



UNIVERSIDAD DE VALPARAÍSO  
FACULTAD DE DERECHO Y CIENCIAS SOCIALES  
ESCUELA DE DERECHO

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO ACADÉMICO  
DE LICENCIADO EN CIENCIAS JURÍDICAS

**“VIRTUD Y JUSTICIA EN LA ÉTICA DE ARISTÓTELES”**  
JUAN PABLO FIGUEROA ZABALETA

PROFESOR GUÍA  
RICARDO SALAS VENEGAS

VALPARAÍSO, MARZO DE 2012

**A la memoria de mi madre,  
Inés Zabaleta G.  
(1932 - 2005)**

περὶ δὲ δικαιοσύνης καὶ ἀδικίας σκεπτέον,  
περὶ ποίας τε τυγχάνουσιν οὔσαι πράξεις,  
καὶ ποία μεσότης ἐστὶν ἡ δικαιοσύνη,  
καὶ τὸ δίκαιον τίνων μέσον.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> “Con relación a la justicia y la injusticia, debemos considerar a qué clases de acciones se refieren, cuál es el término medio de la justicia y entre qué extremos lo justo es término medio”. Aristóteles, *Eth. Nicom.*, 1129 a 1.



1. Excelencias	38
2. El <i>érgon</i> del ser humano	39
3. Excelencias morales e intelectuales	40
4. Excelencias morales	41
5. Acción	42
6. Acción y disposición	44
7. Justo medio	46
8. Razón práctica	47
9. Verdad y acción	48
10. Voluntad	49
11. Silogismo práctico	50
12. Prudencia	51
13. <i>Eudaimonía</i>	52
14. <i>Vita activa</i>	54
<b>Capítulo III - Teoría aristotélica de la justicia</b>	<b>57</b>
1. Sentidos de "justicia"	58
2. La justicia como excelencia moral	60
3. Distribución	62
4. Justicia público - distributiva	64
5. Justicia e igualdad	65
6. Justicia sinalagmática	67
7. Lo legal	69
8. Justicia material	71
9. Justicia natural	72
10. Equidad	74
11. Reciprocidad	74
12. <i>Politiké koinonía</i>	75
13. Acerca del alma	77
14. El fenómeno de la vida	79

<b>Conclusiones</b>	<b>81</b>
1. <i>De iuris praecepta</i>	82
2. Iusnaturalismo de virtud	82
3. De las distintas formas de justicia	83
4. Justicia y comunidad política	83
5. Aristóteles en perspectiva	83
<b>Bibliografía</b>	<b>85</b>

## **Agradecimientos**

Debo agradecer, en primer lugar, al profesor Ricardo Salas Venegas, de la Escuela de Derecho de la Universidad de Valparaíso, quien no tuvo reparos en revisar y corregir este trabajo con espíritu crítico y constructivo, aun estando éste en un estado bastante avanzado.

Agradezco al profesor Claudio Oliva Ekelund, también de la Escuela de Derecho, quien conoció el proyecto en su génesis, lo acogió y alentó con entusiasmo, en aquella parte en que pudo acompañarlo.

A los profesores Aldo Valle Acevedo, Álvaro Quintanilla Pérez y Claudio Meneses Pacheco debo en lo esencial mi manera de ver el derecho y la ciencia jurídica. Expreso de este modo mi agradecimiento hacia ellos.

Expreso asimismo mi gratitud para con los profesores Carlos Martel Llano, Jaime Villegas Torrealba y José Jara García, del Instituto de Filosofía de la Universidad de Valparaíso, por su apoyo sin condiciones en esta empresa exótica que fue cursar estudios de derecho.

También adeudo mucho a mis compañeros de estudios en la Escuela, a quienes me fueron más cercanos y acompañaron en momentos difíciles: Francisca Sánchez Fernández, Constanza Soto Zavala, Carolina Valenzuela Montana, Daniela Llorente Chang, Pamela Bigit Alfaro, Rafael González Camus, Victoria Salazar Oliva, Felipe Acevedo Orozco, Cristian Abarca Daza, David Rodríguez Fortunato, Maricel Correa Mellado y Luciana González McCawley.

Finalmente, hago presente mi más profundo reconocimiento hacia mi mujer, Carolina, y hacia mis hermanos, en especial hacia Gonzalo, por el permanente y persistente auxilio y amparo, generoso, gratuito e incondicionado, que mostraron todos ellos durante este arduo y largo proceso.

## Advertencia

Para facilitar la lectura del presente trabajo es útil explicitar algunos criterios relativos al uso de comillas y otras nomenclaturas convencionales.

Las comillas dobles se usan siempre para las referencias textuales. También se utilizan para destacar el hecho de que la referencia es a un término y no a aquello que él significa.

Las comillas simples se utilizan para destacar alguna palabra o frase, por su importancia en la argumentación.

Como es usual, las palabras pertenecientes a lenguas extranjeras van siempre en cursiva.

Por regla general, las citas y referencias quedan vinculadas a sus respectivas fuentes usando el sistema Harvard - APA.

Excepcionan esta regla las referencias a obras de la antigüedad que suelen citarse según ediciones estandarizadas. Así, por ejemplo, las referencias a obras de Platón o Aristóteles se expresan en relación a la paginación de las ediciones de Stephanus [1578] y Bekker [1831], respectivamente; las referencias a fragmentos presocráticos siguen la nomenclatura de la recopilación de Hermann Diels [1903], revisada y reeditada años más tarde por Walter Kranz.

Para el caso de la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles, por tratarse de la obra más citada en la presente memoria, las referencias se han hecho señalando solamente la paginación de Bekker, sin indicación del título.

## INTRODUCCIÓN

*Quantum vertice ad auras aetherias,  
tantum radice in Tartara tendit.*<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> “Y cuanto alza su copa a las auras del cielo, tanto hunde sus raíces en el Tártaro”. Virgilio, *Eneida*, IV, 446.

## 1. El sentido de la justicia

La vieja y noble frase "*iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere*"<sup>3</sup>, tomada del *Digesto* justineano y que se atribuye al jurisconsulto Domicio Ulpiano, hace una caracterización del contenido conceptual fundamental del derecho que trasunta por doquier elementos de carácter moral, como si el *ius* subsecuente no fuera otra cosa que el despliegue de unas normas más elementales que son el supuesto de la convivencia cooperativa de los seres humanos.

Los dos primeros mandatos - vivir de modo honesto y no dañar al prójimo - son imperativos cuyo contenido es eminente, si no puramente, moral. En el caso del tercero de ellos - dar a cada cual lo suyo -, se trata de una tesis de justicia particular que, lo mismo que sus predecesoras, hunde sus raíces en lo más hondo de la reflexión ética del mundo antiguo.

¿Qué sostiene los *iuris praecepta*? Podría evitarse el recurso a elementos extrajurídicos sosteniendo que su carácter vinculante les viene dado por una vía puramente autoritativa. Aunque se trata de mandatos con contornos precisos (al menos en el caso de los dos primeros), sólo resultarían obligantes en la medida en que forman parte de un compendio normativo como es el *Digesto*.

Por otra parte, podría también afirmarse que, como comúnmente se sostenía en el medioevo, el *Digesto* no es otra cosa que '*ratio scripta*' y que, en cuanto tal, no ha menester de ulterior fundamentación.

En ambos casos, efectivamente, la cuestión de la fundamentación deja de tener sentido, disolviéndose entre un positivismo de cuño duro y un iusnaturalismo difuso.

Empero, la tríada de principios que, al parecer del *Digesto*, informa el *ius*, no es ni el resultado de una decisión arbitraria del emperador de Bizancio ni un brote espontáneo de la pura razón. Antes que eso, tiene su origen en el pensamiento moral de la Grecia clásica, como ya se ha sugerido y se mostrará en su momento; cada una de estos *praecepta* corresponde a una determinada comprensión de la excelencia de la justicia, en su desenvolvimiento argumentativo y conceptual.

La interdicción de dañar al prójimo recorre por doquier la ética socrático platónica, mientras que el "dar a cada cual lo suyo" está recogido de la doctrina aristotélica - heredera en esto del pensamiento platónico - de la justicia particular; la vida honesta, finalmente, reúne y desarrolla las exigencias de la justicia en el plano de la intersubjetividad (como justicia) y de la relación con el mundo y con los otros (como verdad - rectitud).

---

<sup>3</sup> *Digesto*, I, 1, 10, 1.

De este modo, la consideración de los *iuris praecepta* conduce hasta la cuestión de la justicia, que no es sino la cuestión del *fundamentum validitatis* del derecho, más allá de sí mismo y de su positividad y autoritatividad, y más allá de su pretendida intrínseca racionalidad.

## **2. La justicia en Aristóteles**

El propósito de este trabajo es explorar esta intuición - aquella según la cual la doctrina de los *iuris praecepta* hunde sus raíces en la reflexión moral de la antigüedad - desde una perspectiva general, esto es, no acotada a la cuestión del específico sostén conceptual del *Digesto*, sino abierta a las cuestiones de justicia que éste presupone, en el marco del pensamiento que el mundo antiguo nos legó al respecto en la obra de Aristóteles.

Tal como ocurre con otros ámbitos del saber, Aristóteles reúne y compila, de manera metódica y crítica, la tradición que le precede, integrándola en una síntesis renovadora y fecunda. Por ello, la elección del autor se justifica también en su importancia para el pensamiento moral ulterior, el que ejerció y ha ejercido gran influencia en occidente, reimpulsado por la escolástica tardía, y que representó el canon en estas materias hasta el surgimiento del pensamiento kantiano ilustrado en el siglo XVIII, y que se resiste a la obsolescencia en la obra de importantes pensadores contemporáneos.

## **3. Objetivos del trabajo**

La presente investigación se propone una exposición – y con ello y por ello una interpretación – de la doctrina aristotélica de la justicia, según ésta la explicita en el libro quinto de su *Ética Nicomaquea*.

Opera como supuesto una perspectiva naturalista del derecho y de la justicia. Ello explica por qué la aclaración de este último concepto tendrá lugar en el ámbito de lo moral y desde una perspectiva eminentemente ética. Si las relaciones entre derecho y moral son necesarias, y si la justicia es entendida como una excelencia (o metaexcelencia) moral, se hace evidente la necesidad de semejante punto de partida. Los elementos esenciales de este supuesto inicial irán siendo explicitados en detalle conforme avance la exposición.

La clave hermenéutica para acceder al tratamiento que de la justicia hace la obra de Aristóteles está en la distinción que en ella se practica entre justicia particular y justicia universal.

Debe entenderse que el libro quinto desarrolla de manera sistemática, fundamentalmente, la primera de ellas; la segunda, en consecuencia, ha de ser reconstruida a partir de una serie

de indicaciones dispersas. El *Leitfaden* en esta última tarea lo proporciona una afirmación del Estagirita cuya importancia es capital: la justicia universal es coextensiva con la excelencia en general, específicamente en su referencia al prójimo [1129 b 20].

A partir de ello puede mostrarse que el ‘contenido’ de la justicia no es otro que el que Aristóteles desarrolla en el resto de la obra (principalmente en los libros II, III, IV y V); a saber, su teoría general de la excelencia moral.

Esta tesis equivale sostener que el ‘sentido’ del iusnaturalismo aristotélico está en la relación que él establece entre el derecho positivo (lo justo legal) y su comprensión de la proyección ‘política’ de la moral. A esto se denominará ‘iusnaturalismo de virtud’.

La base metodológica del trabajo estará dada por la aproximación crítica al texto del libro quinto de la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles, complementada por la consideración de otros trabajos del autor – en particular, de los libros II, III, IV, VIII y IX de la ya citada *Ética*, de la *Ética Eudemía*, la *Política*, la *Retórica* y el tratado *Acerca del Alma*– y la de otros autores antiguos – especialmente Platón –, y complementada con diversas perspectivas posteriores relevantes acerca del problema de la justicia.

#### 4. **Ética y moral**

Si bien desde un punto de vista lexicográfico las expresiones “ética” y “moral” deben entenderse sinónimas, por cuanto la palabra latina “*mos*”, “*mores*” (costumbre) equivale a la griega “*éthos*” (de “*êthos*”, que significa carácter [1103 a 20]), es útil a los propósitos de la investigación utilizar esos términos para distinguir dos fenómenos que, si bien distintos, se encuentran estrechamente relacionados.

“Moral” mienta aquel orden normativo de la acción humana que se caracteriza por consistir en normas u otros estándares de naturaleza eminentemente autónoma e interior. Con ello se las quiere distinguir de ese otro conjunto de normas y estándares eminentemente heterónomos y exteriores denominado “derecho”<sup>4</sup>. Existe, junto al derecho positivo, un orden normativo al que puede denominarse “moral positiva” – o simplemente “costumbres” en sentido kantiano – que corresponde al conjunto de convicciones que en el seno de una comunidad permiten juzgar qué debe o no hacerse, sea desde una perspectiva deontológica, sea desde el punto de vista del bien en general.

---

<sup>4</sup> Sin duda un rasgo distintivo del derecho como orden normativo radica en su coercibilidad. Sin embargo, una acertada caracterización de la naturaleza propia de las normas morales debe enfatizar, antes que su carácter no coercible, el hecho de que éstas sólo tienen sentido en tanto órdenes o principios prácticos que un agente racional se da a sí mismo y a las que adhiere interiormente.

“Ética”, por otra parte, queda reservado para nombrar aquel discurso que se ocupa, desde un punto de vista valorativo, de la justificación racional de la acción en general. Puesto que la moral es un orden normativo, siempre cabe la pregunta por aquellas ‘razones’ en virtud de las cuales habría un agente de acatar dicho orden normativo; puesto en otros términos, cabe la pregunta por las razones que tiene un agente para actuar – o no – moralmente.

Si se concede esta distinción, se dirá que la ética es un discurso de segundo orden cuyo objeto es la moral. Por ello se denomina a esta disciplina, especialmente en el marco de la tradición anglosajona, precisamente “filosofía moral”, aunque la expresión misma merezca reparos y no sea del todo feliz<sup>5</sup>.

Si bien las caracterizaciones que acaban de hacerse son propias del pensamiento contemporáneo [Cortina y Martínez, 2001], puede sostenerse, *mutatis mutandis*, que la *Ética Nicomaquea* es una obra de ética en el sentido expuesto. Aristóteles intenta en ella una justificación y al mismo tiempo una evaluación de la moral de su tiempo, con pretensiones normativas. Se trata, en consecuencia, de una explicitación de las razones que habrían de hacer que todo agente racional actúe de manera moral.

## 5. Tres tesis

Someramente dicho, con fines meramente introductorios, y con el objeto de asentar las tesis sobre las cuales discurrirá la investigación, deben mantenerse a la vista las siguientes afirmaciones:

- (1) La teoría aristotélica de la justicia es eminentemente iusnaturalista, en el sentido de que el fundamento de validez del derecho depende de elementos extrajurídicos de carácter moral. Es lo que se ha llamado ‘iusnaturalismo de virtud’.
- (2) Para Aristóteles, la justicia es de dos clases: universal y particular. Éstas se encuentran en una relación que es la del género y la especie. La justicia universal es coextensiva con la virtud moral, mientras que la particular no es sino ‘una’ virtud moral, relativa a la distribución de bienes en general.
- (3) La justicia particular también es de dos especies, distributiva y sinalagmática. La primera concierne a la distribución de bienes y ventajas sociales en el seno de una comunidad de cooperación. La segunda, a la distribución de bienes (y males) que tiene lugar en las relaciones entre particulares.

---

<sup>5</sup> Por cuanto no parece sugerir de manera inmediata que se trata de una reflexión acerca de la moral, precisamente desde un punto de vista valorativo. Esto es lo que distingue a la ética de la antropología filosófica y de la sociología.

El modo como cada una de estas tesis surge y se sostiene en los textos constituye el desafío de los párrafos que siguen.

## **6. Plan del trabajo**

Enmarcado por una introducción y unas conclusiones, el trabajo se organiza y despliega en tres partes.

En la primera parte se trata acerca de la justicia en general, en el marco de la reflexión moral del mundo antiguo. Se exponen los antecedentes de la doctrina clásica de la justicia, fundamentalmente en el modelo platónico, sobre el cual montará el Estagirita su propio sistema. En seguida se conectan estas reflexiones con la distinción aristotélica entre justicia universal y justicia particular.

La segunda despliega la teoría aristotélica de las virtudes o excelencias morales, su teoría de la justificación teleológica de la acción, más algunas reflexiones acerca de la razón práctica y la prudencia. Puesto que, para el Estagirita, la justicia es una excelencia de tipo moral, esta parte del trabajo permite preparar el terreno para el análisis exhaustivo del estudio de aquélla.

La tercera y última parte de esta memoria trata acerca de la justicia, en el marco del tratamiento que Aristóteles hace de esta excelencia en el libro V de su *Ética Nicomaquea*. Tomado como punto de partida la doble significación que se atribuye al predicado “justo”, se examina, en primer término, la teoría aristotélica de la justicia distributiva en general, para en seguida indagar acerca de las relaciones de fundamentación que el discípulo de Platón postula entre justicia y derecho positivo. Fundamental resulta en esta parte una serie de referencias a la teoría política aristotélica, puesto que sólo en la *pólis*, entendida ésta como una comunidad de cooperación y un espacio que hace posible la realización moral, tiene pleno sentido preguntar por aquella excelencia que regula las relaciones entre los seres humanos.

## CAPÍTULO PRIMERO

### La justicia en el pensamiento socrático - platónico

*Ἥλιος οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα·  
εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν.<sup>6</sup>*

---

<sup>6</sup> “El sol no traspasará sus medidas; de lo contrario, las Erinias, servidoras de la Justicia, lo descubrirán”. Heráclito, DK 22 B 94.

## 1. Significado originario de “*Dike*”

“Justicia” suena en griego “*dikaíosýne*”, y deriva de una expresión más arcaica, “*díke*”, poco usual en Homero pero habitual en Hesíodo y en la tradición posterior. “*Díke*”, por su parte, significa originariamente “camino”, “orden” y también “juicio” [Liddle et al., 1968]. Su uso en el sentido de rectitud moral y en el de justicia es post homérico, y está atestiguado en Teognis, Heródoto y Platón<sup>7</sup> [Ibid.].

Comprender cómo ha sido posible esta transición no es cosa del todo sencilla. En un sucinto pero ilustrativo trabajo, el estudioso del pensamiento griego William Guthrie [1994] sostiene que, en su uso originario, “*díke*” no supone resonancia moral alguna; nombra, sin más, el camino que habitualmente siguen los hombres o los fenómenos naturales. Alude, en consecuencia, a la manera ‘normal’ de comportarse los seres humanos<sup>8</sup>. Lo que un autor como Homero tiene en la mira es el rígido sistema de clases de la sociedad aristocrática en que se sitúan los cantos de sus poemas, en la que a cada hombre le hubo sido dado, con su nacimiento, un lugar en el *kósmos* social que determina lo que de él se espera en cuanto tal. La transición se efectúa, así, cuando se pasa de este sentido a aquel en el que hablamos de los que ‘se espera’ de un hombre, es decir, la justicia entendida como rectitud. “Esta transición se produjo tempranamente, y en la poesía de Esquilo, un siglo antes de Platón, *Díke* aparece ya personificada como el espíritu augusto de la rectitud, sentada en un trono al lado de Zeus” [Guthrie, 1994: 13].

En el núcleo de significación de “*díke*” y *dikaíosýne*” está la noción de previsibilidad, la de aquello que se espera de un agente. Ello aproxima a una segunda idea que es importante para captar la significación originaria – que constituirá su núcleo duro – del concepto. Se trata de la de relacionalidad. La justicia sólo tiene sentido en cuanto rasgo del carácter en relación con otros, que son quienes ‘esperan’ que actuemos de determinada manera. A diferencia de otras excelencias como la valentía o la moderación, la justicia - lo mismo que la amistad - requieren, para su ejercicio, de la presencia de otro o, más precisamente, de la acción coordinada de varios seres humanos. Esta tesis, fundamental, será explorada en todas sus consecuencias, más abajo.

## 2. *Thémis* y *Díke*

Por una línea diferente - complementaria - discurre Werner Jaeger [1953] en un pequeño opúsculo escrito en homenaje a Roscoe Pound.

---

<sup>7</sup> *Rep.* 433 a.

<sup>8</sup> MacIntyre [1994], quizá por lo mismo, asocia su significado a la palabra griega “*kosmos*”, que significa “orden”. La justicia no sería otra cosa que la expresión local del cosmos.

Fueron los griegos, sostiene Jaeger, quienes por vez primera se enfrentaron con los fenómenos jurídicos y las instituciones legales con espíritu filosófico, aunque sus formas más sistemáticas no vieron la luz sino hasta el período clásico.

Según el filólogo alemán, en Homero no es primariamente *Díke* - que sólo alude al modo como usualmente los hombres se conducen -, sino *Thémis (regulatio)* quien representa, en el orden feudal narrado por el poeta ciego, la línea divisoria entre la civilización y la más plena de las barbaries<sup>9</sup>. Pero *Thémis* no es la justicia abstractamente considerada, sino más bien el poder jurisdiccional que el rey ha recibido directamente de manos de Zeus.

Es en Hesíodo, el poeta beocio, donde es dable encontrar a *Díke*, hija dilecta de Zeus, quien “sentada junto al trono de su padre, le refiere los actos de los hombres injustos para que pueda castigarlos según corresponda” [Jaeger, 1953: 24].

Hesíodo, describe en su *Teogonía* la progresión de un mundo que, a partir del caos y la indiferenciación inicial, se va articulando a través de sucesivas generaciones divinas, en un verdadero *kósmos*.

Pero este *kósmos* cuya ‘genealogía’ narra el poeta, no sólo es uno con resonancias relativas a la conformación del universo, sino que tiene también una clara connotación moral. La emasculación de Urano por Kronos y el triunfo de Zeus sobre la generación precedente de dioses tras los diez años de la titanomaquia, con la subsecuente distribución de las regiones del mundo entre el mismo Zeus, Hades y Poseidón<sup>10</sup>, representan sendos estadios de progresión moral que culminan con el reinado del ‘padre de los dioses y de los hombres’, deidad de la hospitalidad, custodio de los juramentos, del cumplimiento de los contratos y de la libertad. Dicho con otras palabras, Zeus aparece en la mitología griega como garante de la vida en sociedad<sup>11</sup>.

Dos cosas interesa mantener en la memoria de cuanto se ha dicho.

---

<sup>9</sup> Como ocurre, por ejemplo, entre los Cíclopes [Jaeger, 1953: 20].

<sup>10</sup> Nótese que se trata de un acto de ‘distribución’, esto es, de justicia.

<sup>11</sup> Máximamente ilustrativo puede resultar en este punto recordar, en lo pertinente (pues el mito mismo pretende constituirse en un argumento en favor de la democracia, asunto que no interesa en el presente contexto), el mito de Prometeo, narrado por Platón en el *Protágoras* [320 d]. El mito es bastante conocido. Epimeteo, encargado de distribuir los dones entre los animales a objeto de asegurarles la supervivencia, olvida proveer al ser humano de lo necesario. Para enmendar el error de su hermano, Prometeo roba el fuego de Hefestos y lo entrega a los hombres en compensación. Sin embargo, la civilización eminentemente ‘técnica’ que surgió de ello no impidió que los seres humanos se trabaran en querellas y guerras. Entonces Zeus acudió en su auxilio, entregando a cada hombre el don de la justicia y la vergüenza (el sentimiento moral).

Por una parte, la transición, en el pensamiento griego, de una concepción autoritativa de la justicia o otra más bien racional es condición de posibilidad de una ‘filosofía del derecho’ en el sentido aristotélico. Al respecto señala Jaeger:

“Es notorio que en la literatura de la época el concepto homérico de derecho, *thémis* (regulación), cede gradualmente el paso a la palabra predilecta de Hesíodo, *díke*, que en un principio parece haber designado un lote, una porción<sup>12</sup>. En otros términos: la tendencia general iba de una concepción autoritaria del derecho a una concepción racional que implicaba igualdad (*díke* solía definirse como “lo igual”) y obligación mutua” [Jaeger, 1953: 26].

Por otra parte, si Werner Jaeger tiene razón, ya tempranamente el espíritu griego asoció los problemas de justicia con la noción de igualdad. La relevancia de este aserto radica en que esta es precisamente la comprensión basal de Aristóteles en torno a la excelencia de la justicia, como habrá ocasión de constatar más adelante.

### **3. *Alterum non laedere***

Probablemente haya sido Sócrates quien, por vez primera, hizo explícito el problema de la justificación racional de la acción [Gómez - Lobo, 1998; Rawls, 2007]. La solución a este problema tomó en él precisamente la forma de una teoría de la justicia, entendida ésta última, en un sentido muy lato, como la obligación que pesa sobre todo agente racional de no dañar a otro. Junto con haber puesto al frente el problema, Sócrates echó las bases del ulterior desarrollo conceptual de la teoría de la justicia en el mundo antiguo.

Por justicia entendía Sócrates, simplemente y como se ha dicho, la abstención de dañar a otro. En este análisis aparece como fundamental la noción de daño. Sin embargo, esta noción es derivada respecto de otra aún más fundamental, y que es el hilo conductor del pensamiento moral desde su institucionalización en el siglo V antes de Cristo y hasta la filosofía de las costumbres de Kant, en el siglo XVIII. Se trata de la noción de bien. Dañar a alguien es precisamente privarlo de algún bien. Matar es privar de la vida; robar, privar de la propiedad; deshonorar, privar del honor.

En tiempos de Sócrates – y aún en los de Platón – era usual entender por justicia hacer el bien a los amigos y el mal a los enemigos. De seguro esta máxima tiene su origen y su contexto en la vieja moral heroica, pues aquello es precisamente lo que se espera del héroe y del guerrero – de Ulises o de Ayante, por ejemplo. Sin embargo, más allá de su origen, parece satisfacer las exigencias del sentido común el hecho de que se esté autorizado a (o que incluso se tenga el deber de) dañar a quienes han dañado al agente o lo harían si

---

<sup>12</sup> Este uso de “*Díke*” no está atestiguado en Liddle et. al. [1968].

podieran, y de procurar el bien a aquellos le desean recíprocamente el bien o implican un bien para él.

Esto se puede explicar sosteniendo que quien actúa lo hace siempre persiguiendo algún bien. (Por eso Aristóteles, al comienzo de la *Ética Nicomaquea* [1094 a 3] hace coextensivas las expresiones “bien” y “fin”).

El caso más ilustrativo de este aserto se da cuando lo querido por el agente es inmediatamente un bien. A menudo, no obstante, la prosecución del bien supone bienes o males intermedios, los que precisamente operan como ‘medios’ en vistas al fin. En esta última hipótesis el agente hace un cálculo, una ponderación de bienes y males, y decide un curso de acción. Si los males superan los bienes, evita la acción, y si ocurre lo contrario, la ejecuta. Diríase que aquello es precisamente lo razonable, lo racional.

Opera aquí una comprensión muy básica y pre - filosófica del bien. Se trata, simplemente, de aquello que es deseado y perseguido por el común de las personas. Como ya se apuntó, la vida, la propiedad y el honor son bienes; también lo son, para un griego del siglo V, la belleza, la nobleza del linaje, el placer y los amigos. Sin embargo, no debe desatenderse que esta comprensión voluntarista y empírica del bien (aquello que es efectivamente deseado por los seres humanos) es incapaz todavía de fundar una moral por sí sola. Salvo que se añada a ella una premisa prescriptiva - del tipo por ejemplo, del principio de utilidad - o una comprensión de la razón práctica, no pasa de ser un hecho de la causa, insuficiente para orientar la acción.

Se trata, por el momento, de una verdad meramente analítica. Para valer como axioma de racionalidad práctica es necesaria la adición de un principio identificador de bienes (o de una teoría acerca de los bienes reales) que permita dar el paso hasta la dimensión prescriptiva [Gómez – Lobo, 1990].

Y sin embargo es esta la base teórica que sustenta la máxima antes citada. Puesto que enemigo es quien desea o causa mal a otro, lo razonable es compensar esos males con otros recíprocos, y lo mismo vale, *mutatis mutandis*, para el amigo.

En este marco, la tesis socrática es sorprendente y – por lo mismo – menesterosa de justificación. Sostiene el filósofo que bajo ninguna circunstancia debe dañarse a otro, ni siquiera cuando éste ha dañado al agente previamente o amenaza dañarlo<sup>13</sup>. En otros términos, nunca se debe cometer una injusticia, ni siquiera en caso de represalia, es decir, en respuesta a una injusticia recibida. Seguir el desarrollo de esta tesis y de las razones que la sostienen es fundamental para los fines del presente trabajo.

---

<sup>13</sup> Cf. *Critón*, 49 a, y especialmente 49 b.

#### 4. El *Critón* de Platón

Un primer estadio del fundamento de esta tesis socrática es expuesto por Platón en dos obras de juventud bastante conocidas: *Apología de Sócrates* y el diálogo *Critón*. La primera narra el juicio y sentencia de que fue objeto el protagonista a partir de una acusación de impiedad. *Critón* desarrolla el drama de los días posteriores a la condena y previos a la ejecución.

Interesa de momento la segunda de estas obras, dada la claridad de su enfoque acerca del problema de la justificación de la acción y de la influencia que su aporeticidad a este respecto ejerce sobre dos obras posteriores que son clave para la reconstrucción de la doctrina clásica acerca de la justicia.

El marco dramático del diálogo es extremadamente tenso. Sócrates ha sido condenado a muerte y la espera tranquilo en su celda. Critón y otros amigos del condenado fraguan un escape. Sorprendentemente, ninguna de las razones que se invocan convencen a Sócrates de la conveniencia de escapar. Al contrario, el condenado decide permanecer en la cárcel y morir a escapar de ella y vivir.

Tres elementos de contexto no deben perderse de vista. Primero, Sócrates ha sido a todas luces objeto de una injusticia, ha sido condenado bajo falsas acusaciones (al menos así presenta las cosas Platón), y a virtud de un desafortunado tecnicismo procesal del derecho ateniense<sup>14</sup>.

En segundo lugar, hay que notar que el bien que está en juego – la vida – es uno que el común de las personas estimará necesariamente de la mayor importancia del mayor valor, en cuanto supuesto del goce de todos los otros bienes.

Finalmente, destaca también el hecho de que Sócrates se enfrenta a un conflicto de bienes que, dadas las circunstancias, son recíprocamente excluyentes.

La réplica socrática se articula en torno a estos elementos y consta de dos pasos.

---

<sup>14</sup> Según éste, todo condenado tenía el derecho de autoimponerse una pena. Luego el tribunal, por votación decidía si imponer aquella o la propuesta por los acusadores. Sócrates propuso para sí una pena inaceptable: ser alimentado en el Pritaneo, lugar en el que se reunían los magistrados de la ciudad y los vencedores en los juegos olímpicos. Los jueces no tuvieron otra opción que infligirle el castigo de muerte, pedido por los querellantes. Cf. *Apología*, 36 b.

Por una parte, demuestra que la vida no es un bien en sentido absoluto, sino sólo bajo ciertas condiciones. Cuando estas condiciones no están presentes, lo razonable en la ponderación de bienes y males es optar por otros bienes de mayor jerarquía<sup>15</sup>.

Por otra, intentará demostrar – insatisfactoriamente, según se verá – que escapar de la cárcel supone necesariamente cometer una injusticia<sup>16</sup>, y cometer injusticia daña al agente que la comete<sup>17</sup>. Esta misma oposición se manifiesta también en la polémica tesis – que Platón intentará fundar de distintas maneras en diferentes obras – que dice que es preferible, desde un punto de vista racional, padecer a cometer una injusticia.

Puesto que ningún agente racional desearía voluntariamente dañarse a sí mismo<sup>18</sup>, la opción inmediata por la vida deja de ser evidente, a condición, naturalmente, que se demuestren de manera satisfactoria los dos pasos que se han señalado más arriba. A ello se aplican los argumentos más cuidadosos del *Critón*.

#### 4. La vida buena

El centro de gravedad del argumento socrático lo constituyen dos premisas, ambas aceptadas sin dudar por su interlocutor [48 b]. En la primera de ellas establece una distinción entre el vivir (*zên*) a secas y lo que él llama ‘buen vivir’ (*eû zên*). En la segunda, identifica la buena vida con una vida ‘bella y justa’ (*kalôs kai dikaiôs*). A partir de la primera, es obvio que una buena vida vale más que una vida sin ulteriores cualificaciones. La segunda premisa dota de contenido a esa vida buena. Todos deberían, consecuentemente, aspirar a una vida con esas cualificaciones, al tiempo que evitar cometer injusticia (*adikía*), pues ello conlleva vivir una vida de mala calidad.

---

<sup>15</sup> Ilustrativo es, a este respecto, aquel pasaje de *Apología* [29 b] en el que Sócrates sostiene desconocer si la muerte es un mal, pero saber con certeza que cometer una injusticia sí lo es. A la base de este razonamiento se encuentra la idea de que no es la vida sin más lo que cuenta como un bien, pues si la vida es en sí misma un bien, como cree la mayoría, la muerte aparece necesariamente como un mal. Platón refuerza esta idea con una referencia a *Ilíada* XVIII.96. Aquiles opta por la muerte antes que por el deshonor en la venganza del asesinato de Patroclo en manos de Héctor.

<sup>16</sup> Ese y no otro es el propósito de la prosopopeya de las leyes. Es incorrecto atribuir a la ética socrática un carácter consecuencialista. El discurso de las leyes se mueve en el mismo ámbito de la teoría socrática de la justicia. Si Sócrates escapa las leyes reciben daño, lo que es injusto.

<sup>17</sup> Cf. *Critón*, 47 d. También *Eth.Nicom.* 1134 b 13.

<sup>18</sup> Cf. *Apología*, 25 d.

Si bien la primera de las premisas antes señaladas parece autoevidente<sup>19</sup>, no lo parece la segunda. En ella se da por sentado que la calidad de la vida humana depende de su moralidad. Pero, ¿qué ha de entenderse, en este contexto, por vida?

“*Psyhé*”, traducido al castellano habitualmente por “alma”, significa primariamente vida [Liddle et al., 1968]<sup>20</sup>. Esta comprensión del alma está recogida en la palabra castellana “animal”, que deriva de la latina “*anima*”. Si bien en las primeras obras de Platón ya se advierte una cierta oposición entre cuerpo y alma<sup>21</sup>, la concepción de un ‘alma’ inmortal que se encuentra ligada de manera transitoria a un cuerpo mortal corresponde a una específica teoría psicológica que no se desarrollará en plenitud hasta la filosofía de madurez de éste, alrededor del 390 antes de Cristo, aunque los primeros antecedentes de este dualismo ya se encuentran presentes en la tradición del primer pitagorismo.

Para un griego como Sócrates, es una obviedad que cuanto está vivo, todo lo ‘animado’ (*empsychós*), posee *psykhé*. Más aún, no sólo se ‘posee’ *psykhé*, sino que ‘es’ *psykhé* precisamente en cuanto está vivo. Conviene no perder de vista esta obviedad, pues la teoría de la justicia de Aristóteles depende también de una específica comprensión del alma humana, y del mismo modo lo hace la platónica. De ello, sin embargo, se hablará en su momento.

En la *Apología* [28 e; 29 c] Sócrates declara preferir la muerte a verse obligado a renunciar a una vida dedicada a la filosofía y al autoexamen. Líneas más abajo identifica este autoexamen con la investigación acerca de cómo hacer que el alma (*psykhé*) sea lo mejor posible [29 d; 30 d; 39 a]. Más tarde, éste sostiene derechamente que una vida sin examen no merece la pena ser vivida [38 a].

Si se consideran estas afirmaciones a la luz de la sinonimia que más arriba se ha establecido entre alma y vida, entonces se hace manifiesta la importancia que adquiere la buena vida, y se comprende que un hombre pueda razonablemente consagrar su propia existencia a una investigación semejante.

*Critón* discurre de manera similar, aunque con una lógica inversa. ¿Cómo hacer que el alma sea lo mejor posible? Naturalmente y en primer lugar, evitando aquello que la daña. La razón de Sócrates para no escapar de la cárcel es precisamente esta: escapar supone cometer injusticia – dañar a otro, en este caso a la ciudad y a sus leyes –, y quien comete injusticia se daña a sí mismo en aquello que es más menesteroso de cuidado, el alma.

---

<sup>19</sup> Gómez – Lobo [1998a] muestra que ésta es analítica. De hecho, ella se podría parafrasear en los siguientes términos: “para todo X es bueno ser un buen X”.

<sup>20</sup> Para una exposición más completa de la teoría aristotélica del alma *vide infra* III, 13.

<sup>21</sup> Por ejemplo, en *Critón*, 47 c; *Gorgias* 464 a.

Esta idea – que quien comete injusticia se daña a sí mismo; no sólo su alma, sino a ‘sí mismo’ – es esencial, pues proporciona, si se la funda adecuadamente, una justificación de peso a favor de la acción moral. Si la pregunta fundamental de la ética puede plantearse en términos de los motivos que un agente racional puede tener a la vista para conducirse moralmente, entonces una respuesta satisfactoria a ésta consiste en sostener que de no hacerlo resultaría daño para sí.

Un pasaje fundamental acredita cuando se ha venido diciendo:

“Pero ¿podemos vivir acaso, estando dañado aquello que se arruina con lo injusto y que se beneficia de lo justo [= el alma]?” [*Critón*, 47 e]<sup>22</sup>.

Poco antes ha dicho Sócrates, en la misma página, a objeto de establecer una analogía, que es imposible vivir con un cuerpo miserable y arruinado. No se trata de un juicio de valor, sino de una constatación; quien tiene su cuerpo arruinado – porque padece una grave enfermedad que acarrea la muerte o porque ha sido atravesado por una jabalina en la batalla – no puede vivir óptimamente. De la misma manera, vivir con un alma arruinada deberá necesariamente aparecer como una contradicción en los términos<sup>23</sup>.

Lo determinante para decidir si escapar o no de la cárcel es averiguar si aquello constituye o no una injusticia, esto es. un acto que daña a un tercero y, con y por ello, también a quien lo ejecuta [48 c].

Escapar de la cárcel implica destruir la ciudad y sus leyes. Sócrates intenta demostrar esto haciendo intervenir en el discurso, mediante una figura retórica, a las leyes mismas de Atenas, conforme a las cuales él ha sido condenado a morir:

“Dime, Sócrates, ¿qué tienes intención de hacer? ¿No es cierto que, por medio de esta acción que intentas, tienes el propósito, en lo que de ti depende, de destruirnos a nosotras y a toda la ciudad? ¿Te parece a ti que puede aún existir sin arruinarse la ciudad en la que los juicios que se producen no tienen efecto alguno, sino que son invalidados por particulares y quedan anulados?” [*Critón*, 50 a]<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> La traducción, en este punto, se aparta de la de Calonge.

<sup>23</sup> El argumento parece un tanto falaz, pues “vivir”, en el caso del cuerpo y en el del alma, está tomado en significaciones diversas: latamente biológica en el primero y más bien moral en el segundo.

<sup>24</sup> Podría pensarse que el razonamiento de Sócrates es consecuencialista. A quien sostiene tesis de tal naturaleza siempre puede responderse que los efectos que hacen reprochable el acto sólo se producen si este es ejecutado a gran escala. Ni las leyes ni la ciudad desaparecen si un condenado – condenado en injusticia, por lo demás – se evade de la cárcel.

El dramatismo de la situación es extremo. Sócrates, próximo a encarar la muerte producto de una injusticia, renuncia al pretendido derecho de responder con un acto injusto.

Es cierto que en *Critón* se aboga por la inocencia de las leyes en relación con la condena de Sócrates [54 b], que se introduce la idea de que éste ha adherido tácitamente a ellas [51 d] y que se argumenta también a favor de la idea de que la ciudad y la patria son más sagradas que los propios padres, y que el ciudadano debe obediencia a esa ley que lo ha criado, educado y prodigado de bienes [50 d; e]<sup>25</sup>. Con todo, lo determinante no es esto, sino la lesividad del acto de escapar. Frente a ello, aún cuando cayeran el argumento de la inocencia, el de la obligación para con la ley así como los otros, subsistiría la necesidad de abstenerse del acto que se pretende.

Sin embargo, pese a todo lo dicho, una *aporía* permanece: ¿De qué manera y en qué sentido se daña quien daña a otro, cometiendo injusticia? Un segundo estadio de esta elucidación tiene lugar en un diálogo más tardío y también más extenso, el *Gorgias* de Platón.

## 6. La justicia en el *Gorgias*

El *Gorgias* es un diálogo con ciertas particularidades. Posterior a *Critón* pero anterior a la *República* [Ross, 2001], consta de tres secciones fácilmente discernibles. En la primera de ellas Sócrates discute con Gorgias de Leontinos sobre la naturaleza de la retórica; en la segunda, aquél lo hace con Polo de Acragas acerca de si es preferible cometer o padecer una injusticia (tema heredero de la discusión del *Critón*); en la tercera, finalmente, lo hace con el vehemente Calicles en torno a la justicia entendida como el derecho del más fuerte. En cada una de estas secciones el interlocutor socrático acaba refutado; la segunda y la tercera de ellas se inician con las impetuosas intervenciones de Polo y Calicles, respectivamente. Cada uno de éstos acusa a su predecesor en el diálogo de haber hecho ciertas concesiones a Sócrates, lo que los ha llevado a ser derrotados. Gorgias ha dicho que en caso que un discípulo acudiera a él deseando aprender retórica sin conocer qué es lo justo, él se lo enseñaría, sintiendo vergüenza de decir lo contrario, con lo que quedó refutado [461 b; 482 c]; Polo, por su parte, ha admitido que es peor cometer que padecer una injusticia, con igual resultado [482 b]. Calicles, finalmente, se verá obligado a admitir que su tesis inicial es incorrecta [522 e].

La conclusión es que la retórica no es de ningún modo un arte, sino solamente una suerte de rutina adulatoria, similar a la culinaria y sucedáneo de la verdadera política, que es

---

<sup>25</sup> La idea de que el hombre 'pertenece' antes a la ciudad o a su familia que a sí mismo hunde sus raíces en los orígenes de las culturas indoeuropeas. Cf. Fustel [2006]. Por otra parte, no es posible entrar aquí en el problema de si, para Sócrates, existe obligación moral de obedecer la ley.

precisamente la que ejercita Sócrates, y que consiste no en lisonjear a los ciudadanos, sino en procurar hacerlos mejores [522 a]. El diálogo termina con un bello relato mítico acerca del juicio de las almas desnudas por Radamantis, Éaco y Minos.

La tradición ha vinculado al *Gorgias* el subtítulo “sobre la retórica”, pero su tema no es otro que la el de la justicia<sup>26</sup>. Representa, en efecto, un intento por atar los cabos que dejó abierto el análisis que se realizó en las obras anteriores de Platón.

El desafío, en este diálogo, se concreta en el intento de fundamentar una tesis que – tanto entonces como ahora – aparece profundamente contraintuitiva: es preferible, porque es mejor, padecer a cometer una injusticia.

Lo que interesa a los presentes efectos se encuentra en la segunda sección del diálogo, en la discusión con Polo. Sócrates y éste discuten acerca de si los oradores, capaces de persuadir a las asambleas y de hacer, en consecuencia, lo que desean, son o no poderosos en las ciudades [466 b]. La posición socrática a este respecto es negativa.

En este punto se desarrolla una interesante distinción entre lo que podría denominarse voluntad real y voluntad meramente aparente<sup>27</sup>. El presupuesto aquí es que nadie desea dañarse a sí mismo, de modo que si lo deseado entraña una consecuencia desventajosa, entonces no es genuinamente querido por el agente [466 e]<sup>28</sup>.

El orador, lo mismo que el tirano, no es poderoso por poder hacer lo que quiere, si se entiende que el poder es un bien para el poderoso [466 b]. Siempre que se actúa se lo hace persiguiendo un bien, y esto vale también para aquellos casos en que se opta por un mal intermedio en la prosecución de un bien final [467 c; 468 b]. El paso siguiente de este razonamiento consiste en sostener – y en demostrar – que cometer una injusticia daña a quien la comete. Si el orador logra, por ejemplo, sacar del camino a un enemigo político desterrándolo o haciéndolo ejecutar, no obra según su genuino querer porque se daña al cometer estos actos injustos. Lo que él hubiese auténticamente querido es no cometerlos en absoluto.

---

<sup>26</sup> El propio Gorgias confiesa [454 b] a poco andar la conversación que el objeto de la retórica no es otro que producir persuasión acerca de lo justo y lo injusto.

<sup>27</sup> En el *Gorgias*, la distinción se traza entre voluntad real y aparente y no entre bienes reales y aparentes debido a que esta segunda alternativa supone una teoría de los bienes que está ausente del diálogo en comento, y que Platón sólo desarrolla en el *Eutidemo* [279 a; 281 d]. Naturalmente, es una distinción difícil de aprehender. Quizá, para introducir un elemento de claridad, pueda establecerse una analogía con la distinción escolástica entre acto voluntario y acto libre. En efecto, un acto puede ser perfectamente voluntario pero no libre.

<sup>28</sup> Hay aquí un anticipo de la doctrina, célebre luego en el pensamiento de Tomás de Aquino, que identifica la libertad humana con la racionalidad. No es libre quien ‘hace lo que quiere’, sino sólo quien quiere su propio bien, discernido desde un punto de vista racional.

Enfáticamente se afirma en el *Gorgias* que el mayor mal es cometer una injusticia [469 b]. Más aún, en la disyuntiva de cometerla o padecerla, es siempre preferible padecerla [469 c; 473 a]. Líneas más abajo se hace una fuerte vinculación entre la felicidad y la rectitud moral, que será fundamental en el ulterior desarrollo de la teoría de la justicia; en efecto:

“[...] sostengo que el que es bueno y honrado (*kalós kai agathós*, bello y bueno), hombre o mujer, es feliz (*eudaimón*, próspero), y que el malvado e injusto (*adikós kai ponerós*, injusto y malo, defectuoso) es desgraciado (*áthlion*, digno de lástima)” [470 e].

Más adelante se desarrollará en toda su extensión el significado y los alcances de la expresión griega “*eudaimonía*”<sup>29</sup>. Traducido habitualmente por “felicidad”, mienta más que un estado de ánimo o un sentimiento moral, aquello que se suele llamar prosperidad en sentido lato, florecimiento, esto es, el curso favorable de las cosas, la medra, la posesión activa de bienes no morales como la vida, la propiedad y el honor.

Lo que Sócrates ha hecho es subordinar la adquisición de estos bienes no morales a una actuación moral, expediente común en la ética clásica, aunque poco convincente. Polo contra argumenta de manera sofística citando ejemplos de hombres que, no obstante su acusada injusticia, son considerados exitosos y prósperos por el común de las personas [471 a].

La dúplica socrática se funda, hasta cierto punto, en una argucia lingüística. Hace admitir a su interlocutor que cometer una injusticia es “más feo” que padecerla [474 a]. A partir de esto, sostiene que cuando una cosa fea supera a otra del mismo tipo lo hace o bien en cuanto al dolor o bien en cuanto al daño [475 b]. Si cometer una injusticia es más feo que padecerla, lo será necesariamente en cuanto al daño, no en cuanto al dolor – porque sin duda padecerla es más doloroso que cometerla [475 e].

El argumento es, en general, poco convincente, pero introduce dos elementos que vale la pena considerar.

El primero de ellos dice relación con el sentido de la palabra “*aískhion*”, que ha sido traducida por “feo”, pero que, si bien es antónimo de “*kalón*”, bello, significa también reprochable, vergonzoso. Tiene, en consecuencia, resonancias morales que no se advierten en la traducción, pero que de seguro resuenan en los oídos de un griego de la época [Liddle et. al., 1968].

El segundo elemento importante se vincula con la introducción que se hace de la noción de daño. La palabra griega correspondiente es “*kakón*”. Como adjetivo significa en principio

---

<sup>29</sup> Vide *infra* II, 13.

malo – como opuesto a “*agathón*”, bueno – pero también sirve para designar lo que podría llamarse ‘mal objetivo’, por ejemplo, el debido a una enfermedad [*ibíd.*].

Así, el argumento conecta dos nociones que aparecen en principio separadas, pero que constituyen precisamente el núcleo de lo que se quiere probar: la de acción inmoral y la de daño, *aískhion* y *kakón*<sup>30</sup>.

Poco más abajo se llega a las mismas conclusiones por un camino un tanto distinto [476 a]. Sócrates intenta dilucidar la naturaleza del castigo, remedio para las injusticias. Quien es castigado con justicia recibe un trato justo, pues todo lo que padece la acción de un agente la padece del mismo modo y de la misma manera en que aquella es ejecutada por aquel<sup>31</sup>.

Líneas más arriba se ha acordado que la justicia es algo bello [476 b]. Ahora se acuerda que lo bello es también bueno [476 e]. Por lo tanto, quien es castigado recibe los efectos de una acción buena, esto es, es paciente de un bien. El bien que recibe consiste en sanar su alma del peor de los males, precisamente la injusticia, la ignorancia, la cobardía y otros semejantes [477 a]<sup>32</sup>.

## 7. Calicles

La discusión con Polo ha llevado a la siguiente conclusión: cometer una injusticia y no sufrir el castigo es el peor de todos los males [482 b]. En la tercera sección del *Gorgias*, Calicles se opone a ella de manera particularmente enfática. El soporte de esta réplica está en la distinción que introduce el sofista entre naturaleza (*phýsis*) y ley o costumbre (*nómos*), distinción que será crucial en la historia de la filosofía del derecho [Welzel, 1957].

Cometer una injusticia, dice la tesis de Calicles, es más feo y peor que padecerla *nómoi*, por costumbre o convención, pero *physei*, por naturaleza, es más feo y peor padecerla.

“*Nómos*” suele ser traducido como “ley”, más esta traducción es engañosa. Una manera alternativa de verter el término es mediante “costumbre”, pero en esta expresión también hay una parte del sentido originario de “*nómos*” que queda sin capturar. En latín solía utilizarse la expresión “*institutum*”, lo instituido [Liddle et. al, 1968], lo puesto, *positum*, aquello que es el resultado de actos humanos más o menos deliberados [Squella, 2010].

Esta última acepción permite comprender el sentido de la distinción y el alcance de la réplica a la conclusión socrática. Calicles ataca aquí las pretensiones de un derecho y una moral

---

<sup>30</sup> La misma conclusión se establece más abajo por otras vías. Cf. 477 a; c; d; e.

<sup>31</sup> Hay una argumentación semejante en Kant [2005].

<sup>32</sup> Sócrates resulta, de este modo, padre del correccionalismo penal.

puramente positivos y convencionales, y opone a ellos un derecho y una moral fundados sobre leyes naturales<sup>33</sup>.

Las leyes y costumbres conforme a las cuales ha de preferirse padecer la injusticia han sido establecidas por los débiles (*kheirónoi*) y por la multitud, precisamente para protegerse de los fuertes, de aquellos a los que la naturaleza llama a poseer más<sup>34</sup>, de los más poderosos (*kreittton*) [483 b]. Se trata, por tanto, de una infracción al 'derecho natural'.

Pero, ¿qué ha de entenderse en este contexto por "más poderoso"? Luego de varios rodeos, Callicles admite qué entiende por tal:

"El que quiera vivir rectamente debe dejar que sus deseos (*epithymíai*) se hagan tan grandes como sea posible, y no reprimirlos, sino, que, siendo los mayores que sea posible, debe ser capaz de satisfacerlos con decisión (*andreía*, valentía) e inteligencia (*phrónesis*, sabiduría práctica) y saciarlos con lo que en cada ocasión sea objeto de deseo" [491 e].

Un par de líneas antes Sócrates ha hecho referencia a una idea que ilumina la discusión que estamos revisando, la de autodomínio (*egkráteia*) [491 c], en la idea que quien ha de mandar sobre otros debe en primer lugar ser capaz de mandar sobre sí mismo.

Esta idea de mandar o ser dueño de sí mismo tiene algo de curioso. En otro lugar [*Rep.* 431 a] Platón bromea diciendo que quien es dueño de sí mismo es al mismo tiempo esclavo de sí mismo. La paradoja se resuelve allí, como se verá, distinguiendo partes o estratos en el alma, lo que supone una psicología bastante desarrollada. En el *Gorgias*, en cambio, el problema no se plantea. Se entiende aquí, simplemente, ser capaz de dominar las pasiones (los instintos, los deseos, en un lenguaje más contemporáneo).

De manera que se enfrentan dos modos de vida, la del desenfreno y la de la moderación, que son al mismo tiempo dos concepciones de la justicia en la medida en que determinan lo que el prójimo puede esperar de los demás.

¿Sobre qué base podría decidirse cuál de estas alternativas ha de preferirse?

Antes de abordar esta cuestión conviene detenerse sobre un tema que ha surgido en la discusión con Polo y que tendrá enorme importancia en el desarrollo ulterior de las reflexiones en torno a la justicia y a la moral en general.

Se trata de la cuestión acerca del carácter convencional o natural de la moral.

---

<sup>33</sup> Las razones por las cuales Callicles ataca la idea de un derecho puramente positivo se harán manifiestas en el párrafo que sigue.

<sup>34</sup> Hace aquí una primera aparición el concepto de *pleonexía*, central en el tratamiento que Aristóteles hace de la justicia particular. Vide infra III, 2.

Curiosamente, es el sofista y no Sócrates quien introduce la idea de un derecho fundado en la naturaleza. Ello contrasta con la extendida opinión - compartida incluso por el propio Platón<sup>35</sup> - según la cual son los sofistas quienes rompen por primera vez con la idea de derecho natural, distinguiendo entre leyes de la naturaleza y leyes humanas. Como se advertirá de inmediato, sin embargo, no debe de esto colegirse que los sofistas son los antecesores remotos del iuspositivismo.

Contra la conocida acusación de relativismo, Calicles defiende una concepción naturalista de la moral. Ello obliga a Sócrates a enfrentar el argumento en el terreno abierto por su contendor. Dicho en otros términos, es aquél quien fuerza a éste a ofrecer su propia versión naturalista de la moral y de la justicia.

## 8. *Physis y nómos*

Resulta conveniente hacer un *excursus* sobre esta cuestión, antes de continuar con el texto platónico.

Pese a las apariencias, si bien - como se ha dicho - la posición de Calicles es naturalista, en su tesis está contenido el 'germen' del convencionalismo moral y jurídico que desarrollará luego la sofística, el que, sin embargo, no puede identificarse sin más con la doctrina iuspositivista.

Así, por ejemplo, ha señalado Aubenque que:

“Lo axiológico deriva siempre, por tanto, de lo ontológico. Expresado en griego antiguo: el *nómos* verdadero es aquel que se funda en la *physis*. Y este sería el lugar para señalar que, en la oposición clásica de *nómos* y *physis*, 'ley' y 'naturaleza', ningún griego ha tomado partido por el *nómos* contra la *physis*, ni ha hecho el intento de independizar al *nómos* de modo que pudiera hallar su justificación en sí mismo” (Citado por Oriol [2004: 61]).

Hans Welzel [1957] ha mostrado magistralmente que para que la oposición 'derecho natural / derecho positivo' tenga sentido, la unidad primigenia *physis* - *nómos*, tal como se la encuentra en el pensamiento presocrático, debió previamente haberse hecho trizas. Es probable que esto se deba, como sugiere Guthrie [1994; 2002], a la 'bancarrotta de la física jónica', esto es, a la incapacidad de ésta de ofrecer una visión unitaria y de conjunto acerca de la naturaleza, unida a la serie de transformaciones políticas propias que experimentó Grecia - especialmente Atenas -, entre el fin de las guerras con los Medos y el inicio de la del Peloponeso.

---

<sup>35</sup> Cf. Jaeger [1953: 55]

Hacia el siglo de Pericles, *physis* y *nómos* aparecen ya escindidas. Pero de ello no se sigue inmediatamente, en el caso de la sofística, la autoafirmación del derecho positivo, sino una forma de iusnaturalismo que Welzel llama 'existencial', para contraponerla a la que denomina 'ideal', y cuyo más egregio representante es precisamente Platón. Aquella sostiene, contra ésta, que "el hombre no es primariamente un ser racional, sino que se encuentra determinado por actos volitivos o impulsos de naturaleza prerracional" [Welzel, 1957: 6].

Así, por ejemplo, en las tesis protagóricas que ya se han comentado, *physis* y *nómos* no figuran en oposición. Antes que eso, el *nómos* aparece como la realización de la *physis* del ser humano, posibilitando la coexistencia en sociedad, puesto que Zeus puso 'en cada hombre' el sentido del derecho y de la justicia.

La ruptura radical se produce un poco más tarde, con sofistas como Hippias, a quien Platón hace decir en el *Protágoras*:

"Somos afines, hermanos y conciudadanos, no por el *nómos*, sino por la *physis*. Pues lo que es igual se haya emparentado con lo igual por virtud de la naturaleza, mientras que, en cambio, el *nómos*, ese tirano de la naturaleza, fuerza a hacer muchas cosas contra ésta" [337 a].

Cabe hacer presente, con todo, que, aún aquí, como en el caso de Gorgias, se trata de una comprensión naturalista del derecho y de la moral. En este sentido, puede sostenerse que la teoría aristotélica de la justicia es tributaria de esta tradición, y que no se articula en oposición a ella.

## 9. El argumento cósmico

Es momento de retomar el texto en examen. Para despejar la cuestión en la disputa con Calicles, Sócrates recurre a un argumento, a la vez, teleológico y analógico. Teleológico, porque se estructura en torno a la noción de bien como fin; analógico, porque proyecta conclusiones propias de un ámbito diverso al moral a uno de este último tipo.

La noción de bien que está en juego, y que por lo mismo Calicles acepta de entrada [499 e], es una puramente analítica, del mismo tenor que la que se desarrolla a comienzos del libro primero de la *Ética Nicomaquea*, según ya hemos dicho. El bien de algo es aquello por mor de lo que se lo hace. Así, una silla, por caso, es buena cuando cumple la función que le es propia, aquello en vistas de lo cual ha sido hecha, si es apta para que alguien se siente en ella. "Bien", en este sentido, es, el algún sentido sinónimo de "fin".

Sin embargo, esta manera de razonar, que funciona estupendamente para mesas y sillas, no lo hace de modo tan evidente tratándose de seres humanos. Bastaría con considerar

cuál es el fin propio del ser humano para saber dónde está en consecuencia su bien, como se hizo, según se apuntó en su momento, en *Critón*.

Sócrates, no obstante, opta por una estrategia diferente. Él argumenta a favor de una identificación de las nociones de bien y de fin con una tercera, la de orden. El bien de algo y su fin es idéntico a su orden. Se recurre a una analogía que es habitual en estas materias: así como la salud no es otra cosa que el orden en el cuerpo [504 a], el bien del cuerpo – un cuerpo bien constituido, sano, es aquel que posee la disposición que le es propia – en el caso del alma ocurre lo propio; el bien del alma es igualmente su orden, que Sócrates identifica con la justicia y la moderación [504 b], de lo que se sigue que la reprensión es mejor para el alma que el desenfreno [504 d].

Para reforzar el argumento, se establece una analogía de aún más amplias proporciones:

“Dicen los sabios, Calicles, que al cielo, a la tierra, a los hombres y a los dioses los gobiernan la convivencia (*koinonía*), la amistad (*philía*), el buen orden (*kosmióteton*), la moderación (*sophrosyne*) y la justicia (*dikaióteton*), y por esta razón, amigo, llaman a este conjunto “orden” (*kósmos*) y no desorden (*akosmía*) y desenfreno (*akolasía*, intemperancia)” [508 a].

El argumento, que tiene además un toque de autoridad, es cosmológico, y por ende, naturalista. Sócrates entremezcla nociones físicas con otras puramente morales. Si Calicles ha escogido un especial terreno para el combate de argumentos – el terreno de las leyes naturales – Sócrates lo ha derrotado en éste a partir de aquéllas.

Sólo resta destacar una última consecuencia de la tesis socrática, presentada un tanto al pasar en el *Gorgias*, pero que sin embargo será capital en el desarrollo de la teoría de la justicia por parte de Aristóteles. La moderación y el autodomínio – la justicia – son unos supuestos fundamentales de la convivencia humana. En efecto,

“Pues un hombre así [= como el descrito por Calicles] ni a otro hombre ni a ningún dios, porque es incapaz de convivencia (*koinonía*, comunidad), y el que no es capaz de convivencia tampoco lo es de amistad (*philía*)” [507 e].

## 10. *República IV*

Ha sido necesario dar este largo rodeo para estar en situación de comprender el contexto y el tipo de problema al que se enfrenta Platón al desarrollar su teoría de la justicia en la *República*.

*República* es una obra perteneciente al período medio de la producción intelectual de Platón [Ross, 2001]. A diferencia de las obras que ya se han considerado, en esta última el filósofo expone su propio pensamiento antes que el socrático. El núcleo de este pensamiento esta

dado por la llamada teoría de las ideas, que es una que intenta explicar cómo es posible la existencia y el conocimiento de una realidad que, ante los sentidos, aparece como sujeta a perpetuo cambio y movimiento [Ross, 2001].

Pero, pese a lo que se acaba de decir, no debe pensarse que Platón abandona, en este período de su desarrollo intelectual, las preocupaciones morales que mantuvieron en vilo el pensar de su maestro. Muy por el contrario, la teoría de las ideas revitaliza la investigación ética inaugurada por Sócrates, intentando una fundamentación de la moral que sigue las líneas generales trazadas en la última parte del *Gorgias* que ha sido descrita en el párrafo anterior.

El tema de la *República* es la justicia. En ella se pasa revista a las concepciones tradicionales acerca de esta excelencia que estaban en boga en la época en que se escribió la obra. Sucesivamente, en el libro I, se discute en torno a la justicia entendida como la devolución de lo debido [331 c], como la obligación de hacer el bien a los amigos y el mal a los enemigos [332 d], como aquello que conviene al más fuerte (de modo similar a como se ha hecho en el *Gorgias*, pero esta vez en boca de Trasímaco) [338 c]. La contra argumentación no tiene nada que sea demasiado novedoso a los presentes fines; gira en torno a la idea, que ya vimos en el *Critón*, de que, así como para cada cosa hay una función [érgon] que le es propia, en el caso del alma ésta consiste en vivir, y su excelencia es la justicia; un alma justa vivirá bien [352 d].

Metodológicamente, Platón se propone, en primer lugar, identificar en qué consiste la justicia a propósito del Estado, para a continuación intentar identificar en qué consiste ésta a propósito del individuo [368 a]. Así, el texto se lanza, en los primeros libros de la obra, al establecimiento de un Estado, de una *pólis*, sobre la base de consideraciones puramente racionales<sup>36</sup>.

Platón concibe el Estado conformado por tres clases sociales, la de los guardianes o gobernantes, la de los defensores y la de los comerciantes, agricultores y artesanos. Éstos últimos proveen de lo necesario para la vida, aquéllos se encargan de la defensa de la ciudad y los primeros la gobiernan. No es del caso entrar aquí en el sinnúmero de detalles en los que entra Platón en su descripción de la ciudad ideal y en las dificultades que se siguen de más de algunos de ellos.

A nivel individual, se observa que en el alma humana se dan exactamente las mismas tres partes o clases que se dan en el Estado [434 d]. Naturalmente, esta afirmación necesita de una fundamentación plausible. De ello depende la validez de la analogía propuesta.

---

<sup>36</sup> Debe hacerse notar que Platón no se pregunta por la 'posibilidad' de tal agrupación política sino hasta el libro V de la obra. Cf. 471 c.

Un primer argumento, un tanto tímido, dice que las clases que surgen ‘naturalmente’ en el Estado no pueden tener otro origen que la estructura del alma de los individuos que lo forman [435 c]. Sin duda se requiere de algo mejor que esto para sostener la analogía. Por ello, Platón se lanza en una argumentación que combina la penetración psicológica con el rigor lógico.

## 11. Virtudes cardinales

Asumiendo que ninguna cosa puede producir o padecer efectos contrarios en el mismo sentido, con respecto a lo mismo y al mismo tiempo [436 b], se hace necesaria una teoría del alma que dé razón de fenómenos tales como tener sed pero no querer beber o tener hambre pero no querer comer. En estos casos puede decirse que una parte del alma – a la que Platón llama desiderativa – nos impulsa a beber o a comer, pero otra – la racional – nos disuade de hacerlo.

En tercer lugar está lo que el filósofo identifica con la fogosidad y la cólera. Ésta, en unas ocasiones, combate el deseo y se alinea con la razón, salvo cuando ésta ha sido corrompida por una mala educación [441 a]. De este modo, quedan identificadas tres especies o partes en el alma humana: la racional, la irascible o fogosa, y la desiderativa o concupiscible.

Si el Estado está bien fundado – reflexiona el maestro de Aristóteles – entonces éste será necesariamente bueno; y si bueno, entonces necesariamente sabio, valiente, moderado y justo [427e]. Este paso se comprende si se considera que las excelencias son especificaciones del bien, aunque no está del todo exento de problemas<sup>37</sup>.

A continuación sigue la definición de cada una de las excelencias señaladas, y su respectiva identificación con una de las partes o clases que constituyen el Estado. La sabiduría (*sophía*, *phrónesis*) es una cierta ciencia (*epistéme*) deliberativa acerca del Estado en su totalidad, y sobre la modalidad de sus relaciones consigo mismo y con los demás estados, y corresponde a la clase gobernante [428 b]; la valentía depende de la clase guerrera y consiste en la capacidad de conservación (*sotería*), en toda circunstancia, de la opinión acerca de las cosas temibles, las que han de ser las mismas y tal cual el legislador las ha dispuesto en su programa educativo [429 a].

---

<sup>37</sup> ¿Por que habrían de ser precisamente ‘esas’ excelencias y no otras las involucradas? ¿Qué confiere a éstas este especial *status* político? En otras obras, el filósofo defiende clasificaciones de las excelencias políticas diversas de ésta (por ejemplo, en *Eutifrón* se establece una dialéctica entre piedad y justicia, la una como excelencia involucrada en las relaciones entre los hombres y los dioses, la otra como excelencia involucrada en las relaciones entre los hombres [12 a]). En este punto puede invocarse un argumento de coherencia. Puesto que el bosquejo platónico de las excelencias en la polis es uno coherente, queda en cuanto tal validado.

La moderación o templanza (*sophrosýne*) difiere de sabiduría y valentía en lo siguiente. Se relaciona con el control de los apetitos y deseos, pero no es propia de ninguna de las clases en particular. Ésta consiste en una concordancia y armonía (*symphonía kai harmonía*) acerca de quién debe gobernar:

“... dentro del mismo hombre, en lo que concierne al alma, hay una parte mejor y una peor, y que, cuando la que es mejor por naturaleza domina a la peor, se dice que es ‘dueño de sí mismo’, a modo de elogio.” [430 e].

Lo propio ocurre en el Estado. Cuando existe en él el consenso de que son los gobernantes quienes deben gobernar, y no los defensores o el pueblo (por ello, para Platón, la democracia era un régimen político inconcebible), entonces ese Estado se conduce con moderación.

Adicionalmente debe destacarse que, en la propuesta platónica, lo determinante es, en cada caso, la búsqueda de la prosperidad (*eudaimonía*) de la sociedad en su conjunto, y no de una clase en desmedro de las otras [420 b, c], aunque no se explicita qué se entiende exactamente por prosperidad en este contexto. A pesar de esto último, es importante esta consideración porque nos permite establecer conexiones tanto con la ética como con la política de Aristóteles, pues en ambas doctrinas se asume como principio teleológico que todo agente y toda comunidad política aspiran al mayor bien posible [*Eth. Nicom.*, 1094 a; *Pol.*, 1252 a], aunque las comprensiones de ésta puedan variar de persona en persona o de ciudad en ciudad.

## **12. *Tà hautoù práttein***

Definidas tres de las cuatro excelencias ‘cardinales’, resta por definir la justicia. Platón realiza algo así como una definición residual [428 a]; la justicia es lo que resta tras determinar con precisión las demás excelencias. Pero, ¿qué ha quedado? La justicia es aquello que permite a las demás excelencias nacer y conservarse [433 b]. Ello es posible porque la justicia consiste exactamente en que cada una de las partes del Estado y el alma se ocupen precisamente de lo suyo (*tà hautoù práttein*), esto es, se ejerciten en la excelencia que les es propia.

No se trata de ideas nuevas en el marco de la *República*. Ya en el libro II, en los inicios del diseño del Estado ideal, se ha establecido el principio de que cada quien sólo debe ocuparse de una sola tarea, aquella para la cual se haya mejor dispuesto, en el supuesto de que no todos tienen las mismas dotes naturales [370 b]. Este principio de división del trabajo es fundamental en la argumentación subsiguiente, y reaparece una vez más aquí [433 a], a propósito de la justicia, del que – podría sostenerse – ésta no constituye sino un corolario.

“*Práttein*”, “*prásso*” tienen en griego pluralidad de significados. Como ocurre a menudo, no es una sola significación la que resuena en el uso que de la expresión hace el filósofo. Si bien se la suele traducir, en este contexto por el verbo castellano “hacer”, una traducción más acertada optaría por “ocuparse de” o “ejercitarse en”. Liddle et al. [1968] traducen como “*achieve*”, “*to accomplish*”, “*to be busy with*”, “*manage affairs*”, “*do business*”. Si las excelencias son especificaciones del bien y, por lo mismo, formas de perfección en una determinada actividad, entonces la justicia puede entenderse como una excelencia ‘de segundo orden’<sup>38</sup>, como una ‘metaexcelencia’ que se efectualiza cuando cada una de las partes se ejercita virtuosamente en su propia actividad. En efecto,

“[...] cada uno de nosotros será justo en tanto cada una de las especies que hay en él haga lo suyo (*autō prátte*), y en cuanto uno mismo haga lo suyo” [441 d].

La razón, en consecuencia, ha de gobernar sobre lo concupiscible, teniendo por aliada a la fogsidad. Tal es la significación y el contenido de una vida moderada y justa, de una vida buena.

Esta manera de entender las cosas permite, de una parte, dar una explicación plausible de lo que ocurre en el caso de personas injustas. La injusticia es definida por Platón, tanto para el alma individual como para el Estado, como *polypragmosýne*. Esta palabra griega quiere originariamente decir “curiosidad”, “entremetimiento”. Si bien el filósofo la toma en un sentido diverso – haciendo resonar la raíz “*práttein*” en ella –, estas significaciones ilustran lo que éste tiene *in mente*, un cierto estado de desconcentración, de dispersión. En su uso específicamente platónico, *polypragmosýne*, quiere decir, ‘ocuparse de muchas cosas’, desatendiendo el principio tantas veces ya enunciado.

En el alma del injusto sus partes están en disputa, en desorden [444 a]. El injusto se pierde a sí mismo, se convierte en un esclavo de sí mismo, de sus pasiones, con lo que desactualiza su esencia específicamente racional.

Por otra parte – y esto ya se advierte – la teoría platónica ofrece una buena fundamentación para la actuación moral en el sentido del *alterum non laedere*. La justicia es el resultado de la actuación justa, y la injusticia lo es de su contraria [444 c]. La justicia y la excelencia – y, en consecuencia, el orden en el alma – son el resultado de las acciones bellas (*kalá*), mientras que las acciones deshonestas y vergonzosas (*aiskhrá*) conducen a su malogro (*kakía*), y dado que no es posible vivir (*zéo*) con un cuerpo arruinado, menos lo será con un alma perturbada (*tarattoménos*) y corrompida (*diaphtheiroménos*) o, para usar el giro de Platón, cuando lo está “la naturaleza de aquello gracias a lo cual vivimos” [445 a].

---

<sup>38</sup> Algo similar ocurre con la amistad y con la propia justicia, según Aristóteles.

## **12. Justicia universal**

Aristóteles llama a lo que acabamos de describir y explicitar “justicia universal”, esto es, la preocupación por la virtud en general, y lo distingue con total claridad de la justicia entendida específicamente, que él denomina “particular”.

Para poder ingresar en estos asuntos se hace necesaria una exposición sucinta de la ética de Aristóteles y de su teoría de las excelencias morales.

## CAPÍTULO SEGUNDO

### Teoría aristotélica de las excelencias morales

πάς γὰρ νοῦς αἰρεῖται τὸ βέλτιστον ἑαυτῷ.<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> “Pues toda inteligencia elige lo que es mejor para sí”. Aristóteles, *Eth. Nicom.*, 1169 a 17.

## 1. Excelencias

Dado el marco general en el que se desarrolla la teoría de la justicia en el mundo antiguo - fundamentalmente en el pensamiento socrático platónico -, es menester aproximarse a la concepción aristotélica de esta excelencia moral avanzando en círculos concéntricos.

El propósito del presente capítulo es, precisamente, la comprensión del Estagirita acerca de las virtudes en general y de las virtudes morales en particular.

“Virtud” suena en griego “*areté*”. Como ya antes, se hace necesaria una preliminar elucidación del significado originario de este término. Se trata de un sustantivo femenino construido sobre el superlativo del adjetivo griego “*agathón*”, que equivale al castellano “bueno”, esto es, de la substantivación del adjetivo correspondiente.

	Griego	Castellano
Positivo	<i>Agathón</i>	Bueno
Comparativo	<i>Ameinon</i>	Mejor
Superlativo	<i>Aristón</i>	Lo mejor, excelente
Sustantivo	<i>Areté</i>	Excelencia

En este trabajo se han usado “virtud” y “excelencia” indistintamente. “Virtud”, porque el término goza, en castellano, de bastante arraigo. Sin embargo “excelencia” tiene la ventaja no menor de hacer una remisión explícita a la idea de bien, que es fundamental en la recta comprensión de la expresión griega. Las excelencias son especificaciones del bien, bienes en sentido ya moral, ya no moral, y a él remiten en último término como núcleo de significación.

La noción de “excelencia” tiene sus orígenes remotos en la moral de la Grecia arcaica, tal como la reflejan los poemas homéricos. Para saber si alguien era valiente, si estaba, por así decirlo, “a la altura de las circunstancias” en la batalla, se lo comparaba con el modelo del héroe homérico, con Aquiles, Ayante u Odiseo, por ejemplo.

En este sentido, las excelencias operan como estándares de comparación y no - esto es de la mayor importancia - como reglas bajo las cuales se subsume la acción que se pretende valorar<sup>40</sup>. Se trata de algo similar a lo que ocurre con la figura del ‘*diligens paterfamilias*’ del derecho romano como estándar para la determinación de la acción culposa. En efecto, para saber si alguien ha desplegado los niveles de diligencia debidos lo que se hace es compararlo con este modelo abstracto de referencia.

---

<sup>40</sup> La idea de un derecho y una moral entendido básicamente como un sistema de reglas es de origen judeocristiano. Cf. Tugendhat [2001].

Otra cuestión importante acerca del significado de “*areté*”. Su uso en griego siempre es relativo a algo; no existe la *areté* a secas. Guthrie [1994] propone “eficacia” como traducción, y señala que su uso no supone inmediatamente un contexto moral. Hay, por ejemplo, la *areté* del atleta y la del que administra una casa.

La excelencia de algo es aquello que hace bueno o eficaz<sup>41</sup> a ese algo. Así, en castellano, la excelencia de un cuchillo (la ‘virtud’ del cuchillo) está en su filo, y llamamos virtuoso a un violinista que toca bien su violín, de modo que la virtud de una cosa o persona se relaciona necesariamente con su función esencial.

Con lo que acaba de decirse comienza a hacerse manifiesta la relación entre la *areté* de algo y aquello que los griegos identificaban como su *érgon*. Algo es *aristós*, excelente, cuanto desarrolla o despliega su actividad, *érgon*, de manera satisfactoria. Pero, como de lo que se trata en este contexto es de la *areté* propia del ser humano, el razonamiento vuelve a topar con las nociones – casi indiscernibles en la mente griega – de vida y de alma<sup>42</sup>.

Antes de entrar en esta compleja relación, sin embargo, es recomendable indagar un poco más acerca del concepto de *érgon*.

## 2. El *érgon* del ser humano

“*Érgon*” puede traducirse al castellano por “obra”, así como por “función”. Los matices, difíciles de captar, son clave para poder comprender el sentido del argumento aristotélico. Cabe por ello recurrir a una analogía aclaratoria. El Estagirita alude, en este contexto, al *érgon* del flautista, del escultor y en general de todos los que realizan alguna función o acción (*práxis*) [1097 b 25]. Líneas más abajo se refiere al *érgon* del ojo, de la mano, del pie y de cada uno de los miembros del cuerpo humano [1097 b 30].

En la primera serie de ejemplos, “obra” parece la traducción más adecuada, pero resulta poco feliz para verter el término tratándose de la segunda serie de casos. Allí parece preferible “función”.

En la *Ética Nicomaquea* [1140 a], en otro contexto, Aristóteles dibuja un distingo que puede aclarar las cosas. Se trata de aquél entre producción (*poíesis*) y acción (*práxis*), el que ha dado lugar, más tarde, a la distinción entre razón productiva o instrumental y razón práctica.

En la *poíesis*, el término de la misma es el producto, la obra (*érgon*), mientras que en el caso de la *práxis* esto no ocurre, porque la *práxis* se consume en sí misma; su *érgon* es, en

---

<sup>41</sup> Guthrie (1994: 13, 75).

<sup>42</sup> La vida (*zoé*) es, en efecto, *enérgeia psýkhé*.

cuanto tal, *enérgeia*<sup>43</sup>. En este contexto, “función” recoge de mejor modo el sentido de la expresión griega en comento.

Así, en la primera serie de ejemplos, se trata de casos de producción, mientras que en la segunda serie se trata de ‘funciones’ o ‘actividades’ características.

Hay una expresión griega derivada de “*érgon*”, a la que ya se ha hecho referencia, que en la filosofía de Aristóteles tiene un sentido técnico y que él utiliza también en su ética. Tal es “*enérgeia*”, energía<sup>44</sup>. La *enérgeia* de algo es su actividad, pero no como mera posibilidad sino en cuanto acto, en cuanto efectivamente ejercida, ‘aquí y ahora’. Así, el *érgon* del ojo es la vista o visión, y el ver es precisamente *enérgeia ópsis*; el *érgon* del ojo, la visión, no es algo que el ojo hace, entre otras cosas, sino aquello que lo hace ser lo que es, aquello que lo define en cuanto tal.

Con el flautista ocurre otro tanto. Su *érgon*, tocar la flauta, no es algo que el flautista haga sin más, sino aquello que lo constituye como flautista.

Si hay un *érgon* específico para cada quehacer humano y para cada una de las partes del cuerpo, debe haber también uno - piensa Aristóteles - que corresponda al hombre en cuanto hombre. Pero, ¿Cuál es éste?

El filósofo, siguiendo una línea de argumentación que se remonta a Sócrates – y a la que ya se ha aludido en la presente investigación – lo identifica sin más con el vivir (*zên*). Puesto que la vida no es otra cosa que la actividad propia de lo que está animado (*enérgeia psikhês*), el argumento conduce de manera directa a la pregunta acerca de la estructura propia del alma humana<sup>45</sup>: el Estagirita explícitamente declara que la excelencia de que se trata es la del alma, no la del cuerpo – y es que hay también una excelencia propia del cuerpo<sup>46</sup> –, y que el político, si se propone hacer buenos a sus conciudadanos, debe conocer el alma, lo mismo que el médico el cuerpo [1102 a 5].

### 3. Excelencias morales e intelectuales

La comprensión aristotélica del alma es bastante compleja y exigiría de seguro una investigación autónoma. No es posible, empero, evitar su abordaje en el presente escrito si

---

<sup>43</sup> Debo estas intuiciones al prof. Ricardo Salas V.

<sup>44</sup> En castellano, en sentido lato, “energía” significa la capacidad para realizar un trabajo [RAE, 2001].

<sup>45</sup> Aristóteles define el alma como aquella actualidad (*entelécheia*) que corresponde a un cuerpo natural en la medida en que éste tiene la potencialidad de la vida [*De anima*, 412 a 11; 414 a 4].

<sup>46</sup> La *areté* propia del cuerpo es la salud. Esto refuerza el sentido de la analogía salud – justicia de que se ha hablado en otras partes de este trabajo.

se pretende una comprensión satisfactoria de la idea de excelencia y, en consecuencia, de la excelencia de la justicia<sup>47</sup>.

El discípulo de Platón, siguiendo al maestro, distingue diversas 'partes' en el alma de lo que está animado. La más elemental y rudimentaria, la responsable de la nutrición y el crecimiento; en seguida, la responsable de las sensaciones. Ninguna de éstas es definitoria de lo humano, pues ambas son comunes a todos los animales e incluso a las plantas, en el caso de la primera. Lo propio del ser humano es la vida racional o, en palabras del autor, una actividad del alma según la razón (*phykhês enérgeias katà lógon*) [1098 a 25].

Interesa ahora otra distinción, del todo compatible con las que acaban de hacerse, entre lo que podría llamarse 'voluntad', por una parte, y razón en sentido pleno, por otra. La última de éstas razona y piensa; la otra, si bien es irracional en cierto sentido, es capaz de obedecer a la razón, de escuchar la voz de la razón como la de un padre [1098 a 3; 1102 b 13]. Esta parte, de naturaleza apetitiva, desiderativa, a veces lucha y se resiste a los mandatos de la razón, aunque a veces, en algunos individuos – aquellos a los que el Estagirita llama 'continentes' (*egkratikói*, los que se gobiernan a sí mismos) – la obedece y 'la tiene en cuenta' [1102 b 31].

Sobre estas consideraciones sostiene Aristóteles la idea de que la naturaleza de la excelencia es doble. Éticas llama a aquellas excelencias relativas a la parte volitiva del alma; también se refiere a ellas llamándolas morales, éticas o 'del carácter' (*éthos*). De otra parte están las excelencias dianoéticas o de la inteligencia, las excelencias de la razón teórica en sentido pleno.

#### 4. Excelencias morales

“Es, por tanto, la excelencia (*areté*) un modo de ser (*héxis*, hábito) selectivo (*proairetiké*, deliberativo), siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón (*lógos*) y por aquello por lo que decidiría un hombre prudente (*phrónimos*)” [1106 b 36].

Tal es la definición, clásica, que Aristóteles da en la *Ética Nicomaquea* de la excelencia moral. El propósito del presente parágrafo es preparar el camino a su elucidación.

Para alcanzar este cometido se utilizará como hilo conductor la propia definición, esclareciendo cada uno de sus elementos.

Antes, como correctamente plantea Nino [1993], una cuestión preliminar acerca de la justicia, y que vale para las excelencias en general, tiene que ver con inquirir acerca de

---

<sup>47</sup> Para una exposición más completa de la noción de alma *vide supra* III, 13.

aquello de lo que éstas son atributo. ¿De las personas? ¿De las instituciones? ¿Del resultado de un cierto procedimiento para la toma de decisiones?

Las excelencias - la justicia entre ellas -, en la reflexión moral y política del mundo antiguo, se despliegan, cada una de ellas, en a lo menos tres aspectos diferentes. En un sentido, la virtud es un atributo de las acciones humanas; en seguida, puede serlo de las personas que ejecutan estas acciones - a este sentido apunta la definición ofrecida, pero de ello no se sigue que sea el primero -; en último término, puede también ser atributo de un orden social considerado en su conjunto<sup>48</sup>.

Lo anterior implica que, por ejemplo, un hombre profundamente injusto, que vive en un orden social corrompido, puede perfectamente realizar una acción que merezca el adjetivo "justo". Las demás posibilidades combinatorias también son dables.

Con todo, se trata de tres niveles que, naturalmente, están articulados entre sí; no se trata de cuestiones aisladas o diferentes. El modo de su articulación, sin embargo, sólo podrá hacerse completamente explícito en el capítulo final de la presente investigación, cuando se aborde la dimensión política de la justicia. Los dos primeros niveles serán desarrollados en el actual capítulo.

Con este doble hilo conductor a la vista, trátase en primer lugar acerca de la acción.

## **5. Acción**

Un concepto fundamental para lograr una correcta comprensión de la cuestión moral, tal como la entiende Aristóteles, es el de acción.

La reflexión aristotélica en torno a la acción se da en dos contextos. La primera de ellas dice relación con la comprensión teleológica que el Estagirita tiene de la misma. La segunda se expresa en la teoría del llamado 'silogismo práctico'.

Sin perjuicio de que ambos tópicos serán abordados en el presente trabajo, conviene hacer algunas consideraciones generales acerca del fenómeno de la acción, preparando así el camino para lo que ha de venir.

---

<sup>48</sup> Ciertamente esta manera de plantear la cuestión tiene sus propios presupuestos. De hecho, hay autores que, como Kelsen, la ponen de manera completamente inversa: "la justicia (lo mismo que las demás excelencias) es, en primer lugar, una característica posible mas no necesaria del orden social. Recién en segundo término constituye una virtud del individuo pues un hombre es justo cuando su obrar concuerda con el orden considerado justo" [1991]. La diferencia de enfoque se explica, probablemente, por el normativismo positivista de que Kelsen hace profesión.

Ya se ha señalado que la ética es una disciplina cuyo objeto es la moral desde un punto de vista valorativo. La moral, por su parte, es un conjunto de normas y estándares (especialmente estándares, en el caso de Aristóteles) regulatorios de la conducta humana.

Siendo las determinaciones que se acaban de establecer formalmente correctas, conviene sustituir la expresión “conducta”, que alude al modo como los hombre se ‘conducen’, por otra, “acción”, lo que se justifica plenamente cuando se considera que la moral, como ya se ha dicho, es un orden fundamentalmente interno, y que el modelo aristotélico es uno eminentemente finalista<sup>49</sup>.

Quizá quienes han reflexionado con más finura acerca del complejo problema de la acción sean los penalistas<sup>50</sup>. La doctrina penal estándar suele analizar la estructura de la acción descomponiéndola en dos elementos.

El primero de estos elementos, de carácter externo, corresponde a los movimientos corporales a través de los cuales la acción se objetiva en el mundo de la experiencia. A menudo se llama precisamente a este aspecto de la acción “conducta”, lo que puede llevar hasta equívocos si no se repara en las connotaciones positivistas, ‘behavioristas’ de esta expresión y de los compromisos teóricos que supone.

El segundo elemento de la acción, que la constituye como tal y la distingue de la mera conducta (de la conducta de los animales, por ejemplo), es su aspecto interior, subjetivo, y que corresponde a los fines que el agente pretende alcanzar o realizar mediante su movimiento corporal.

La acción humana siempre está ordenada a fines que el agente se fija deliberadamente y en cuya prosecución despliega unas conductas observables que objetivan esta dimensión meramente subjetiva, aunque fundamental.

En este sentido, sólo el ser humano es capaz de acción, de acción final<sup>51</sup>. Los demás vivientes - animales y vegetales - sólo se ‘conducen’ de tal o cual manera, como la planta que tuerce sus hojas hacia la luz del sol. Por lo mismo, sólo el ser humano es, dentro de ciertos márgenes, libre (puede escoger los fines que ha de perseguir y orientar sus recursos a ello) y - en consecuencia - responsable de sus acciones.

En un sistema subjetivo de responsabilidad jurídica y moral como el que domina en occidente, esta comprensión dual de la acción es un supuesto fundamental.

---

<sup>49</sup> Esto quiere decir que la significación moral de la acción viene dada fundamentalmente por su fin, antes que por sus resultados.

<sup>50</sup> Cf., por vía ejemplar, Del Villar [1985].

<sup>51</sup> Cf. Welzel [1976].

## 6. Acción y disposición

Con todo, la sola aclaración del concepto de acción es insuficiente para aprehender lo que Aristóteles tiene en mente.

En el marco de una doctrina que, como la que está en estudio, acepta la existencia de hechos morales, las proposiciones evaluativas extensionales del tipo “privar a otro de sus bienes es injusto” aparecen como susceptibles de valor de verdad<sup>52</sup> - pueden ser verdaderas o falsas -, lo mismo que aquellas que hacen referencia a hechos de la naturaleza. Por lo mismo, toda acción puede ser aprehendida en su dimensión valorativa por una proposición semejante a la que se ha citado.

Una teoría como la aristotélica debe proveer, en consecuencia, criterios de verificación de proposiciones evaluativas. Las excelencias morales, en tanto estándares de comparación, ofrecen tal criterio: una acción determinada es injusta cuando se aparta de ese punto medio que constituye a la excelencia de la justicia en el caso particular.

Pero, ¿Qué ocurre con juicios que se refieren no inmediatamente a acciones, sino a lo que podría preliminarmente llamarse ‘atributos generales de la persona’? ¿Qué ocurre con juicios del tipo “Fulano es un hombre injusto”? ¿Cómo se puede verificar una proposición semejante?

Este es el aspecto disposicional de la excelencia. Las virtudes éticas o del carácter (*éthos*) proceden de la costumbre (*éthos*), no surgen en los hombres ni espontáneamente ni por naturaleza [1103 a 17]; no son en ningún caso atributos naturales del ser humano, aunque sin duda se requiere de un ‘buen natural’, y de “no estar como lisiado para la virtud” [1103a 25]; son modos de estar ‘dispuesta el alma’ respecto de determinadas pasiones como la codicia y el miedo.

Las disposiciones virtuosas surgen como resultado de la actividad, de la acción. Más precisamente, de la reiteración de acciones de un cierto tipo, y respecto de ciertas pasiones que asaltan al agente y que pueden incidir en su modo de conducirse con mayor o menor intensidad, la que variará precisamente según el modo en que esté templado su carácter.

---

<sup>52</sup> La idea de “verdad práctica” no puede adoptarse sin más, si no es, como en este caso, por razones de conveniencia, puesto que, entre otras cosas, sigue el modelo de la verdad teórica como correspondencia (o como coherencia, etc.), en desmedro de la reciente rehabilitación de la noción de “racionalidad práctica”.

Aunque éste no sea el lugar para desarrollar todas las posibilidades de tal doctrina, puede ser interesante el esquema de análisis propuesto por Habermas [2010; 2001], quien distingue entre distintas pretensiones de validez, reservando “verdad - falsedad” para las del plano teórico, y prefiriendo “rectitud” o “corrección” para las del práctico.

Aunque con un indudable aroma a paradoja, sostiene el autor de la *Ética* que practicando la justicia se llega a ser justo [1103 b 1], de la misma manera que construyendo casas se llega a ser constructor, y buenos constructores si las casas son buenas [1103 b 10].

Piénsese, a modo de ejemplo, en la formación de cualquier ‘hábito’ en sentido corriente; verbigracia, el del de lavarse las manos antes de comer. Alguien puede lavarse las manos antes de comer sin poseer el hábito, y éste se forma, precisamente, lavándose las manos (quizá, al principio, porque otro se lo exige<sup>53</sup>), y queda formado cuando el agente adquiere la disposición correspondiente.

Si bien se puede disolver en parte esta paradoja por la vía ejemplar, no es suficiente, y las indicaciones metodológicas y/o programáticas contenidas en la *Ética* no ayudan demasiado en este sentido.

Vista la cuestión desde más cerca, el círculo se produce porque la disposición es estándar de valoración de la acción y, al mismo tiempo, corresponde a un cierto modo de estar articuladas las acciones respecto de un mismo sujeto.

Si las excelencias morales son atributos del carácter y, al mismo tiempo, estándares de valoración, entonces lo que ha de compararse es un carácter con otro. ¿Provee o debe proveer la ética aristotélica de algo así como un carácter ideal que sirve de patrón y medida de los caracteres individuales? Más abajo se mostrará que el ‘hombre prudente’ cumple una función semejante<sup>54</sup>.

Con todo, si se considera también la cuestión desde un punto de vista comunitario<sup>55</sup> - esto es, desde un punto de vista colectivo y social - se comprende de inmediato que nadie puede ser patrón o medida de sus propias acciones, por lo que las excelencias representan criterios de valoración intersubjetivos. Aristóteles está lejos de acoger tesis relativistas a este respecto<sup>56</sup>.

En la tercera parte de este trabajo, a propósito de la justicia, habrá ocasión de constatar lo que se acaba de decir acerca de esta dimensión ‘política’ de las excelencias morales, las que suponen una comunidad de cooperación para su despliegue. Baste por ahora con lo dicho.

---

<sup>53</sup> Por eso, según Aristóteles, una ley bien establecida hace buenos a los ciudadanos haciéndoles adquirir ciertos hábitos [1103 b 1].

<sup>54</sup> *Vide infra* II, 12.

<sup>55</sup> Tal es el que Aristóteles asume en la *Política*.

<sup>56</sup> La idea de que cada quien es medida de sus propias acciones representa una versión del conocido *dictum* del sofista Protágoras, según el cual “el hombre es la medida de todas las cosas”. A este enunciado Aristóteles opondrá la idea de un hombre ‘prudente’ [Protágoras, DK 80 B 4] como medida de la acción virtuosa.

## 7. Justo medio

La excelencia moral es hábito selectivo (*proairetiké*), se relaciona con una cierta capacidad de elegir (*proairesis*). ¿Qué es lo elegido en este caso? Según Aristóteles, un cierto punto medio entre dos extremos viciosos.

Frecuentemente, demasiado frecuentemente, el ser humano se ve enfrentado a ciertas pasiones o afecciones que tienden a turbar su manera de actuar. Las pasiones afectan la parte irracional del alma. Tales son la ira, el miedo, el gusto por el placer, la codicia, etc. Las excelencias morales dicen relación con estas pasiones y permiten que el agente se relacione racionalmente con ellas.

Un atleta, por ejemplo, sabe determinar la cantidad de alimento que necesita ingerir para mantenerse saludable y vigoroso; sabe, además, que una dieta deficitaria, lo mismo que una excesiva, estropean vigor y salud. Tampoco se deja vencer por el hambre cuando ello no corresponde. Lo propio ocurre con la virtud: consiste ésta, formalmente, en un punto medio entre dos vicios, uno por exceso (*hyperbolé*) y otro por defecto (*endeía*) [1104 a 13] respecto de una determinada pasión<sup>57</sup>.

Pero la virtud no sólo es eso, punto medio, sino que es hábito selectivo. Esto quiere decir que no se trata tanto de la determinación de este punto sino de la adquisición del hábito correspondiente. Ilústrese esto con un ejemplo: Aristóteles define la valentía como un punto medio entre la cobardía (el defecto o falta de valentía) y el arrojo (el exceso). Lo que hace valiente a un agente es su capacidad de determinar, en cada caso concreto, la justa medida de valentía que corresponde desplegar [1104 a 20].

La metáfora del atleta aún puede aportar nuevos rendimientos. Porque el vigor surge de la realización de esfuerzos, y es precisamente el hombre vigoroso quien mejor soporta estos esfuerzos. Lo propio ocurre con el moderado, con el valiente y, en general, con la excelencia moral. Como se señaló más arriba, se llega a ser valiente ejecutando actos de valentía. Ahora se puede reinterpretar aquello: la capacidad de determinar el justo medio en relación con la pasión del miedo (y tal es la valentía), o la de determinarlo en relación con el placer y el dolor (y tal es la moderación), se forjan en el propio ejercicio. Parece no haber otra manera de llamar a esos actos que “actos de valentía”, aunque en el principio no sea propiamente un valiente quien los ejecuta. Del mismo modo, es el hombre valiente quien en mejores condiciones está de arrostrar el miedo [1104 b 1].

---

<sup>57</sup> Kelsen [1991] se equivoca cuando sostiene que la fórmula del justo medio es una vacía.

## 8. Razón práctica

Este término medio en que consiste la virtud ha de ser determinado por la recta razón (*orthós lógos*) [1103 b 33; 1138 b 20]. Qué sea ésta es cosa que Aristóteles desarrolla en otro lugar de la *Ética*, en el capítulo primero del libro VI. “Razón”, en este contexto, es un término equívoco; como ya se ha indicado, el Estagirita sostiene que la parte racional del alma humana es de naturaleza doble [1139 a 5]. De una parte tenemos la parte “científica” del alma (*tò epistemonikón*) y, de otra, la parte razonadora (*tò logistikón*, parte calculadora, opinadora). La primera tiene por objeto aquella clase de cosas cuyos principios no pueden ser de otra manera, mientras que la segunda se ocupa de aquella cuyos principios son contingentes [1139 a 10]. Ahora bien, cada una de estas partes del alma racional tendrá su función y, en consecuencia, un cierto modo de ser o disposición que constituye su excelencia.

En las virtudes morales el término medio opera como un blanco respecto del cual el agente intensifica o afloja su actividad. El hábito práctico consiste en la capacidad de determinar, en cada caso, el nivel de actividad que es menester desplegar dadas las circunstancias concretas.

Aristóteles conecta la excelencia moral con los deseos. Ya se ha indicado, páginas más arriba, que hay una parte del alma que, aunque irracional, escucha a la razón como se escucha a un padre. El deseo tiene la capacidad de motivar la acción humana; la excelencia ética es un modo de ser relativo a la elección, y la elección es un deseo deliberado [1139 a 25], de suerte que no todo deseo debe ser satisfecho ni, los que han de serlo, de cualquier modo; dicho con palabras del filósofo:

“el [...] deseo [debe ser] recto, si la elección ha de ser buena, y lo que la razón diga el deseo debe perseguir. Esta clase de entendimiento y de verdad son prácticos” [1139 a 26].

Como se ve, el maestro de Alejandro intenta, en este nuevo contexto, derivar a partir de una estrategia diferente el concepto de excelencia moral que ha expuesto en el libro II de la *Ética Nicomaquea*. En ambos casos – y en este último como corolario – se hace patente el carácter racional de la operación en virtud de la cual se determina en cada caso el término medio, el *quantum* de actividad que es prudente desplegar en un contexto fáctico determinado; el hábito selectivo es un hábito racional en relación con los deseos; se trata de un ejercicio de razón práctica.

## 9. Verdad y acción

Más arriba se sostuvo que la ética de Aristóteles es una que acepta la existencia de hechos morales y que, en consecuencia, está comprometida con la tesis según la cual las proposiciones evaluativas extensionales son de alguna manera verificables.

¿Cómo se relacionan en Aristóteles las nociones de verdad y de acción?

Sin perjuicio de los notables avances que en estas materias ha prodigado el pensamiento de los últimos cien años, la concepción occidental acerca de la verdad tiene una deuda de proporciones con el pensamiento del Estagirita.

Como es sabido, Aristóteles entiende la verdad (*alétheia*) como correspondencia entre el las proposiciones (*lógoi apophantikoí*) y el estado de cosas que ellas describen, como *adaequatio inter rerum et intellectus* [*De Int.* 16 a 3; *Metaph.* 1051 b 1].

Por otra parte, el filósofo distingue tajantemente lo teórico de lo práctico [1139 a 26; *Metaph.* 1025 b 25]. En el primer caso se trata de describir; en el segundo, de valorar, según una fórmula que se ha hecho tradicional en el pensamiento contemporáneo.

Fíjese la mirada en el siguiente pasaje de la *Ética Nicomaquea*:

“Lo que en el pensamiento (*en dianoía*) son la afirmación y la negación (*katáphasis kai apófasis*) son, en el deseo (*en oréxei*), la persecución y la huída (*díoxis kai phygé*); así, puesto que la virtud ética es un modo de ser relativo a la elección (*héxis proairetiké*), y la elección es un deseo deliberado (*órexís bouletiké*), el razonamiento (*lógos*), por esta causa, debe ser verdadero (*alethé*), y el deseo recto (*orthé*), si la elección ha de ser buena, y lo que la razón diga el deseo debe perseguir” [1139 a 23].

En él aparecen conjugados todos los conceptos que se han venido estudiando hasta ahora, asociados a las nociones de rectitud y de verdad. Sin embargo, no debe pensarse que se trata de una relación analógica. No es acertado pensar inmediatamente que la rectitud es en el plano práctico lo que la verdad es en el teórico [Cf. Habermas, 2010], aunque no sea del todo infructuoso intentar tal camino, Aristóteles no parece haber llegado tan lejos.

En el texto, antes, Aristóteles más bien discrimina niveles a propósito de lo práctico. En un primer nivel están el pensamiento, la afirmación y la negación y la verdad. En otro nivel, distinto, se ubican el deseo, la persecución y la huída y la rectitud. Esto es plenamente coherente con la discriminación de niveles en el alma de la que se ha hablado.

Los conceptos del primer nivel pertenecen a la lógica aristotélica [*De Int.* 17 a 25] y parecen, a primera vista propios del discurso teórico. Sin embargo, la noción de verdad es común a teoría y praxis. La función (*érgon*) de la razón en el terreno de lo práctico es precisamente

la verdad [1139 b 12; a 29], sólo que a ella llega el alma no a través de la afirmación y la negación, sino ‘persiguiendo o huyendo’ de lo bueno y lo malo, según el caso.

La rectitud es un atributo posible del deseo. El deseo es recto cuando persigue lo deseable o huye de lo indeseable, y no lo es en los casos contrarios. Por lo tanto, será verdadero el juicio que exprese que algo es deseable precisamente cuando aquello deseado sea bueno.

## 10. Voluntad

Lo que hasta ahora se ha nominado como “deseo” corresponde al griego “*órexis*”. Éste es un término genérico que, en la psicología de Aristóteles, se desagrega en *epithimía* (apetito), *thymós* (pasión) y *boúlesis* (voluntad) [*De Anima*, 414 b 2].

Interesa la voluntad en tanto precisamente deseo razonado.

La *boúlesis* tiene, lo mismo que el deseo en general, una estructura intencional. Esto quiere decir que no hay voluntad a secas, la voluntad es siempre voluntad de algo; siempre está arrojada hacia algo que constituye su objeto.

En la *Ética* [1113 a 15; 17] Aristóteles confirma esto al sostener que el objeto de la voluntad no es otra cosa que un fin (*télos*). Por otros textos, ya citados, es sabido que, para el filósofo, fin y bien son coextensivos, de modo que el objeto de la voluntad no es otra cosa que el bien (*agathón*). A partir de ello se concluye, además, que aquello que no es genuinamente bueno - que no es un bien real - no puede en modo alguno ser objeto de la voluntad.

Como se advertirá más adelante<sup>58</sup>, para Aristóteles el bien - fin final no es otro que la felicidad (*eudaimonía*, prosperidad). Éste es el objeto último de la voluntad; la razón práctica debe proveer los medios para lograr este fin.

Este proceso de determinación de medios recibe el nombre de “deliberación” (*proáíresis*). La deliberación recae sobre lo ‘actuable’ (*peri tôn praktôn*) [1112 b 11; 31]:

“La elección es un deseo deliberado de cosas a nuestro alcance, porque, cuando decidimos después de deliberar, deseamos de acuerdo con la deliberación” [1113 a 11].

Esto quiere decir que el deseo será precisamente recto cuando la deliberación sea formalmente correcta.

---

<sup>58</sup> Vide supra II, 13.

## 11. Silogismo práctico

Esto conduce al examen de lo que el en el pensamiento del Estagirita se ha llamado “silogismo práctico”, que es un modelo de razonamiento que explicita la estructura de toda conducta y de toda acción<sup>59</sup>.

El tema del silogismo práctico es uno de la mayor complejidad. Quizá la mayor de ellas sea responder acaso su conclusión corresponde directamente a una acción o a una proposición que expresa la necesidad de una acción. Los autores se encuentran divididos en este punto fundamental, respecto del cual no es sencillo tomar posición.

En este párrafo se ha seguido de cerca a Oriol [2004], aunque con los reparos que han parecido razonables.

En el esquema del silogismo práctico cabe distinguir una primera premisa - la mayor - a veces llamada “de bien”, cuya cantidad es universal. Además, debe notarse que la acción que hace las veces de sujeto de la premisa mayor (y que por tanto es el término medio del silogismo) es una que expresa necesariamente un fin / bien. El que la acción que hace las veces de sujeto de la premisa mayor sea considerada buena depende “de su orientación objetiva hacia el fin último del hombre, la felicidad, según la jerarquía de fines y medios” [Oriol, 2004: 63], es decir, debe tratarse de una acción virtuosa.

La segunda premisa, la menor, también llamada “de lo posible”, en cambio, es un juicio singular que incluye una acción en la clase de acciones señalada por la premisa mayor.

Puesto en un cuadro ilustrativo:

	<b>Premisa / Acción</b>	<b>Vicio correspondiente</b>
Premisa mayor	Toda acción A es un bien	Desenfreno
Premisa menor	Esta acción B es del tipo A	ignorancia o inexperiencia
Conclusión	Acción B / “Acción B”	Incontinencia

En cuanto a la conclusión de esta clase de silogismo, ya se ha señalado que entraña problemas de difícil solución.

Sí, por una parte, se sostiene que su conclusión es directamente una acción, se gana un criterio inequívoco para discernir entre silogismo práctico y teórico (pues uno teórico bien

---

<sup>59</sup> El silogismo práctico también provee de un modelo explicativo para la conducta animal. Cf *De Motu Animalium, passim*.

puede tener premisas 'prácticas' sin ser él mismo práctico), pero surge el problema no menor acerca del 'conocimiento' de esa conclusión<sup>60</sup>.

Por otra parte, si se afirma que la conclusión del silogismo práctico es una proposición que hace 'prácticamente' (*sic.*) necesaria una acción determinada, quedan sin explicar dónde radica la fuerza motivante de tal proposición, máxime en aquellos casos de 'conducta' humana o animal, en las que no hay representación intelectual.

Quizá - sólo quizá - la *aporía* puede superarse precisamente combinando la teoría del silogismo práctico con la doctrina acerca del deseo expuesta un par de párrafos más arriba, pues toda conducta, y lo mismo vale para la acción, conlleva siempre un elemento volitivo.

Quede, por lo pronto, el problema abierto.

## 12. Prudencia

Estas explicaciones no estarían completas sin una necesaria referencia a la prudencia (*phrónesis*). Es ésta una excelencia intelectual o dianoética, una propia de la parte calculadora del alma, que está referida a la actividad práctica del ser humano<sup>61</sup>. En efecto, ésta es la parte en la que se forman las opiniones, y las opiniones, como la prudencia y las acciones, versan sobre lo contingente, sobre aquello que admite ser de otra manera [1040 b 25].

La prudencia se define como una *héxis*, como un hábito racional, verdadero y práctico respecto de lo que es bueno y malo para el hombre [1040 b 3; 20].

Aristóteles ilumina el concepto recurriendo al lenguaje natural. Se llama prudente, sostiene, a quien es capaz de deliberar (*boulésthai*) acerca de lo bueno y conveniente (*tà synphéronta*) para sí mismo en un sentido general; para vivir bien en sentido general (*éu zên hólos*) [1040 a 25]. También en castellano se dice que alguien actúa prudente o imprudentemente según tenga o no en consideración si lo que se sigue de su acción es un bien o un mal en sentido amplio<sup>62</sup>.

---

<sup>60</sup> Aunque a ello podría replicarse que la conclusión - acción se conoce 'precisamente' por sus premisas.

<sup>61</sup> En una analogía, la prudencia es a la parte calculadora del alma lo que la sabiduría a la parte propiamente teórica de la misma.

<sup>62</sup> Así, manejar un vehículo motorizado en estado de ebriedad es una imprudencia porque puede acarrear males al agente que así actúa.

Pero aún hay algo más. En la definición de excelencia moral que se ofreció al inicio de estas disquisiciones se hace referencia no a la prudencia abstractamente considerada, sino específicamente al ‘hombre prudente’.

¿Quién es este hombre prudente cuyos criterios de elección son los que determinan en carácter virtuoso o vicioso de una acción? Ya se apuntó el hecho de que el hombre prudente opera como estándar de comparación valorativa, de modo semejante al *diligens paterfamilias* del derecho romano.

De modo que no se trata de un individuo de carne y hueso, sino más bien de un paradigma abstracto, construido socialmente.

Por otra parte, interesa reparar en la figura del hombre prudente porque es la respuesta que Aristóteles da al sofista Protágoras y a su célebre doctrina del hombre - medida. “El hombre - dice Protágoras - es la medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son y de las que no son en tanto que no son” [Protágoras, DK 80 B 4].

Las consecuencias de esta afirmación se despliegan en los planos lógico, epistemológico y sin duda también en el moral. Si el relativismo protagórico es correcto, entonces cada quien es medida de rectitud de sus propios actos; no existen criterios objetivos ni intersubjetivos para resolver las controversias morales.

A ello opone Aristóteles la figura ideal de un hombre que, en el ejercicio de sus facultades racionales, es capaz de determinar en cada caso lo conveniente y lo moralmente recto. El hombre de Protágoras, desde esta perspectiva, es uno que no puede vivir ni menos convivir con otros. En tal sentido, es un bruto o un dios [*Pol.* 1253 a].

### **13. Eudaimonía**

La consideración de la acción desde un punto de vista valorativo corresponde a un ejercicio de razón práctica (*tò logistikón*, lo calculador, en la jerga aristotélica). Esto quiere decir que en la valoración de la acción hay comprometido un uso de la razón, una actividad racional encaminada a la prosecución de unas metas estimadas deseables – esto es, buenas, en principio y en términos generales – por sí mismas y que afectan a nuestra vida en su totalidad [Gómez – Lobo, 1998b]<sup>63</sup>, y que por lo ello son perseguidas por los agentes racionales.

En una clasificación de las teorías éticas que se ha hecho tradicional, la de Aristóteles suele clasificarse como una teleológica. Esto significa que hay en ella una primera determinación del bien en sentido no moral para luego pasar a definir lo moral como aquello que maximiza

---

<sup>63</sup> Cf. *Eth. Nicom.*, 1139 b 1; *Metaph.*, 1025 b 25.

el bien en aquel sentido. Actuamos porque perseguimos unos fines – unos bienes – que estimamos deseables, y toda acción es en este sentido finalista, persigue siempre algún fin [1094 a 1].

Aristóteles entiende que las expresiones “fin” y “bien” son coextensivas, pues el bien o lo bueno (*agathón*) no es otra cosa que aquello a lo que todo tiende [1094 a 1, *Pol.*, 1252 a].

Por otra parte, los bienes – fines son susceptibles de jerarquización. Algunas cosas se desean y persiguen porque se estiman medios para alcanzar otros bienes posteriores<sup>64</sup>. En este marco, el filósofo apuesta por la existencia de algo así como un fin final, no deseado en vistas de ningún bien ulterior:

“Si, pues, de las cosas que hacemos hay algún fin que queramos por sí mismo, y las demás cosas por causa de él, y lo que elegimos no está determinado por otra cosa – pues así el proceso seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano –, es evidente que este fin será lo bueno (*agathón*) y lo mejor (*tò áriston*, lo óptimo)” [1094 a 18].

El argumento que sostiene esta apuesta parte de la premisa de que si todos los deseos humanos fueran siempre en pos de algo ulterior, si fueran siempre instrumentales, todos nuestros deseos serían fútiles, huecos. Como muestra correctamente Gómez – Lobo [1998b], si deseamos A en razón de B y B no existe, no habría razón alguna para desear A.

Existe consenso, apunta Aristóteles, en llamar a este fin “*eudaimonía*”. Esta palabra suele traducirse por “felicidad”, pero en ésta última se escapa un matiz fundamental, pues la expresión griega significa también y quizá primariamente prosperidad, buena fortuna [Liddle et al., 1968]; más castizamente, podría quizá decirse “irle a uno bien”. No se trata, como se observa, de aquel estado de ánimo que se complace en la posesión de un bien [RAE, 2001]; no se trata, en absoluto de un estado de ánimo, de un *páthos*, dicho en griego, sino de una condición objetiva poco más o menos permanente. Así las cosas, decir que todo agente racional tiene por meta última de sus acciones alcanzar un cierto estado de prosperidad corresponde casi a un juicio analítico.

La *eudaimonía* es el bien supremo, perfecto (*teleiότερον*); algo completo (*τέλειον*) y autosuficiente (*αὐτάρκῃον*) [1095 a 17; 1097 a 25; b 1]. Completo por cuanto ella es incluyente de todo otro bien deseable; autosuficiente porque quien es *eudaimón* no carece ya de nada para ser llamado próspero o feliz<sup>65</sup>.

---

<sup>64</sup> Piénsese, por ejemplo, en el dinero, el más ‘medial’ o instrumental de los bienes.

<sup>65</sup> La autarquía es una noción de la política aristotélica. Una ciudad es tal cuando es capaz de satisfacer, ella misma, sus necesidades materiales y espirituales. *Pol.*, 1152 b.

Hasta aquí, la noción de *eudaimonía* que se ha adelantado es una puramente formal. Nada se ha dicho acerca de los contenidos, acerca de los bienes que la integran. El paso entre lo uno y lo otro se verifica a través de un par de expedientes de los que ha se ha tratado, y que consisten, el primero, en determinar cuál es la función (*érgon*) propia del ser humano en cuanto tal. En segundo lugar, y puesto que aquella no es otra que el vivir, Aristóteles identifica la felicidad con la vida buena; por eso está en condiciones de afirmar que vivir bien (*eû zên*) y obrar bien (*eû práttein*) es lo mismo que ser feliz [1095 a 19].

De aquí que no deba sorprender que Aristóteles defina la felicidad como una actividad del alma de acuerdo con la excelencia (*areté*) [1098 a 18; 1099 b 27]. Ya se ha dicho que la excelencia de algo es aquello que hace bueno a ese algo; una vida buena es una que transcurre en el ejercicio de aquellas facultades anímicas que nos hacen específicamente humano. La felicidad o prosperidad no es otra cosa que la vida conforme a la virtud.

#### **14. Vita activa**

Las excelencias éticas o del carácter lo son del autodomínio. Sabido es que la reflexión moral de los griegos viró, probablemente de la mano de Sócrates, desde una comprensión de la excelencia a partir de la valentía y hacia otra a partir de la moderación<sup>66</sup> [Dodds, 2008]. Ya se ha señalado como, en Platón, la moderación consiste precisamente en someter las pulsiones al imperio de la razón.

La justicia es una excelencia moral; ello se desprende de la técnica con que Aristóteles la aborda y que es la propia para esta clase de excelencias<sup>67</sup>; en consecuencia, participa del régimen propio de éstas.

Para ir articulando un contexto que permita aprehender el sentido de la excelencia moral y de los alcances que éste tiene para la justicia es pertinente invocar una descripción que se hace en la *Ética Nicomaquea* acerca de los distintos géneros de vida que se dan entre los hombres [1095 b 15]. Esta 'fenomenología' aristotélica busca dotar de contenido a la idea de que el fin último de toda acción – y de la vida misma – es la felicidad, puesto que, así expuesta, es una declaración más bien formal que nada aporta al propósito de saber cómo llegar a ser bueno<sup>68</sup>.

---

<sup>66</sup> El en *Gorgias*, Calicles define al justo precisamente como aquel decidido y valiente, contra la ética de la moderación defendida por Sócrates. *Gorgias*, 491 e.

<sup>67</sup> Cf. 1129 a 1.

<sup>68</sup> Incluso la idea de que la felicidad es una cierta actividad del alma de acuerdo con la virtud aparece vacía si no se la dota de un contexto adecuado.

Esta exposición de géneros de vida posibilita considerar las diversas percepciones que existen acerca de la naturaleza de la felicidad; se trata, visto desde otra perspectiva, de explicitar distintas concepciones del bien y del lugar que éste ocupa en la articulación de lo que podría llamarse ‘el sentido de la vida’.

A diferencia de los demás animales, el hombre actúa siempre desde una cierta comprensión de su propia vida como una totalidad de sentido [Vigo, 2007]. La expresión traducida aquí como “vida” es “*biós*”, “*vita*” en latín, y alude no al hecho ‘biológico’ de lo que en castellano se llama vida sino a aquello que sólo se da en el caso de los seres humanos y que dice relación con la posibilidad de contar la historia de la propia vida – una ‘biografía’ – como una totalidad dotada de cierto sentido unitario. Para la vida propiamente animal (biológica) la lengua de los griegos reserva una expresión por completo distinta, “*zoé*”.

Si es cierto el *dictum* socrático – platónico – aristotélico conforme al cual cada quien persigue siempre y en todo caso su propio bien, entonces lo que articula este ‘sentido de la vida’ es una determinada comprensión o interpretación de lo bueno. Porque, si la acción tiene una estructura finalista y si los bienes – fines tienen ellos mismos, en la mayoría de los casos, una naturaleza puramente instrumental, en términos tales que la cadena sólo adquiere sentido a partir de la ‘postulación’ de la existencia de un fin final y autosuficiente, toda acción ‘vitalmente’ relevante (como escoger la propia profesión o el lugar en que se ha de vivir) ha de estar vinculada teleológicamente y de modo necesario a alguna comprensión de este fin final.

Aristóteles subraya los siguientes géneros de vida (no hay razones para suponer que la enumeración es exhaustiva):

Vida voluptuosa: aquella que interpreta la felicidad como placer (*hedoné*).

Vida de los negocios: aquella que identifica la felicidad con el lucro y la riqueza.

Vida política (*biós politikós*): aquella que interpreta la felicidad en relación con el honor (*timé*).

Vida contemplativa (*biós theoretikós*): aquella que entiende que la felicidad como contemplación (*theoría*, actividad intelectual teórica).

Interesa la vida política, también llamada activa, pues es ella el ámbito propio de las excelencias morales. “Política” no significa en este contexto, naturalmente, aquella actividad más o menos profesional encaminada a lograr y gestionar el poder del Estado, sino simplemente “relativo a la *pólis*”. Ya a comienzos del libro I de la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles asocia la investigación que él mismo ha emprendido como formando parte de la ‘ciencia política’ [1094 b 1] y señala que su objeto es el bien del hombre y el bien de la ciudad (*pólis*).

¿Cuál es la relación entre estas dos dimensiones del bien, la individual y la colectiva, la privada y la pública? La *pólis* es la forma suprema de comunidad (*koinonía*) y, en cuanto tal, está constituida con miras al supremo bien [*Pol.*, 1252 a]. De otra parte, el ser humano es un animal social (*zoón politikón*) [*Pol.* 1253 a], es decir, un animal que, por naturaleza, está llamado a vivir en comunidad.

De modo que la *pólis* es básicamente una comunidad moral, una asociación humana natural, anterior a la casa e incluso al propio individuo [Fustel, 2006]. El 'individuo' se 'realiza' en la polis; su *érgon* propio – en este caso, el relativo a la excelencia moral – sólo puede activarse en el establecimiento de relaciones de cooperación con los otros [Tugendhat, 2001].

Esta última conclusión se refuerza si se considera que "*timé*", honor, significa también adoración (*worship*), estima (*esteem*) [Liddle *et al.*, 1968]; no se trata, en consecuencia, de un sentimiento subjetivo, del valer que cada quien se atribuye a sí mismo, sino de uno objetivo (o intersubjetivo) fundado en el mérito – habrá que volver más adelante sobre esta noción – y más precisamente en la virtud.

## CAPÍTULO TERCERO

### Teoría aristotélica de la justicia

ἡ χρεία, ἢ πάντα συνέχει<sup>69</sup>.

---

<sup>69</sup> “La necesidad, que todo lo mantiene unido”, *Eth. Nicom.*, 1133 a 27

## 1. Sentidos de “justicia”

El término “justicia” es un *pollakhôs legómena*, uno que se dice o predica en varios sentidos; que posee varios significados. [1129 a 25].

Esta cuestión, meramente lingüística en apariencia, tiene importantes consecuencias metodológicas en el ulterior desarrollo de la teoría aristotélica, por lo que no puede desatenderse. En efecto, es la que articula la indagación del Estagirita en torno a dos grandes capítulos o motivos: la justicia entendida como una excelencia particular y como sinónimo de virtud en general.

El deslinde de significaciones opera, como en otras obras del mismo autor, mediante el recurso al uso que se hace, en griego, del lenguaje; en este caso, del adjetivo “*adikós*”, injusto.

Se llama injusto a quien transgrede la ley (*paránomos*), al codicioso (*pleonéktos*) y al inequitativo (*ánisos*) [1129 b 1]. En seguida el Estagirita conecta la codicia (*pleonexía*)<sup>70</sup> con la desigualdad, argumentando que el codicioso es aquel que desea más bienes (o menos males) de los que le corresponden. De este modo se despejan dos significaciones de “justo”: en un sentido la justicia es ‘igualdad’ y en otro distinto ésta es ‘legalidad’.

La relación entre estas dos significaciones es la del género y la especie. Según el filósofo, existe una clase de injusticia que es una parte de la injusticia total; una manera de ser injusto que es una parte del ser injusto integral [1130 a 21; b 5].

Habrà en consecuencia una justicia ‘particular’ frente a esta justicia ‘universal’, integral o total. Lo que el Estagirita quiere decir es que junto a la excelencia moral correspondiente, llamada justicia, existe otra justicia que es género de aquella y de las demás excelencias morales. Aristóteles entiende la justicia, en este último sentido, como una excelencia de segundo orden, como una excelencia de excelencias: “En la justicia están incluidas todas las virtudes” dice el filósofo, citando a Teognis [1129 b 30].

Particularmente ilustrativo resulta en este punto el siguiente pasaje de la Retórica, en cuanto abre la distinción entre justicia universal y particular a la dimensión política de esta excelencia:

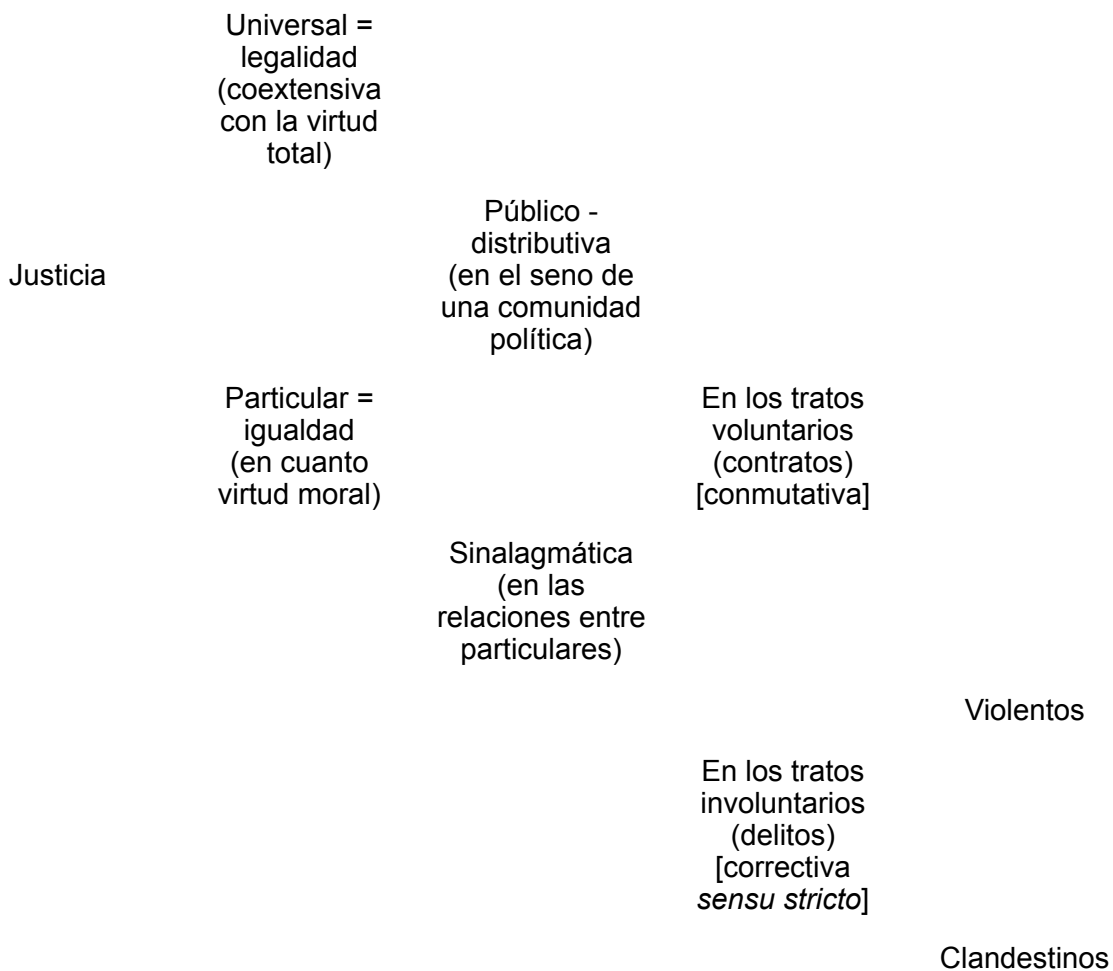
“Lo que se debe hacer y no hacer se define, en efecto, en relación a la comunidad o en relación a uno de sus miembros. Y, por eso, respecto de los delitos y los actos justos, son dos los modos como cabe cometer injusticia o bien hacer acciones justas, según <se refiera>, efectivamente a un solo y

---

<sup>70</sup> La *pleonexía* como insaciable apetito por tener más y más bienes, especialmente bienes materiales, es una forma de injusticia a la que la ética griega ha venido tomando atención desde antiguo.

determinado sujeto o a la comunidad. Porque el que comete adulterio y el que hiere hace injusticia a un sujeto determinado, mientras que el que no cumple sus deberes militares se la hace a la comunidad” [1373 b 20].

En lo sucesivo, la indagación se articulará en función de la distinción nicomaquea. Para que esté desde ya ante los ojos, téngase presente el siguiente esquema:



Las distintas denominaciones que aquí adquieren las diversas formas de justicia irán siendo esclarecidas conforme se vaya desplegando el texto.

Una última advertencia. El plan del libro en el que Aristóteles se ocupa de la justicia no es en absoluto transparente. El texto mismo es a menudo parco y poco generoso. Las distintas clasificaciones y ordenaciones que introduce el autor tampoco son del todo legibles a primera vista.

La ubicación del libro V – que es el libro en el que se trata de la justicia – en la *Ética*, así como sus párrafos iniciales y finales, dan razones para pensar que éste trata especialmente de la justicia particular<sup>71</sup>. En efecto, el libro V sigue inmediatamente a la discusión de una serie de virtudes morales específicas (libro IV), y es seguido por el tratamiento de las virtudes intelectuales (libro VI).

¿Qué ocurre, pues, con la justicia universal? Ésta recibe un tratamiento menos sistemático en la *Ética*, lo que hará necesaria una reconstrucción para posibilitar una exposición plausible.

De alguna manera, finalmente, se sospecha que el tema de la justicia, en su doble aspecto, cierra no sólo una parte en el plan de la obra aristotélica, sino también una parte o etapa en la estructura de conceptos de la doctrina ética tomada en su conjunto.

## 2. La justicia como excelencia moral

Ha quedado establecido que la justicia es - en un sentido - una excelencia moral, aunque no sólo eso. La presente sección la aborda desde este punto de vista, es decir, como parte de la virtud y de la justicia global.

Aristóteles define la justicia, de manera preliminar, como un modo de ser (*héxis*) por el cual uno está dispuesto a practicar lo justo (*praktikoí tòn dikaíon*), a obrar justamente (*dikaiopragou̓si*) y a querer lo justo (*boúlontai tà díkaia*, las cosas justas) [1129 a 7].

Esta definición es concordante con lo que ya se ha dicho acerca de las excelencias morales en general en cuanto hábitos o disposiciones selectivas, y da buenas razones para pensar que ella misma es una excelencia moral. De hecho, al abrir la discusión Aristóteles formula precisamente la clase de preguntas que se esperarían a este respecto: ¿a qué clase de acciones se refiere la justicia?, ¿cuál es su término medio? y ¿entre qué extremos lo justo es término medio? [1129 a].

Como ocurre con el resto de las virtudes morales, el Estagirita no ofrece de entrada un concepto fijo y determinado de justicia. En un capítulo de composición un tanto enigmática, luego de desarrollar su teoría de la moneda, se introduce en el texto una cuasi definición, abierta, de acción justa como término medio (*mésōn*) entre cometer injusticia (*adikeîn*) y padecerla (*adikeîsthai*), entre tener de menos y tener de más [1133 b 27].

Obviamente este pasaje abre más dudas de las que despeja. Por una parte pone a la justicia entre un par de extremos curiosos, al tiempo que no resulta inmediatamente inteligible a qué se quiere aludir con ‘tener de menos’ y ‘tener de más’.

---

<sup>71</sup> Cf. 1129 a 1; 1130 a 15; b 11; 14; 1138 b 15.

Una aproximación alternativa a un concepto o comprensión de la justicia particular (*katá méros dikaiosýne*) resulta de la consideración del siguiente pasaje:

“[La justicia particular] tiene por objeto el honor (*timé*) o el dinero (*khremata*) o la seguridad (*sotería*) o algo que incluya todo esto (si tuviéramos un solo nombre para designarlo), y tiene por móvil el placer que procede de la ganancia (*kérdous*, lucro, provecho)” [1130 a 35].

Es importante considerar qué bienes tiene en mente Aristóteles cuando habla de justicia particular. En principio, la lista parece heterogénea (el propio Estagirita admite que ni siquiera tienen un nombre que los aúne); no es inmediatamente claro qué pueden tener en común el dinero, el honor y la seguridad o salvación ni en qué relación se hallan éstos últimos con el afán de lucro, de ganancia.

Sin embargo, pensado desde la teoría de las excelencias morales, el esquema puede rearticularse en términos tales que el placer procedente de la ganancia sea la pasión frente a la cual se constituye la excelencia del caso. Los bienes enumerados constituyen lo deseado, admitiendo el deseo y la acción respectiva una determinación de cuantificación variable (el más y el menos). Esto permite la adjetivación de la acción en términos de justicia e injusticia.

Complementariamente, debe recordarse lo que en su momento se señaló respecto de las virtudes morales. Éstas son tales, siempre, respecto de una pasión: la valentía respecto del miedo y la moderación respecto del placer. ¿Cuál es la pasión involucrada aquí? Aristóteles lo ha dicho al comienzo del libro V: se trata de la *pleonexía*, del afán de tener más que los demás, de la codicia [Serrano, 2005]

Entonces, concordando la cuasi definición dada más arriba con lo que acaba de decirse puede entenderse que son precisamente estos bienes, y otros semejantes, aquellos que pueden ser objeto del tener menos o más, y respecto de los cuales se puede desbordar la pasión de la codicia. Si se adquiere o gana, verbigracia, más dinero (por ejemplo, mediante un robo) u honor (por ejemplo, atribuyéndose acciones de otro) del que se merece, se comete una injusticia, y si se da el caso contrario, si se pierden estos bienes, o si se los posee en menor medida de lo que corresponde, entonces se es víctima de injusticia.

Se volverá más adelante sobre esta idea. Lo que ahora interesa es reparar en el hecho de que los bienes enumerados por Aristóteles son bienes susceptibles de alguna clase de distribución. Con toda claridad lo es el dinero. También lo es el honor, el reconocimiento ‘político’ en el seno de una comunidad. La seguridad (*sotería*) no es tan evidentemente distribuable, salvo que se la entienda como ‘bienestar’, en términos generales (comprensión autorizada por el término griego que utiliza Aristóteles) [Liddle *et al.*, 1968].

La justicia será, como excelencia moral, un punto medio en la asignación de bienes. Quien recibe menos de lo que merece padece injusticia, y quien más, la comete [1134 a 14]: Se trata, en definitiva, de la distribución de bienes (y también de males).

### 3. Distribución

Aristóteles distingue dos especies de justicia particular, pero no da, aparentemente, ninguna definición del género común, salva la enumeración de bienes en el pasaje recién citado. Se suele designar estas especies con los giros “justicia distributiva” y “justicia correctiva / conmutativa”, pero ello es parcialmente inadecuado, en tanto puede llevar hasta la idea de que la primera concierne a la distribución de una masa determinada de bienes y la segunda interviene para rectificar distribuciones insatisfactorias de esos mismos bienes.

Una revisión atenta de los textos correspondientes puede contribuir a fijar correctamente las cosas:

Texto griego (Bywater)	Traducción literal
<i>τῆς δὲ κατὰ μέρος δικαιοσύνης καὶ τοῦ κατ' αὐτὴν δίκαιου</i>	De la justicia parcial y de lo justo mismo
<i>ἐν μὲν ἐστὶν εἶδος τὸ ἐν ταῖς διανομαῖς τιμῆς ἢ χρημάτων ἢ τῶν ἄλλων ὅσα μεριστὰ τοῖς κοινωνοῦσι τῆς πολιτείας (ἐν τούτοις γὰρ ἔστι καὶ ἄνισον ἔχειν καὶ ἴσον ἕτερον ἑτέρου),</i>	por un lado está la especie [...] en la distribución de honor o dinero o de las otras cosas divisibles entre los comuneros de la comunidad política (pues en éstas es también [...] tener desigual e igual otro de otro),
<i>ἐν δὲ τὸ ἐν τοῖς συναλλάγμασι διορθωτικόν.</i>	por otro lado la correctiva en los tratos.

Naturalmente, este ejercicio sólo pretende mostrar un par de puntos relevantes para la comprensión de la división dicotómica que Aristóteles establece a propósito de la justicia particular.

- (1) A no dudar, la pareja “justicia distributiva” / “justicia correctiva” es una que tiene asiento en el texto.
- (2) Sin embargo, lo primero es asentar que se trata de una división dicotómica que, en cuanto tal, excluye la posibilidad de una tercera alternativa. Tal sugiere el uso, por parte de Aristóteles, de las partículas “*mén*”, “*dè*”, que en la traducción de Pallí Bonet corresponde a las expresiones “una especie”, “otra especie”.
- (3) Si la división es dicotómica y se trata, por tanto, de dos ‘especies’ de justicia particular, surgen inmediatamente dos preguntas: ¿Cuál es el género próximo común? y ¿Cuál es la diferencia específica?

(4) La respuesta a la primera pregunta parece obvia: el género próximo es la justicia particular. Pero, ¿En qué consiste ésta?

(5) En el capítulo 5 del libro V de la *Ética* da Aristóteles una definición que, por su contexto<sup>72</sup>, bien entendida, puede tenerse por aquella buscada:

“Y la justicia es una virtud por la cual se dice que el justo practica intencionadamente (*katá proairesin*) lo justo y que distribuye (*dianemetikós*, asigna) entre sí mismo y otros, o entre dos, no de manera que él reciba más de lo bueno y el prójimo menos, y de lo malo al revés, sino proporcionalmente lo mismo (*toû ísou*), e, igualmente, si la distribución es entre otros dos” [1134 a 1]

<sup>73</sup>.

(5) Antes se ha dicho que la justicia particular es, *prima facie*, igualdad. A la luz del recién invocado pasaje, puede adicionarse que, la justicia particular es, ‘genéricamente considerada’, distribución.

(6) Establecido lo anterior, viene el tema de la diferencia entre ambas especies. La primera de éstas se caracteriza porque la distribución tiene lugar en el seno de una comunidad política. Esto quiere decir que lo relevante no es ni quién distribuye ni qué se distribuye ni cómo se distribuye, sino ‘en qué contexto’ tiene lugar la distribución.

(7) Si la división ha de ser dicotómica, como se ha repetido, entonces la otra clase de justicia ha de diferir específica y precisamente en el contexto de la distribución. Si se atiende al texto citado, el contexto está dado por lo que Aristóteles llama “*synallágmata*”, y que apunta a las relaciones de intercambio entre particulares<sup>74</sup>.

(8) Lo que se acaba de decir se ve reforzado por el hecho de que el Estagirita, para destacar lo decisivo en ambas especies de justicia, utiliza las expresiones correspondientes en dativo: “*en toîs koinonoûsi tês politeías*” y “*en toîs synallágmassi*”, respectivamente.

Consecuentemente, en lo sucesivo, a la comúnmente llamada “justicia distributiva” se la designará con las expresiones “público - distributiva”, mientras que la justicia correctiva será denominada “justicia sinalagmática”.

---

<sup>72</sup> Esta definición aparece luego que la discusión acerca de la dicotomía ‘distributiva’ / ‘correctiva’ ha sido ya cerrada, por lo que es plausible suponer que él ha vuelto con ella a tratar del género común, definidas las especies. Cf. 1132 b 24.

<sup>73</sup> Todo esto, naturalmente, acompañado de las consideraciones pertinentes acerca de la voluntariedad e involuntariedad de la acción. Cf. 1135 a 17.

<sup>74</sup> Aunque Aristóteles pone la diferencia en la clase de proporción distributiva involucrada en cada caso. Cf. 1131 b 28.

Se ofrecerán argumentos adicionales para estas opciones en los lugares correspondientes de esta investigación.

#### 4. Justicia público - distributiva

Aristóteles define la justicia público - distributiva como aquella “que se aplica en la distribución de honores, dinero o cualquier cosa compartida entre los miembros de una comunidad (*toîs koinonoûsi tês politeías*)” [1130 b 31]<sup>75</sup>.

Como ya se ha dicho, una traducción literal, algo tosca, rezaría así: “entre los comuneros de la asociación política”. Las expresiones “*koinonía*”, comunidad, y “*politeía*”, república, asociación política, son términos técnicos de la política aristotélica. El Estagirita está pensando en la distribución de bienes (y males) en el seno de una comunidad política de cooperación [Cf.1131 b 30]<sup>76</sup>. El propio autor utiliza expresamente la fórmula “bienes comunes” (*tà koiná*, las ‘cosas’ comunes) [1132 a 28] a propósito de esta clase de justicia, reafirmando con ello la tesis que se viene sosteniendo.

Lo anterior es de una importancia capital, máxime considerando que la mayor parte de los problemas iusfilosóficos relativos a la justicia son problemas, precisamente, de justicia distributiva.

Por otra parte, el énfasis en la dimensión política de la justicia distributiva es central. Como Platón [*Rep.*, 369 b], Aristóteles piensa que la comunidad humana surge de la incapacidad material – aunque también moral – del ser humano considerado individualmente<sup>77</sup>. La supervivencia y realización moral del ser humano ‘dependen’ de la *pólis* como espacio de cooperación. La justicia distributiva provee de criterios de repartición de bienes y ventajas sociales en su seno, articulando con ello un espacio de convivencia en el que cada ser humano puede alcanzar su más plena realización espiritual.

Corolario de esta manera de ver las cosas es, en la *Ética Nicomaquea*, la teoría estagirítica de la moneda.

---

<sup>75</sup> Nótese que dinero y honor reaparecen como bienes susceptibles de repartición.

<sup>76</sup> Cf. 1132 b 30, donde el Estagirita alude a la asociación por cambio (*allaktikês koinonía*), previa a la introducción de la moneda – y, cabe colegir, primitiva en algún sentido. En ella la justicia se determina como reciprocidad, y es ésta la que mantiene unida (*synékhei*) a la ciudad. Esta idea muestra cómo la justicia es de algún modo articuladora de la convivencia en comunidad.

<sup>77</sup> Eso explica por qué, para los autores del mundo antiguo, el individuo es posterior a las asociaciones a las que él naturalmente pertenece (principalmente, familia y ciudad), pues son el fundamento de posibilidad de su realización. Cf. Fustel [2006].

Según el filósofo, la moneda es un sustituto de la necesidad que mantiene unida la comunidad política (*hè khreía, hé pánta synékhei*) [1133 a 27; 29], pues hace posible el intercambio de bienes y servicios que configuran ese espacio de supervivencia y realización que es la ciudad; que las sandalias del zapatero le sean útiles al médico y que sean de alguna manera conmensurables [1133 b 15] con los servicios de este último. Si así no fuere, la asociación no sería necesaria y, por lo tanto, tampoco posible [1133 b 5]. Aristóteles expresamente declara:

“Por ello, todas las cosas deben tener un precio, porque, así, siempre habrá cambio (*allagé*), y con él asociación de hombres (*koinonía*)” [1133 b 13].

Aristóteles atribuye a la moneda un carácter convencional [1133 a 30; *Pol.* 1257 b]. Como tal, es un dispositivo facilitador de la natural asociatividad humana. La exposición del maestro de Alejandro acerca de este dispositivo permite apreciar cuál es el papel que la justicia distributiva cumple en la configuración de la ciudad.

## 5. Justicia e igualdad

A propósito de la justicia público - distributiva - y esto también vale para la sinalagmática - aparece como central la noción de igualdad<sup>78</sup>.

La palabra griega para “igualdad” es “*isótés*”, sustantivo construido sobre el adjetivo “*isos*”. “*Isos*” significa primariamente semejante en tamaño, en fuerza, en número; también está documentado su uso para nombrar una repartición o división equitativa [Liddell, 1968]. Sólo muy derivativamente refiere a la igualdad de derechos<sup>79</sup>. Por otra parte, la igualdad no figura en los catálogos clásicos de virtudes [Ferguson, 1958], y es mucho menos un valor; se trata simplemente de un concepto propio del discurso matemático [1131 a 30]. A diferencia de lo que ocurrirá en el pensamiento posterior – fundamentalmente por influjo del cristianismo<sup>80</sup> – no cabe hablar aquí de una igualdad de los hombres en cuanto tales. La igualdad (*isótés*) es, antes que nada, una relación, una manera de estar vinculadas dos cosas que, por definición y aunque suene paradójico, son diferentes. Así, A y B son iguales en C, pero diversos en D. Esto es de este modo porque, como mostró Leibniz casi 2.000 años después, dos cosas iguales en todo respecto son necesariamente una y la misma cosa (identidad de los indiscernibles).

---

<sup>78</sup> Cf. *Pol.*, 1280 a.

<sup>79</sup> Aristóteles, *Pol.*, 1255 b 20, 1295 b 25, 1307 a 26.

<sup>80</sup> Es probable que esta idea de igualdad de todos los hombres en cuanto tales tenga antecedentes en la sofística del siglo V, así como en el estoicismo.

Primariamente la justicia es igualdad. Si lo injusto es desigual - sostiene Aristóteles - el término medio en que consiste la justicia será precisamente lo igual, la igualdad [1131 a 10].

El filósofo agrega, a renglón seguido, que esta tesis es admitida por todos, sin necesidad de argumentos. La impresión que queda es que Aristóteles reconoce una especie de posición original igualitaria (en la distribución), en términos tales que quien pretende una distribución no igualitaria necesariamente debe argumentarla.

Ahora bien, lo igual, como término medio, lo es de lo más y lo menos como extremos [1131 a 15]; como justicia en cambio, lo es respecto de ciertas personas. De este modo Aristóteles introduce un elemento subjetivo, necesario para poder entender la justicia como virtud: la justicia es igualdad de algunos en algo, respecto de algo, que es precisamente aquello que se distribuye.

La igualdad de hombres 'en' ciertas cosas da paso a una noción derivada que es la de proporción. Habrá justa distribución cuando a quienes son iguales correspondan partes iguales [1131 a 20]. La natural asimetría de los hombres, que hace eco en estas ideas, hace que la justicia se determine, de manera derivada, y debido precisamente a este elemento subjetivo, como proporcionalidad [1131 a 31].

Aristóteles ilustra el punto con una importante referencia a lo que ocurre con el mérito (*axía*). "Axía" significa tanto mérito como valor. La opción en la traducción, en el contexto de la ética de Aristóteles, no es baladí. Como ya se ha apuntado, no se trata en este caso del valor intrínseco de la persona; la idea de mérito se presenta más adecuada por cuanto hace referencia a la acción. El filósofo no desarrolla el punto en la *Ética*, pero es claro que él piensa que "axía" es o debe ser sinónimo de "areté", de virtud [1131 a 27].

Todos coinciden - piensa Aristóteles - en que lo justo en las distribuciones debe estar de acuerdo con cierto mérito, aunque no todos coincidan en la naturaleza del mérito mismo [1131 a 25]. Esto de nuevo reafirma la idea de la posición original igualitaria, que ahora se especifica como proporción cuando quienes participan de la distribución no son iguales.

La comprensión del mérito depende, como cabría esperar, de la manera como se entiende en cada caso la comunidad política. Los demócratas ponen el mérito en la libertad, mientras que los oligárquicos lo ponen en la riqueza o en la nobleza del nacimiento. Los aristócratas, finalmente, hacen consistir el mérito en la virtud<sup>81</sup>.

Lo justo, así, se muestra como una especie de igualdad, de término medio en la proporción [1137 b 7]. Se trata de una proporción geométrica que considera las cosas y las personas que participan en la distribución<sup>82</sup>.

---

<sup>81</sup> Tal es, precisamente el régimen que Aristóteles declara 'ideal' en el libro VII de su *Política*.

<sup>82</sup> A es a B lo que C es a D.

## 6. Justicia sinalagmática

La llamada justicia correctiva o retributiva (y a veces también “conmutativa”) - y que aquí se ha denominado “sinalagmática” - recibe la siguiente determinación en la *Ética Nicomaquea*:

“Y otra especie [de justicia] es la que establece los tratos en las relaciones entre individuos (*tò en toîs synallágmasi diorthotikón*)” [1131 a].

Si se traduce literalmente el escueto texto griego se obtiene lo siguiente: “la correctiva en los (con)tratos<sup>83</sup>”. Debe advertirse que no queda del todo claro si el acento ha de ponerse en el elemento correctivo o en elemento ‘contractual’, cuestión vital para elucidar la noción que interesa.

Algo de luz cae sobre el asunto cuando se considera que se trata de una ‘especie’ de justicia particular. Si tal es el caso, cabe esperar que la división del género sea dicotómica. Esta clase de justicia ha de diferir, por tanto, en el carácter específico de su compañera de género, la justicia llamada “distributiva”. Si cuando se examinó la naturaleza de esta justicia se hizo patente su carácter ‘público’, entonces ésta que ahora se considera es una especie de justicia entre privados. De lo anterior se sigue que lo decisivo no es su carácter correctivo, sino su carácter ‘contractual’<sup>84</sup>.

Todo esto requiere de una ulterior aclaración, pues tanto ‘contrato’, ‘contractual’ como ‘privado’ son conceptos que poseen una precisa significación en el ámbito de la dogmática jurídica civilista. Claramente no están tomados aquí en tales significaciones.

“*Synallagma*” nombra tanto los tratos como los contratos. Los griegos no desarrollaron un término específico para el “*contractus*” de los latinos. La raíz de “*synallagma*” está en “*allassô*” (de *állon*, otro), que significa cambiar, en su doble sentido de transformar y de traficar [Liddle et al., 1968].

Como ya se ha apuntado, se trata de algo como lo siguiente: ambas especies de justicia particular son especies de justicia distributiva. En el caso de la primera (la mal llamada “distributiva”), la distribución se hace en el seno de una comunidad política, a través de y en sus instituciones. En el caso de la segunda (la mal llamada “correctiva”), la distribución, intercambio o circulación de bienes y males la realizan los particulares directamente<sup>85</sup>. Ocurre aquello cuando se vende una finca o un esclavo, pero también cuando se da muerte a otro, pues quien tal hace priva ilegítimamente a su víctima de un bien fundamental.

---

<sup>83</sup> Cf. 1131 b 25.

<sup>84</sup> Cf. 1131 b 33, donde el carácter adversativo de ambas especies de justicia es claro.

<sup>85</sup> Cf. 1132 a “En las relaciones entre individuos...”.

Por ello Aristóteles sostiene que esta última tiene dos partes, atendiendo al carácter voluntario o involuntario de los tratos (*synallágmata*) o, más precisamente, a si se inician o no voluntariamente (*hekoúsios*) [1131 a 3; b 25]<sup>86</sup>.

Como casos de tratos voluntarios coloca Aristóteles la compra y la venta, el mutuo de dinero, la fianza, el usufructo, el depósito, el alquiler. La dogmática jurídica contemporánea llama a todas estas cosas, genéricamente, actos jurídicos<sup>87</sup>. Es notable el hecho de que un griego de estas fechas distinga con tanta claridad actos como compra y venta, o que identifique contratos de garantía como la fianza, etc., y lleva a preguntar acaso los orígenes del pensamiento jurídico occidental están efectivamente en el pueblo romano o si la gente del Lacio no se limitó a otra cosa que a desarrollar unos conceptos que encontró forjados en los filósofos de los Balcanes, como hizo también en materias como religión y filosofía.

Del lado de los tratos involuntarios pone el Estagirita cosas tales como el hurto y el asesinato, el robo y el homicidio. Llama a los del primer grupo ‘clandestinos’ y a los del segundo, ‘violentos’<sup>88</sup>.

Hay aquí un matiz interesante, advertido oportunamente por Serrano [2005]. Si se atiende a aquello que el Estagirita llama “tratos voluntarios”, se advierte que trata en todo caso de tratos ‘lícitos’ que no suponen inmediatamente una injusticia, mientras que, claramente, los “involuntarios” representan hechos ilícitos.

Así las cosas, no es del todo desencaminado hablar de “justicia conmutativa” para los tratos voluntarios<sup>89</sup>, y de “correctiva” para los involuntarios.

Como en el caso de la público - distributiva, en el caso de la justicia sinalagmática también se trata de una igualdad, especificada como proporción [1132 a]. Sin embargo, según Aristóteles, ésta tiene un carácter aritmético<sup>90</sup>. El filósofo desarrolla en este punto una suerte de teoría de la lesión, pues hay justicia cuando el cambio conserva la igualdad, e injusticia cuando el cambio la lesiona. En este caso el juez quita el exceso de bien de uno y lo asigna a otro (de manera efectiva o metafórica, según el caso), restableciendo la igualdad.

La justicia sinalagmática está pensada fundamentalmente desde su aspecto negativo (es decir, como injusticia); es por eso que la exposición se centra en el lado ‘diortético’,

---

<sup>86</sup> Toda acción, en cuanto tal, es siempre voluntaria.

<sup>87</sup> Es interesante constatar que Aristóteles sólo cita ejemplos de actos jurídicos bilaterales.

<sup>88</sup> De nuevo sorprende la claridad de conceptos en que se mueve el filósofo, distinguiendo entre robo y hurto o entre homicidio simple y calificado.

<sup>89</sup> De hecho, “conmutar” es una muy buena traducción para “*synallagmásson*”.

<sup>90</sup> Esto es,  $(a+b)/2$ .

correctivo, de la misma. Esto tiene sentido, porque cuando la transacción o la acción es justa – es decir, cuando se preserva o respeta la igualdad o la proporción– el problema de la justicia no se plantea.

Aquí el mérito de los agentes involucrados es indiferente. La ley sólo mira a la naturaleza del daño y el juez, que es quien la administra, sólo intenta restablecer la igualdad [1132 a 3; 7; 20; 25]. Aristóteles recurre a la metáfora de la ganancia y la pérdida, que parece más apropiada al caso de los tratos voluntarios [1132 a 10; b 10]. En todo caso, más claridad aporta entender el problema en base a la idea de daño. Como se ha dicho precedentemente, la noción de daño es antónima de la de bien. El juez, tanto en el caso de los tratos voluntarios como en el de los involuntarios, compensa bienes con bienes y males con males. La ganancia y la pérdida son especies de bienes y males (respectivamente).

El juez toma el exceso de bien (o de mal) que vulnera la igualdad y los ‘redistribuye’ [1132 a 24]. Aunque Aristóteles no lo hace explícito, esto permite dar una específica significación al fenómeno del castigo como retribución por un mal causado a quien no lo merecía.

## **7. Lo legal**

Hasta ahora se ha abordado la evolución de una cierta comprensión de la justicia como moralidad, y se ha mostrado cómo Aristóteles, en el rigor del trabajo con los conceptos, distingue dos ámbitos distintos para esa comprensión de la justicia. Una línea de razonamiento en torno a esta idea condujo a la teoría de las virtudes morales y hasta la justicia entendida ella misma como una excelencia de esta clase. Dicho con otras palabras, la doctrina aristotélica de la justicia universal recoge la larga tradición de que se ha dado cuenta en el Capítulo I de este trabajo.

Ahora toca volver al punto de partida y hacer el camino nuevamente.

En la discriminación de sentidos de “injusto” que realiza Aristóteles, esta clase de justicia aparece vinculada a lo que él llama lo legal; lo injusto integral es, en efecto, la violación de la ley [1130 a 23]:

“Todo lo legal es, en cierto modo, justo” [1129 b 12].

¿Cuál es la correcta manera de entender la relación entre justicia y ley? La lectura del breve pasaje que se acaba de citar sugiere algunas cuestiones interesantes.

En primer lugar, cabe inquirir si la relación es de completa identidad o sólo de inclusión de clases. Dicho de otra manera, ¿Es también todo lo justo legal? Responder afirmativamente implicaría atribuir a Aristóteles un positivismo legalista extremo, lo que no sólo resulta extemporáneo, sino que contradice de lleno el espíritu de la doctrina.

Sin embargo, estos argumentos no son convincentes por sí solos. Ello conduce a considerar la segunda de las cuestiones que el pasaje sugiere, a saber, la función que cumple la frase adverbial “en cierto modo” (*pôs*).

Su uso puede interpretarse de dos maneras, no excluyentes. Puede pensarse que en cierto modo, también, justicia y legalidad no coinciden (esto es, que hay clases de justicia distintas de la legal), o que lo legal es sólo justo bajo ciertas condiciones.

Respecto de la primera alternativa, en el texto del libro V, cuyo plan no es del todo evidente, se advierten, en efecto, dos hipótesis en las que lo justo y lo legal difieren. Si bien serán examinadas luego, queden consignadas desde ya: se trata de la justicia natural y de la equidad.

Respecto de la segunda alternativa, el asunto es más complejo. Salvo el caso de un sólo pasaje en la *Ética*, que se citará en seguida [1129 b 12], Aristóteles se cuida de predicar la justicia de la ley. Antes que eso, él sostiene que la ley puede ser o no ‘recta’ (*orthós*).

Lo anterior es de la mayor importancia, porque compromete el sentido del iusnaturalismo aristotélico. No es la justicia (si no acaso la justicia universal) la que es patrón y medida de la rectitud de la ley sino, como se observará en el párrafo siguiente, la virtud.

Finalmente, una última cuestión tiene que ver con el significado preciso que en estos contextos tiene la expresión “lo legal”.

Diversos pasajes, que se examinarán en su momento, dan a entender que, en principio, Aristóteles identifica lo legal con lo que hoy llamaríamos legislación o derecho positivo. Se trata de normas generales y abstractas, originadas en alguna autoridad, que regulan la vida de los hombres en sociedad. Así, de manera explícita, dice Aristóteles que lo establecido por la legislación es justo (*tò nomotetikós*, lo puesto por el *nómos*, lo instituido) [1129 b 12].

Pero esto se refiere puramente al aspecto ‘formal’ de la ley, mas hace abstracción del aspecto más importante de la misma: su contenido material.

No parece que Aristóteles haya desarrollado una doctrina explícita acerca de la ley natural, como la que se encuentra en Santo Tomás de Aquino o en Suárez, aunque, como se ha apuntado, está lejos de sostener un positivismo de corte legalista. Si lo puesto por el *nómos* fuera justo por el solo hecho de ser tal, las decisiones del tirano<sup>91</sup>, verbigracia, resultarían justas. Antes que adherir a consecuencias como éstas él defiende la posibilidad de una evaluación moral de lo legal con base en la virtud en general.

---

<sup>91</sup> “No permitimos que nos mande un hombre, sino la razón, porque el hombre manda en interés propio y se convierte en tirano”, 1134 a 35.

## 8. Justicia material

Todo lo legal es, en cierto modo, justo. La razón de ello estriba en que, a juicio del Estagirita, lo establecido por la ley es legal y de lo legal se dice que es justo.

Hasta aquí, la argumentación es extremadamente formal, pero Aristóteles introduce, un par de líneas más abajo [1129 b 17], una definición de justicia enteramente sustantiva: ésta es aquello que produce o preserva la prosperidad (*eudaimonía*) o sus elementos para la comunidad política (*politiké koinonía*).

Si se recuerda lo que se ha dicho acerca de la felicidad, páginas más arriba, se recordará que ésta consiste en una cierta actividad del alma de acuerdo con la excelencia. La definición de justicia que Aristóteles acaba de ofrecer, al incluir una referencia a la felicidad, contiene implícita una referencia a la virtud. En efecto:

“También la ley ordena hacer [...] lo que es propio de las demás virtudes y formas de maldad, mandando lo uno y prohibiendo lo otro, rectamente cuando la ley está bien establecida y peor cuando ha sido arbitrariamente establecida” [1129 b 20].

Una ley rectamente establecida (*orthôs keímenos*) ordena actuar según la virtud y prohíbe el vicio. La virtud se revela, de este modo, como medida de la rectitud de la ley.

Pero también es posible invertir la relación y sostener que la ley, la ‘genuina’ ley, es aquella que es expresión de la virtud.

“La gran mayoría de las prescripciones legales se desprenden de la virtud total, porque la ley manda vivir de acuerdo con todas las virtudes y prohíbe vivir según todos los vicios” [1130 b 18].

En estos pasajes se encuentra la piedra fundacional del iusnaturalismo aristotélico, en tanto abre la posibilidad de un enjuiciamiento vinculante del derecho en base a elementos extrajurídicos de carácter moral.

El filósofo sostiene que esta clase de justicia es la virtud cabal (*teleía*, completa), pero no hablando en términos abstractos, sino el relación con el otro; consiste en el ejercicio de la virtud total para con el prójimo (*pròs héteron agathón*, respecto del bien ajeno) [1129 b 27; 34; 1130 a 4; b 13].

Esta cabalidad o completitud de la justicia universal radica en el hecho de que quien la posee y ejercita puede hacer uso de ella no sólo respecto de sí mismo, sino también con otro. Por eso dice Aristóteles que en la justicia están incluidas todas las virtudes [1129 b 30], y que la justicia es la única virtud que parece referirse al bien ajeno [1130 a 5].

Es justo quien no se atribuye a sí mismo más de lo bueno, salvo en la medida en que sea en proporción a su mérito [1134 b 1]. Esto explica, casi desde un punto de vista psicológico, por qué el hombre se esfuerza por el bienestar de otros y porqué la justicia, así entendida, es un bien para el prójimo.

Un ejemplo puede ayudar a aclarar las cosas. Quien actúa cobardemente, cediendo ante el miedo y abandonando su puesto en la batalla, expone al prójimo, su compañero de armas, a sufrir un mal, a ser apresado o muerto por el enemigo. Por ello se lo llama no sólo cobarde, sino también injusto. El justo - el valiente, en el ejemplo -, en cambio hace lo correcto y, a la vez, lo que conviene al prójimo.

Por ello concluye Aristóteles que la virtud en relación con el otro es justicia [1130 a 13], y que la justicia se refiere a todo cuanto interesa al hombre virtuoso [1130 a 35].

## 9. Justicia natural

Es momento de retomar dos cabos que han quedado planteados en la presentación precedente. Se mostró más arriba que Aristóteles identifica lo legal con lo que podría denominarse legislación positiva, y que todo lo legal es, en cierto modo, justo.

Para evitar atribuir a Aristóteles un positivismo de corte legalista se sostuvo en su momento, por una parte, que la virtud opera en su filosofía moral como un estándar vinculante de valoración de la ley; por otra, que hay en la *Ética* hipótesis que muestran que no toda justicia es idéntica a lo legal.

Una de estas hipótesis corresponde a lo que el Estagirita llama “justicia natural”, doctrina expuesta en el capítulo 7 del libro V.

La justicia natural es una especie de justicia política (*politikón díkaion*), la justicia en la *pólis*. Aristóteles sostiene que ésta existe en razón de la autarquía - que es el atributo específico de la comunidad política - en el marco de una comunidad de personas libres e iguales.

En este lugar Aristóteles discute expresamente con aquellos que entienden que toda justicia es nomotética, es decir, que está condicionada por lo que en cada circunstancia se ha instituido como tal (con los ‘relativistas’ de su época) [1134 b 26]. El argumento de que se sirven sus adversarios teóricos es uno difícil de contestar: lo que es por naturaleza se muestra inamovible, mientras que las instituciones varían de lugar en lugar y de tiempo en tiempo.

Aristóteles toma como punto de partida una definición sumamente débil de la justicia legal: aquella que considera las acciones en su origen indiferentes, pero que dejan de serlo una vez ha sido ésta establecida [1134 b 20].

Él piensa en lo que se ha denominado 'moralmente indiferente'<sup>92</sup>. Se trata de acciones que carecen, por sí mismas, de valor moral, pero que lo adquieren cuando son objeto de una decisión autoritativa. Ejemplo de ello podría ser el hecho de conducir por determinado lado de la calzada.

El filósofo, probablemente, está consciente de la necesidad de que el derecho se positivice mediante decisiones autoritativas. Sin embargo, cree que este derecho positivo es susceptible de valoración moral, porque debe satisfacer condiciones de justicia material y porque en cuanto tal es expresión de la virtud cabal. Por ello, al lado de la justicia legal pone la natural:

“Que tiene en todas partes la misma fuerza y no está sujeta al parecer humano” [1134 b 20]<sup>93</sup>.

Esta justicia natural puede llegar a ser variable en su positivación, del mismo modo que un hombre diestro puede llegar a ser ambidextro si se lo propone.

Otro argumento en favor de la misma idea está dado por lo que ocurre con los regímenes políticos [1135 a 3]. Como es sabido, Aristóteles distingue en su *Política* distintos regímenes políticos o constituciones, rectos los unos y desviados los otros. El examen que él realiza en los libros II - VI es un estudio con una base y unos propósitos eminentemente empíricos. Sin embargo, pese a la diversidad de regímenes que identifica, y pese al aserto de que ciertos regímenes convienen mejor a ciertos pueblos, el filósofo no deja de formular, en el libro VII, su descripción del régimen ideal.

Esto se ve confirmado por el hecho de que la justicia natural es una clase de justicia política [1134 b 20]. Se trata, en definitiva, de un esfuerzo por responder a un argumento derivado de la experiencia que no compromete mayormente el 'iusnaturalismo de virtud' que Aristóteles desarrolla en la *Ética*.

## 10. Equidad

El otro caso en el que justicia y legalidad no coinciden está dado por lo que Aristóteles llama equidad (*epieikeía*). La palabra griega para equidad significa también conveniencia, moderación. Esta aclaración es importante para abrir el concepto y acceder hasta lo que Aristóteles tiene en mente.

---

<sup>92</sup> Cf. Kant [2005] y Welzel [1957].

<sup>93</sup> Cf. *Retórica*, 1373 b, donde el Estagirita distingue entre ley particular y ley común.

La equidad opera como un mecanismo rectificador de la ley [1137 b 27]. Dado el carácter universal y abstracto de esta última, a menudo es incapaz de cubrir hipótesis que se dan en la práctica. Aristóteles no aclara - poniendo las cosas en un lenguaje más contemporáneo - si piensa en una equidad como fuente supletoria del derecho o también atribuye a ésta un carácter directamente correctivo o morigerador<sup>94</sup>. Con todo, el lenguaje que él usa, junto a las resonancias propias de la expresión “*epieikeía*” permiten pensar que ésta cubre todos estos aspectos, pues lo equitativo es una forma de justicia que opera como corrección de la justicia legal.

Las rectificaciones que impone la equidad se justifican suponiendo una hipotética intervención del legislador (no son hipótesis, por tanto, de justicia natural). De haber estado presente - dice Aristóteles - él mismo habría legislado en términos de cubrir el caso no resuelto.

## 11. Reciprocidad

Hay un tema - desarrollado por Aristóteles en el libro V - que cruza transversalmente justicia público - distributiva y justicia sinalagmática - y que debe abordarse si la presentación ha de ser completa y coherente.

Se trata de un anticipo de la relación entre la excelencia de la justicia y la *pólis* o comunidad política.

En el capítulo 5 del libro V el Estagirita trata acerca de la reciprocidad (*antipeponthós*). Si bien sostiene que ésta no se corresponde ni con la justicia público - distributiva ni con la sinalagmática [1132 b 24]<sup>95</sup>, a renglón seguido afirma que ella es la que mantiene unida la comunidad política [1132 b 30]. Es por una acción recíprocamente proporcionada por lo que la ciudad se mantiene cohesionada, es decir, por el intercambio de bienes que satisfacen las necesidades de los asociados.

Si bien en un primer momento el filósofo parece tener en cuenta fundamentalmente una asociación cuya economía gira en torno al trueque [1133 a 16], luego amplía los alcances de su doctrina introduciendo una teoría acerca de la moneda. [1133 a 20].

La moneda, cuya naturaleza es convencional [1133 a 30; *Pol*, 1257 b], permite igualar diferencias, dado su carácter intermedio y su capacidad de medir universalmente todos los bienes.

---

<sup>94</sup> En *Retórica* 1374 b hay una referencia a la equidad morigeradora.

<sup>95</sup> El propósito de aquel capítulo parece ser, sin perjuicio de lo que se dirá acerca de las ideas que contiene, mostrar que la justicia no es reciprocidad, sino proporción. Cf. Guthrie [2002].

Como se señaló antes, el fundamento de la comunidad política es la falta de suficiencia del individuo. En este sentido afirma Aristóteles que la necesidad todo lo mantiene unido [1133 a 27; 29; b 6].

La moneda opera como sustituto de la necesidad, permitiendo el cambio presente y asegurando el cambio futuro. Por ello, todas las cosas deben tener un precio, quedando con ello garantizados el cambio y la asociación, siendo posible el intercambio de bienes y servicios que configuran ese espacio de supervivencia y realización que es la ciudad.

En el mismo espíritu, Aristóteles se declara interesado en lo que él llama “justicia política” (*politiké dikaiosúne*), antes que por la justicia ‘absoluta’ [1134 a 25].

¿Cómo ha de perfilarse esta clase de justicia? Hay que considerar que para referirse a la justicia ‘absoluta’ el autor emplea un adverbio, “*haplôs*”, que puede traducirse como “simplemente”; en cambio, para la justicia política no utiliza un adverbio, sino un adjetivo, “*politiké*”, de modo que puede conjeturarse que se trata de distinguir entre la justicia considerada en términos abstractos y la justicia considerada en un contexto político, es decir, en el contexto de la *pólis*.

La justicia política es aquella que se da en el seno de una comunidad de cooperación de carácter autárquico (*autarké*), en una comunidad de vida (*koinonôn bioû*) entre personas libres e iguales, sea de manera proporcional (justicia público - distributiva) o aritmética (justicia sinalagmática).

## 12. *Politiké koinonía*

Pero ¿A qué experiencia corresponde aquello a lo que los griegos llamaron “*pólis*”, término del que deriva la palabra “política”?

En su *Política* [1252 b] sostiene Aristóteles que la *pólis* es anterior, en algún sentido, no sólo a otras formas de asociación humana, sino también a los hombres que la constituyen como miembros, considerados individualmente.

Esta tesis, curiosa, encontrada con la experiencia política del hombre contemporáneo y que el Estagirita toma de su maestro [*Rep.*, 419 a], constituye uno de los elementos fundamentales para la comprensión del mundo antiguo, en su contraste con el pensamiento político de la modernidad, centrado principalmente en el individuo y en sus libertades<sup>96</sup>.

La anterioridad de la *pólis* se sostiene argumentativamente en la ética y la psicología aristotélicas. La comunidad política es para el filósofo condición de posibilidad de la

---

<sup>96</sup> Cf. Fustel [2006].

activación de la dimensión moral del ser humano y, por lo tanto, del pleno desarrollo del individuo en cuanto tal. A mostrar esto están consagradas las páginas que siguen.

Sabido es que la *Ética Nicomaquea* concluye con una referencia a la *Política* [1181 b], específicamente a la teoría de las constituciones [*Pol.* 1260 b), esto es, a los libros II y siguientes. Por otra parte, la misma *Ética*, en sus pasajes programáticos, alude a la ciencia política como a aquel saber arquitectónico del que la propia ética forma parte (1149 b).

Sobre la base de estas consideraciones aparece de manifiesto la hermandad discursiva de ambas obras, lo que a su vez autoriza una interpretación recíproca de éstas.

Esto es claro al considerar las palabras con que se inicia la *Política* de Aristóteles:

“Puesto que vemos que toda ciudad (*pólis*) es una cierta comunidad (*koinonía*) y que toda comunidad está constituida con miras a algún bien (porque en vista de lo que les parece bueno todos obran en todos sus actos), es evidente que todas tienden a cierto bien, pero sobre todo tiende al bien supremo la soberana entre todas y que incluye a todas las demás. Ésta es la llamada ciudad y comunidad cívica (*politiké koinonía*, comunidad política)” [1152 a].

El Estagirita adopta aquí, nuevamente, una concepción finalista de la acción humana, omnipresente y central en la estructura argumentativa de la *Ética*, al tiempo que reintroduce, desde una nueva perspectiva, una idea también presente en el texto nicomaqueo; a saber, la idea de un bien supremo, inclusivo de todos los bienes particulares que, en cuanto tal, los significa.

Esta idea de un bien supremo inclusivo de todos los otros bienes, capital en el desarrollo de la *Ética*, representa un primer momento de fundamentación de la tesis acerca de la anterioridad de la *pólis*; aunque obviamente incompleto, por lo pronto, en cuanto no se especifica de qué clase de bien se trata. Si el bien al que tiende la comunidad política considera todos los demás, entonces la propia *pólis* incluye como partes suyas (partes que no pueden ser sin el todo, en cuanto tales) a toda otra forma de asociatividad humana<sup>97</sup>. Por ello sostiene Aristóteles que entre la *pólis*, por una parte, y la familia y la aldea, por otra, la diferencia no es meramente cualitativa, sino específica [1252 a; 1253 a].

Aristóteles sostiene que la comunidad política no existe en vistas del vivir, sino de vivir bien (*eu zên*). Se trata de la ya conocida distinción entre la vida en sentido lato, biológico y la vida moral.

---

<sup>97</sup> Realidades políticas inclusivas de la *pólis*, como un tratado de guerra o un imperio, son excluidas del análisis por Aristóteles por no dar cuenta del atributo de la ‘autarquía’ o autosuficiencia, el que depende de que la comunidad se mantenga dentro de ciertos límites territoriales y poblacionales.

Del mismo modo discurre la *Política*. Así, por ejemplo, como justificación de la célebre definición del hombre como ‘animal político’ pone el Estagirita el hecho de que el hombre es el único viviente capaz de palabra, y:

“la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo e injusto; [... sólo el hombre posee] el sentido del bien y del mal, de lo justo e injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad” [1253 a].

De manera que la *pólis* es una comunidad moral. ¿Qué sentido específico se puede dar a esta afirmación para hacerla genuinamente plausible?

### 13. Acerca del alma

El curso que ha tomado la exposición hace necesario examinar aquí los supuestos psicológicos de la doctrina aristotélica en comento.

Hay un hecho que no puede obviarse ni desconocerse si se pretende comprender cabalmente el pensamiento moral de la antigüedad, y que dice relación con las profundas raíces psicológicas de las que éste se nutre. Esto vale tanto para el caso de Platón como para el del propio Aristóteles.

Aristóteles atribuye al alma una estructura plural, compleja. Distingue, en primer lugar, lo racional de lo irracional (lo que tiene *lógos* de lo que no lo tiene) [1102 a 27]. En lo irracional se diferencian lo vegetativo (*tò phytikón*), que es causa de la nutrición y el crecimiento, y lo apetitivo y desiderativo (*tò epithymetikón kaí orektikón*).

Por otra parte, en cuanto a lo racional, Aristóteles distingue también dos dimensiones. La primera de ellas se ocupa de aquella clase de cosas cuyos principios no pueden ser de otro modo (esto es, entes cuyos principios son necesarios), mientras que la segunda trata con aquellas cosas cuyos principios son contingentes [1139 4]. El filósofo llama “científica” (*tò epistemonikón*) a la primera de estas partes y “calculadora” (*tò logistikón*) a la segunda.

Estas denominaciones son un tanto singulares, pero tienen su sentido. Respecto de aquello que ocurre de necesidad - como por ejemplo el movimiento astral - sólo cabe contemplación; en cambio, respecto de lo que sí puede ser de otro modo, la razón puede proponerse fines y determinar - calcular - los medios necesarios para realizarlos. Ésta última incluye la dimensión práctica de la razón, aquella referida a la acción, que es la que interesa a los presentes propósitos.

Aquello que se ha venido señalando con el término “alma” corresponde al griego “*psykhé*”, que significa primariamente vida (*zoé*), en términos tales que, para un heleno de aquellos

tiempos, y también para Aristóteles, todo lo viviente está animado y todo lo animado está vivo.

La relación entre “alma” y “vida” es, así, en principio, meramente analítica. Los griegos, con excepción de Platón, quien sigue en este punto la tradición pitagórica, fueron básicamente monistas. Un dualismo del tipo cristiano (por no referir el dualismo cartesiano) les fue ajeno<sup>98</sup>.

Esto explica por qué el Estagirita, en su tratado *Acerca del Alma*, no se cuestiona en ningún momento por la ‘existencia’ de ésta. Al contrario, sobre la base hilemórfica que desarrolla en su *Metafísica* [*Metaph.*, 1029 a], enfrenta el problema del alma con una actitud que podría calificarse de ‘monismo hilezoista’:

“Si el ojo fuera un animal, su alma sería la vista” [*De Anima*, 412 b 19]<sup>99</sup>.

Aristóteles define el alma como la entelequia primera de un cuerpo que en potencia tiene vida [*De Anima*, 412 a], y como aquello por lo que vivimos, sentimos y razonamos primaria y radicalmente (*De Anima*, 414 a). El alma es causa de que lo vivo viva (*Metaph.*, 1017 b 15). Sin ánimos animistas, el Estagirita invierte la relación alma - vida para poner a la primera como entidad (*ousía*) de lo viviente.

Esto no es tanto el fruto de la especulación cuanto el resultado de un análisis hasta cierto punto empírico del variopinto escenario que nos ofrece la diversidad de la vida. En este sentido, *De Anima* constituye, más que un tratado acerca del alma - sea lo que se entiende por esto, allende las observaciones ya hechas - una ‘fenomenología’ de lo viviente en cuanto tal, en toda su multiplicidad de formas.

Y es esta diversidad de formas de lo viviente lo que sostiene la tesis de un alma de estructura compleja.

#### **14. El fenómeno de la vida**

“Lo animado se distingue de lo inanimado por vivir, y como la palabra “vivir” hace referencia a múltiples operaciones, cabe decir de algo que vive en el caso de que le corresponda una de ellas” [*De Anima*, 413 a].

---

<sup>98</sup> Quizá el primero en formular con rigor filosófico la diferencia entre la materia y el espíritu fue Anaxágoras, en pleno siglo V a. C. Cf. DK 59 A 1; A 15; B 12.

<sup>99</sup> El hilezoismo aristotélico no debe interpretarse como una forma de dualismo. Si bien materia y forma son dos principios distintos y diferenciables, la inmanencia de la forma permite atribuirle un monismo ontológico. El dualismo, en consecuencia, sólo alcanza al plano explicativo. Cf. *De Anima*, 414 a.

Este pasaje pone de manifiesto un aspecto de la cuestión que se ha venido tratando que es importante relevar. Como ya se ha señalado repetidamente, en el pensamiento griego cada cosa se define por su función o actividad específica<sup>100</sup>; lo mismo vale para los vivientes.

Las plantas, por ejemplo, viven en un sentido distinto y más rudimentario que un animal, puesto que sólo son capaces de alimentarse, nutrirse, crecer y reproducirse (de aquí que se llamen “vegetales”), mientras que la vida animal se caracteriza por sus capacidades adicionales de movimiento y sensación [*De Anima*, 143 b].

En *De Anima* [414 a] Aristóteles distingue cinco partes o, en su lenguaje, ‘potencias’ (facultades) del alma: nutritiva, sensitiva, desiderativa, motora y discursiva. Si bien este esquema es ligeramente distinto al de la *Ética*, ambos no son en ningún caso incompatibles. La discrepancia tampoco es alarmante si se considera que éstos, dados sus respectivos contextos, se orientan a propósitos distintos.

Por otra parte, como en la *Ética*, en el tratado sobre el alma el filósofo quiere mostrar que estas facultades están montadas, las posteriores sobre las anteriores, en términos tales que ninguna puede darse sin la precedente (414 b). Es obvio, en efecto, que ningún animal puede moverse o sentir si no es capaz, además, de alimentarse y nutrirse.

Ahora bien, en el ser humano se dan también las facultades racionales, aquellas que ya se han identificado en la revisión de la *Ética Nicomaquea*, y que aquí se denomina genéricamente “discursiva”.

La dimensión práctica de la razón forma parte de esta facultad discursiva del alma. Retómese ahora una idea una idea enunciada más arriba, aquella según la cual el alma como entelequia es causa y principio del cuerpo viviente (415 b). Como es sabido, en el sistema teleológico de Aristóteles “causa significa también fin, bien [*Metaph.*, 983 a 32; 1013 a 32]. Al respecto se apunta:

“La naturaleza [...] obra siempre por un fin y este fin constituye su perfección” [415 b].

En el caso del ser humano, la activación de sus facultades discursivas y, específicamente, la de su dimensión práctica, supone necesariamente una cierta actividad para su realización perfecta.

Tal actividad es la actividad política, la acción, la que sólo es posible en el marco aquella comunidad de cooperación y de recíproco reconocimiento del mérito [Rachels, 2009] que es la *pólis*, lugar natural del ejercicio de la excelencia y de la justicia, en su doble condición.

---

<sup>100</sup> Cf. *Pol.*, 1225 b; *Metaph.* 1035 b.



## CONCLUSIONES

ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν·  
ἢ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν,  
ἢ δὲ δικαιοσύνη τοῦ δικαίου κρίσις<sup>101</sup>.

---

<sup>101</sup> “La justicia, en cambio, es un valor cívico, pues la justicia es el orden de la comunidad civil, y la virtud de la justicia es el discernimiento de lo justo” [Aristóteles, *Pol.*, 1253 a].

## 1. *De iuris praecepta*

Se tomó como punto de partida la consideración de los preceptos que, a juicio del *Digesto*, informan el derecho. Se ha mostrado que cada uno de ellos obedece a determinado momento en el desarrollo de la idea de justicia en el mundo antiguo. La exigencia de no dañar a otro surge en el pensamiento socrático y es moldeada en su fundamentación por su discípulo Platón. El “dar a cada cual lo suyo”, también de raíces platónicas, se especifica en la noción de justicia distributiva, tal como la entiende Aristóteles. La exigencia de una vida honesta, finalmente, no es sino expresión del imperativo ‘político’ en cuanto condición de posibilidad de la vida en comunidad.

Así puestas las cosas, sin embargo, se obtiene algo así como una visión parcelada, ‘fotográfica’ de distintos momentos en el desarrollo de la idea de justicia en el pensamiento griego que culmina en el pensamiento del Estagirita.

Ofrecer una visión de conjunto, ‘cinematográfica’, si se quiere, es el propósito de las presentes conclusiones.

## 2. *Iusnaturalismo de virtud*

Si bien Aristóteles hereda de Platón el problema de la justicia y buena parte de su maquinaria conceptual, aquél, a diferencia de éste, no defiende un iusnaturalismo de carácter dualista. La justicia no es, para el Estagirita, un *a priori* objeto de contemplación a partir del cual pueda decidirse un curso de acción o evaluarse una determinada institución. En la dura crítica que dirige a su maestro - “*amicus Plato, sed magis amica veritas*” - le reprocha no advertir que lo propio de la filosofía práctica no es saber qué sea el bien, sino cómo llegar a ser buenos [1097 a].

La estrategia de Aristóteles es diferente, aunque no del todo novedosa.

De una parte, introduce una comprensión teleológica de la acción, que lo lleva a postular la existencia de un fin final que significa, en cuanto tal, las acciones singulares que los seres humanos efectúan, en el marco de una cierta autocomprensión de la propia vida.

De otra parte, se compromete con una doctrina normativista de la naturaleza humana en cuya virtud los actos del hombre deben, para ser buenos, desplegar el *érgon* que le es propio, de cara, precisamente, a la prosecución del fin final, al que él llama “prosperidad”, y que define como aquella actividad del alma de acuerdo a la excelencia.

Por lo anterior, y para marcar el necesario contraste con la doctrina platónica, en este trabajo se ha denominado la posición del Estagirita como un ‘iusnaturalismo de virtud’. Con ello se quiere decir que la medida de rectitud - vinculante - de lo puesto por el *nómos* no es

inmediatamente la justicia, sino aquella justicia que es, precisamente, expresión de la virtud, y que la promueve entre los ciudadanos de la *pólis*. La ley no sólo debe satisfacer requerimientos formales en cuanto a su génesis, sino fundamentalmente requisitos materiales dados por la virtud moral.

### **3. De las distintas formas de la justicia**

“justicia” no es un término unívoco. Significa, de una parte, igualdad y, de otra, legalidad. Aristóteles llama a la justicia de la primera clase “particular”, y a la otra, “universal”.

El Estagirita sostiene que la justicia universal es coextensiva con la virtud en general, pero referida al prójimo. Con este aserto, de una parte se apropia de la reflexión precedente acerca de la justicia (que no fue considerada como ‘una’ virtud, sino como ‘la’ virtud). De otra, conecta el problema de la virtud con el de la ley y su rectitud, cuestión que ha sido abordada en el párrafo precedente.

La justicia particular no es otra cosa que distribución, como ya lo sugiere la idea de igualdad. Ella misma es de dos clases: público - distributiva, cuando la distribución tiene lugar en el seno de la comunidad política, y sinalagmática cuando la distribución tiene lugar entre particulares, sea mediante actos lícitos (justicia conmutativa), sea mediante actos ilícitos (justicia correctiva *sensu stricto*).

### **4. Justicia y comunidad política**

Ya en el *Critón* [507 e] sostiene Platón que el hombre injusto es incapaz de vivir en comunidad. En la *República* da un paso adelante en este sentido y sostiene que un Estado injusto, cuyas partes están en desorden [444 a] está condenado a arruinarse y corromperse.

La vida humana no es autárquica, sí lo es la ciudad. Pero el ser humano es un animal político, que tiende naturalmente a la asociatividad. Esto se explica porque en la estructura de su alma se da también la dimensión racional, específicamente la dimensión práctica, que sólo puede realizarse (entiéndase, el ser humano sólo puede realizarse) plenamente mediante la relación con el otro en el marco de una comunidad moral de cooperación cuya legislación promueva la virtud. Sólo en la *pólis* el ‘viviente parlante’ puede llegar a ser un buen ser humano y a vivir una vida de calidad.

### **5. Aristóteles en perspectiva**

Muchos de los puntos fundamentales de la doctrina aristotélica resultan hoy problemáticos. El propio iusnaturalismo, como doctrina, aparece acorralado tras décadas de exposición a

un positivismo de corte legalista, aunque algunos, como Finnis, intentan doblarle la mano a la historia.

La idea de que la vida posea un sentido ha venido, por su parte, siendo minada por la filosofía desde los años del existencialismo, y no es del todo claro que exista algo así como una 'naturaleza' humana de la que se puedan extraer consecuencias normativas, ni menos que la justicia tenga un contenido predefinido.

Las éticas de virtudes han cedido paso - salvo excepciones, como en el caso de MacIntyre - a éticas de deberes de cuño kantiano, y el derecho se comprende hoy más como un sistema de reglas (o de reglas y principios) que como uno de estándares.

Por último, el liberalismo parece haber demostrado que el hombre no tiende naturalmente a la asociación cooperativa, sino más bien a la competencia descarnada (*homo homini lupus*).

¿Qué queda en pie tras todos estos acontecimientos de la historia de la filosofía y del pensamiento político contemporáneo?

Quizá una idea, que es más que una idea, pues ha hecho carne en la doctrina fundamental del Estado de Derecho y de los Derechos Humanos. La justicia, dice Aristóteles en su *Política*, es el orden de la comunidad civil. Renunciar a una evaluación moral vinculante del derecho positivo - como empresa racional - es arriesgarse a volver a los tiempos de la barbarie.

## BIBLIOGRAFÍA

- ✓ Aristóteles [1957] *Política* (Greek text with translation by W.D. Ross). Clarendon, Oxford.
- ✓ Aristóteles [1959] *Ars Rethorica* (Greek text with translation by W.D. Ross). Clarendon, Oxford.
- ✓ Aristóteles [1961] *De Anima* (Greek text with translation by W.D. Ross). Clarendon, Oxford.
- ✓ Aristóteles [1965] *Organon* (Edidit Theodor Weitz). Scientia, Berlín.
- ✓ Aristóteles [1970] *Ethica Nicomachea* (Recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Bywater). Clarendon, Oxford.
- ✓ Aristóteles [1979] *The Ethics of Aristotle. The Nicomachean Ethics* (Translated by J.A.K. Tompson. Revised with notes and appendices by Hugh Tredennick. Introduction and bibliography by Jonathan Barnes). Penguin, Londres.
- ✓ Aristóteles [1993] *Parva Naturalia* (Traducción, introducción y notas de Jorge Serrano). Alianza, Madrid.
- ✓ Aristóteles [2000] *Acerca del Alma* (Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez). Gredos, Madrid.
- ✓ Aristóteles [2000] *Metafísica* (Introducción, traducción y notas de Tomás Clavo Martínez). Gredos, Madrid.
- ✓ Aristóteles [2000] *Política* (Introducción general de Miguel Candel Sanmartín. Traducción y notas de Manuela García Valdés). Gredos, Madrid.
- ✓ Aristóteles [2000] *Retórica* (Introducción, traducción y notas de Quintín Racionero). Gredos, Madrid.
- ✓ Aristóteles [2003] *Ética Eudemía* (Traducción de Patricio de Azcárate). Losada, Buenos Aires.
- ✓ Aristóteles [2007] *Tratados de Lógica* (Introducciones, traducciones y notas de Miguel Candel Sanmartín). Gredos, Madrid.
- ✓ Aristóteles [2007] *Ética Nicomachea* (Traducción y notas de Julio Pallí Bonet. Introducción de T. Martínez Manzano). Gredos, Madrid.
- ✓ Cortina, Adela y Martínez, Emilio [2001] *Ética*. Akal, Madrid.
- ✓ Del Villar, Waldo [1985] *Manual de Derecho Penal. Parte General*. EDEVAL, Valparaíso.

- ✓ Diels, Hermann y Kranz, Walter [1974] *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*. Weidmann, Berlín.
- ✓ Dodds, E.R. [2008] *Los Griegos y lo Irracional*. Alianza, Madrid.
- ✓ Ferguson, John [1958] *Moral Values in the Ancient World*. Methuen, Londres.
- ✓ Fustel de Coulagnes, Numa [2006] *La Ciudad Antigua*. Edaf, Madrid.
- ✓ Gómez - Lobo, Alfonso [1990] "Los Axiomas de la Ética Socrática". En *Estudios Públicos* 40.
- ✓ Gómez - Lobo, Alfonso [1998a] *La Ética de Sócrates*. Andrés Bello, Santiago de Chile.
- ✓ Gómez - Lobo, Alfonso [1998b] "Exposición Breve de la Ética de Aristóteles". En *Estudios Públicos* 71.
- ✓ Gomperz, Theodor [2000] *Pensadores Griegos*. Herder, Barcelona.
- ✓ Guthrie, W.K.C. [2002] *A History of Greek Philosophy*. Cambridge, Nueva York.
- ✓ Guthrie, W.K.C. [1994] *Los filósofos Griegos, de Tales a Aristóteles*. Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile.
- ✓ Habermas, Jürgen [2001] *Teoría de la Acción Comunicativa. Complementos y estudios previos*. Cátedra, Madrid.
- ✓ Habermas, Jürgen [2010] *Teoría de la Acción Comunicativa*. Trotta, Madrid.
- ✓ Jaeger, Werner [1953] *Alabanza de la Ley. Los Orígenes de la Filosofía del Derecho y los Griegos*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid.
- ✓ Jaeger, Werner [1966] *Paideia*. Fondo de Cultura Económica, México.
- ✓ Kant, Inmanuel [2005] *Metafísica de las Costumbres*. Tecnos, Madrid.
- ✓ Kelsen, Hans [1991] *¿Qué es Justicia?* Ariel, Barcelona.
- ✓ Liddle, Henry (Comp.) [1968] *A Greek - English Lexicon*. Clarendon, Oxford.
- ✓ MacIntyre, Adaslair [1994] *Justicia y Racionalidad*. Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona.
- ✓ Nino, Carlos Santiago [1993] "Justicia". En *Doxa* 14.
- ✓ Oriol, Manuel [2004] "La Estructura del Silogismo Práctico en Aristóteles". En *Revista de Filosofía* 29.
- ✓ Platón [1961] *Opera* (Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet). Clarendon, Oxford.

- ✓ Platón [2000] *Apología de Sócrates* (Introducción general de Francisco Lisi. Traducción de J Calongue). Gredos, Madrid.
- ✓ Platón [2000] *Critón* (Introducción general de Francisco Lisi. Traducción de J Calongue). Gredos, Madrid.
- ✓ Platón [2000] *Eutidemo* (Introducción y traducción de F.J. Oliveri). Gredos, Madrid.
- ✓ Platón [2000] *Eutifrón* (Introducción general de Francisco Lisi. Traducción de J Calongue). Gredos, Madrid.
- ✓ Platón [2000] *Gorgias* (Introducción y traducción de J. Calonge). Gredos, Madrid.
- ✓ Platón [2000] *Protágoras* (Introducción general de Francisco Lisi. Traducción de Carlos García Gual). Gredos, Madrid.
- ✓ Platón [2000] *República* (Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan). Gredos, Madrid.
- ✓ Rachels, James [2009] *Introducción a la Filosofía Moral*. Fondo de Cultura Económica, México.
- ✓ Rawls, John [2007] *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía Moral*. Paidós, Barcelona.
- ✓ Real Academia Española [2001] *Diccionario de la Lengua Española*. Real Academia Española, Madrid.
- ✓ Reale, Giovanni [1992] *Introducción a Aristóteles*. Herder, Barcelona.
- ✓ Ross, David [1966] *Aristotle*. Methuen, Londres.
- ✓ Ross, David [2001] *La Teoría de las Ideas de Platón*. Cátedra, Madrid.
- ✓ Serrano, Enrique [2005] "La teoría Aristotélica de la Justicia". En *Isonomía* 22.
- ✓ Squella, Agustín [2010] *¿Qué es el Derecho? Una descripción del fenómeno jurídico*. Jurídica, Santiago de Chile.
- ✓ Tugendhat, Ernst [2001] *Lecciones de Ética*. Gedisa, Barcelona.
- ✓ Varios Autores [2001] *Los Filósofos Presocráticos* (Traducción y notas de Néstor Luis Cordero, Ernesto la Croce y Conrado Eggers Lan). Gredos, Madrid.
- ✓ Varios Autores [2002] *Sofistas, Testimonios y Fragmentos* (Introducción general de Eugenio R. Luján. Traducción y notas de Antonio Melero Bellido). Gredos, Madrid.
- ✓ Vigo, Alejandro [2006] *Estudios Aristotélicos*. EUNSA, Navarra.
- ✓ Vigo, Alejandro [2007] *Aristóteles. Una Introducción*. Instituto de Estudios de la Sociedad, Santiago de Chile.

- ✓ Welzel, Hans [1957] *Derecho Natural y Justicia Material*. Preliminares para una Filosofía del Derecho. Aguilar, Madrid.
- ✓ Welzel, Hans [1976] *Derecho Penal Alemán*. Jurídica, Santiago de Chile.