituye el Estado una sola persona, en cuanto príncipe, manda y todos los demás individuos, en cuanto súbditos, obedecen.

El de Hobbes es el reverso de la medalla, el modelo opuesto al de la participación democrática en las elecciones. La autocracia llevada a su punto más lato. Así y todo, lo que nos ha quedado de su planteamiento es la relevancia que le otorga al orden público como primer requisito de la vida en sociedad. Simple y sencillamente, anarquía y concordia social son conceptos antitéticos. En consecuencia sea la monarquía sea la democracia necesitan un piso básico de estabilidad social para poder desarrollarse.

4.2 La democracia directa y la igualdad

Hasta aquí analizamos el concepto de justicia relacionado con el orden. Procedamos a analizar, según lo habíamos planeado, la relación entre la justicia y la igualdad. En este renglón resalta la figura de Rousseau quien, si bien no tuvo la claridad de Hobbes, sí podemos encontrar en su sistema de pensamiento elementos que nos permitan derivar de él una cierta idea de la justicia como equidad.

En sus diversos escritos —aquí tomamos primordialmente el *Discurso sobre la desigualdad entre los hombres* y *El Contrato Social*— recalca la diferencia entre las sociedades naturales como la familia y las uniones despóticas frente a las asociaciones políticas. Las primeras se crean por simple agregación o integración y en ella priva un orden producto de la tradición o de la fuerza mientras que las asociaciones políticas sólo se crean por convención mediante un acto voluntario de los hombres que a través de la razón establecen los términos de la relación social. En aquellas la justicia no se separa del orden natural, en éstas la justicia es un producto artificial derivado de la voluntad humana.

Ahora bien, la diferencia respecto de Hobbes es que si para éste el Estado presocial es una situación negativa para el ginebrino en cambio es una condición positiva. Así como la condición natural es juzgada positiva por el autor de *El Contrato Social* en correspondencia considera negativa la situación civil. De esta manera hay un franco antagonismo respecto de las ideas de Hobbes.

Afirma que la civilización no perfeccionó al hombre sino que lo degradó al punto que sólo produjo gobiernos e instituciones corruptas. Advierte que después de un largo proceso histórico el hombre se encontró en posibilidad de estipular un contrato social que fundó la condición política y jurídica. En la civilización las facultades humanas se desarrollan, pero éstas fueron superadas por los defectos que va generando ese mismo proceso. En la reconstrucción roussoniana del proceso de civilización aparecen muchos elementos pero aquí nos interesa señalar lo que él llama la institucionalización del estado civil corrupto. Este comienza con el reconocimiento de la propiedad: “El primero que, habiendo demarcado un terreno, pensó afirmar: *esto es mío*, y encontró personas

bastante simples para creerlo, fue el verdadero fundador de la sociedad civil”.²⁸ En Rousseau este fenómeno también es el reconocimiento de las desigualdades, del dominio que perjudica la libertad. Surge entonces la distinción entre propietarios y no propietarios, por lo que aquellos tienen que establecer instituciones que les permitan hacer perdurar y proteger sus privilegios. Por ello, proponen un pacto inicuo, especioso, a los pobres que los hace sancionar jurídica y políticamente la opresión y la desigualdad.

Rousseau advierte que aunque aparentemente el “pacto de los ricos” es la legitimación del dominio en realidad es ilegítimo porque está suscrito sobre bases inequitativas. Vale la pena subrayar esto último: ninguna institución pública tiene fundamentos o validez si no está apoyada en bases igualitarias.

Rousseau reflexiona sobre el hecho de que hombres corruptos sólo pueden crear instituciones corruptas; la virtud política sólo puede florecer donde existe la virtud personal y colectiva. Lo opuesto es la opresión en la que los ricos y poderosos “dejarían de ser dichosos si el pueblo dejara de ser miserable”.²⁹ Del mismo modo y como lógica consecución degenerativa: “los vicios que hacen necesarias las instituciones sociales, son los mismos que hacen inevitable el abuso”.³⁰

Para Rousseau la instauración de un Estado justo es la solución colectiva a un problema común. Ese Estado resuelve las causas del conflicto propiciadas por las instituciones inicuas anteriores, elimina la injusticia, permite el ejercicio de la libertad e instaura la igualdad.

En el sistema filosófico de este autor es evidente la referencia a la justicia como equidad. Sobre el particular dice: “por lo que respecta a la igualdad, no se debe entender con esta palabra que los grados de potencia y de riqueza tengan que ser absolutamente idénticos sino que, en cuanto a la potencia, ella esté por debajo de toda violencia y no se ejerza jamás sino en virtud del grado y de las leyes; en cuanto a la riqueza, que ningún ciudadano sea tan opulento que pueda comprar a otro, y ninguno tan pobre que se vea obligado a venderse”.³¹

Toda filosofía jurídica y política tiene como regla el establecer un cierto principio fundador y justificador de la sociedad. En el caso de Rousseau la respuesta es inequívoca: “Toda sociedad tiene como primera ley alguna *igualdad* convencional, sea en los hombres sea en las

cosas”.³² A ese principio se subordinan todas las instituciones, leyes, en formas de convivencia, y por supuesto los criterios para la aplicación de la justicia. Ese principio también determina la forma de gobierno que en Rousseau no puede ser otra más que la democracia directa a la que llama República.

Un fragmento extraordinariamente revelador de la teoría de la justicia en Rousseau es el siguiente: “Toda justicia procede de Dios, él es su única fuente; pero si nosotros supiéramos recibirla de tan alto, no tendríamos necesidad ni de gobierno ni de leyes. Sin duda existe una justicia universal emanada de la razón, pero ésta, para ser admitida entre nosotros, debe ser recíproca. Considerando humanamente las cosas, a falta de sanción intuitiva, las leyes de la justicia son vanas entre los hombres; ellas hacen el bien del malvado y el mal del justo, cuando éste las observa con todo el mundo sin que nadie las cumpla con él. Es preciso, pues, convenciones y leyes que unan y relacionen los derechos y los deberes y encaminen la justicia hacia sus fines”.³³ Para Rousseau, al igual que para Aristóteles, existe una justicia inmanente. Esa justicia —y aquí lo moderno del pensamiento del ginebrino— es conocible por medio de la razón. Pero por sí mismo no tiene validez ni es aplicable por lo que deben existir gobiernos y leyes específicas para que cobre realidad. Debe ser interpretada bajo el símbolo de la reciprocidad, es decir, de la equidad. Sólo cuando hay instituciones y leyes puede hablarse de una práctica de la justicia.

En Rousseau no hay, propiamente dicho, una justicia electoral: no acepta la representación y, por consiguiente, tampoco los partidos políticos. Lo que nos queda de él como uno de los padres de la democracia moderna es el sentido de la igualdad política que será, en adelante, un tema central en el proceso de expansión de los derechos de ciudadanía a capas cada vez más amplias de la población.

4.3 El gobierno moderado y la libertad

En materia de justicia la última identificación que nos toca estudiar es la libertad. Uno de los más altos exponentes de esta vertiente es Immanuel Kant. La relación entre la justicia y la libertad es propia de las doctrinas liberales. El Estado al que da lugar se caracteriza por

reconocer y respetar espacios cada vez más amplios a la actividad de los individuos. Espacios que quedan sancionados y reconocidos por una legislación específica.

Para poder entender las ideas de este filósofo se debe decir que él interpreta a la libertad como no-impedimento, como ausencia de constricción —Nótese que esta idea de libertad es diferente a la libertad como participación en la elaboración de las leyes a las que se obedece—. Para Kant la libertad es la facultad de actuar sin ser obstaculizados. Por tanto, la justicia que a esta idea corresponde es la garantía de que cada uno pueda actuar sin ser impedido por las libertades de los demás. Aquí entonces el problema es el de establecer las condiciones para que las libertades puedan coexistir como esferas de no-impedimento, de manera que para Kant actuar injustamente es interferir en la esfera de la libertad ajena: “Es justa toda acción que por sí, o por su máxima, no es un obstáculo a la conformidad de la libertad del arbitrio de todos con la libertad de cada uno según leyes universales. Si, pues, mi acción, o en general mi Estado, puede subsistir con la libertad de los demás, según una ley general, me hace una injusticia el que me perturba en este estado, porque el impedimento (oposición) que me suscita no puede subsistir con la libertad de todos según leyes generales”.³⁴ Si una acción injusta es la que se produce cuando hay un impedimento a la libertad, entonces podemos conjeturar que la justicia consistirá en resolver esos obstáculos, o sea, establecer garantías precisas para que todos los individuos de la misma forma gocen de la libertad.

Kant distingue dos tipos de derechos, los innatos y los adquiridos. Los primeros son aquellos con los que nace el hombre y son, por tanto, anteriores a la formación de la asociación civil; los segundos son establecidos por el orden jurídico. Al hablar sobre el derecho a la libertad no tiene duda en catalogarlo como el único derecho innato: “La libertad, en la medida en que puede subsistir con la libertad de todos, según una ley universal, es este derecho único, originario y propio de cada hombre, por el sólo hecho de ser hombre”.³⁵ Incluso la igualdad es comprendida dentro del derecho general de libertad.

Para Kant la condición presocial es la situación en la cual solo tienen efecto relaciones entre los particulares, es decir, allí sólo opera la justicia conmutativa. En el estado civil, en cambio, aparte de existir relaciones entre los sujetos también se presentan los vínculos entre el todo y las partes, esto es, la justicia distributiva.³⁶ El derecho privado es propio del estado de naturaleza en tanto que el derecho público es propio de la condición civil. Al ubicar a estos dos derechos con momentos lógicos diferentes el problema que se plantea es el de fundamentar la juridicidad del derecho privado.³⁷ Kant dice al respecto: “toda posesión es —en el estado de naturaleza— *provisionalmente jurídica*. Por el contrario, toda posesión que tiene lugar bajo un estado civil *realmente existente* es una posesión *perentoria*”.³⁸

Sobre este mismo aspecto Eduardo García Máynez observa: “El de naturaleza para Kant es un estado de inseguridad y violencia, en que los individuos carecen de leyes públicas, y, por ende, de toda garantía legalmente estructurada. Si bien es cierto que en el estado natural podemos concebir la adquisición de las cosas por ocupación o por contrato, tal adquisición es puramente provisional, al menos mientras no se encuentra garantizada por un poder común. Los individuos tienen el deber de transformar el estado de naturaleza en un estado civil”.³⁹ Kant expresa esta necesidad de transitar del estado jurídico provisional al estado jurídico perentorio en el postulado del derecho público: “tú debes, a causa de la relación de coexistencia que se establece inevitablemente entre tú y los demás hombres, salir del estado de naturaleza para entrar en un estado jurídico, es decir, en un estado de justicia distributiva”.⁴⁰

El paso de una situación a otra se da mediante un contrato: “Hay un contrato originario que es el único que puede fundar una constitución civil universalmente jurídica entre los hombres y que permite instituir una comunidad”.⁴¹ Para Kant el contrato no es un hecho histórico sino una hipótesis racional que, sin embargo, como principio orientador obliga a todos como si realmente hubiese sido estipulado. En este sentido el contrato aun como simple principio racional es el fundamento de la legitimidad del Estado.

Hay quien pudiese objetar que al no ser un hecho realmente acaecido el contrato carece de validez, pero habría que recordar que la

mayoría de los principios de legitimidad no tienen necesidad de corroborarse para tener validez. Tal es el caso, por ejemplo, del origen divino de los reyes.

Con el pacto se crea el poder soberano. Sólo así se garantiza la permanencia de la condición civil. Así y todo, debe advertirse que el poder absoluto no quiere decir poder ilimitado. Siendo Kant un defensor acérrimo del constitucionalismo afirma que el poder del Estado debe tener como límite y como medio a la ley. Lo que podríamos llamar el constitucionalismo de Kant consiste en la existencia de una esfera de acción inviolable de la que disfruta el individuo. Y esta esfera convive con una obediencia incondicional a las normas jurídicas: “una sociedad en que se encuentre unida la máxima *libertad bajo leyes exteriores* con el poder irresistible, es decir, una *constitución civil* perfectamente *justa*, es la tarea suprema que la naturaleza ha asignado a la humanidad”.⁴² En Kant, por tanto, hay un triángulo inescindible compuesto por la libertad, la ley y la justicia. Este triángulo tiene como condición de existencia el Estado de derecho para que cada cual puede disfrutar de su libertad y tenga la posibilidad de convivir pacíficamente en sociedad: “el estado jurídico es aquella relación de los hombres entre sí que contiene las condiciones gracias a las cuales cada quien puede participar de sus derechos; y el principio formal de la posibilidad de este estado, considerado desde el punto de vista de la idea de una voluntad universalmente legisladora, se llama justicia pública”.⁴³ A Kant le interesa la observancia de la ley sin reparar en los contenidos o motivos que muevan a esa observancia.

Para una buena operatividad del derecho es indispensable contar con un régimen político adecuado. En tal virtud, Kant distingue dos formas de gobierno: la república y el despotismo. El criterio que utiliza para distinguir a estos dos regímenes es la separación de poderes; en la república sí existe, en el despotismo no.

La república se compone de tres poderes: Legislativo, Ejecutivo y Judicial los cuales están coordinados porque se complementan; subordinados porque dependen uno del otro, y unidos porque al integrarse permiten la realización de los fines del Estado: “Los tres poderes en el Estado están en primer lugar coordinados entre ellos como otras tantas personas morales (*potestates coordinates*), es decir, que uno es el com-

plemento necesario de los otros dos para la completa (*complementum ad sufficientiam*) constitución del Estado; Pero en segundo lugar, ellos también están subordinados (*subordinatae*) entre sí, de suerte que, el uno no puede al mismo tiempo usurpar la función del otro al cual resta su concurso, porque tiene su principio propio, es decir, que él manda en calidad de persona particular, bajo la condición de respetar la voluntad de la persona superior; en tercer lugar ellos se unen el uno con el otro para darle a cada súbdito lo que le corresponde”.⁴⁴

La república constitucional kantiana está compuesta, por tres poderes el mayor de los cuales es el Legislativo por la simple razón de que ahí reside la voluntad colectiva del pueblo. Esta afirmación se entrelaza con la idea roussoniana —que por lo demás penetró determinadamente en la filosofía kantiana— de la soberanía popular y de la libertad como participación en la definición de las decisiones colectivas: “Solamente la voluntad concordante y colectiva de todos, en cuanto a cada uno decide la misma cosa para todos, y todos para cada uno, esto es, únicamente la voluntad colectiva del pueblo puede ser legisladora”.⁴⁵

Si bien Kant admite la separación de poderes rechaza su equilibrio porque considera que el Ejecutivo debe de estar subordinado al Legislativo. El titular del Ejecutivo es responsable frente a la asamblea legislativa. El Judicial es autónomo. Esto se debe a que en caso de que alguno de los otros dos poderes cometiese injusticias no habría cómo reparar las faltas.

5. La justicia y la república constitucional

Luego de presentar las ideas de estos clásicos de la filosofía política y jurídica podemos extraer algunas conclusiones. Cuando a los individuos se les otorga la categoría de súbditos lo único que les queda al entrar en la condición civil es la obligación de obedecer al mandato de la autoridad pública. En contraste cuando los hombres alcanzan la categoría de ciudadanos adquieren el derecho de participar en la definición de las decisiones políticas. Por ello, a nuestro parecer, la clave para modificar la vida social en sentido democrático es transformar los súbditos en ciudadanos. A esto, obviamente debemos agregar que