

La unidad analógica del término Derecho en Aristóteles*

Por JOSÉ CARLOS MUINELO COBO
UNED

RESUMEN

El presente trabajo tiene por objeto la «constitución», a través de una tópica del lenguaje corriente guiada por el principio de no-contradicción y el análisis causal, de la unidad objetiva mínima que da razón de los dos grandes modos que articulan el derecho según Aristóteles (el modo final del derecho o «derecho en tanto que justo» y el modo formal –impreso y expreso– del derecho o «derecho en tanto que justicia y ley»), así como la naturaleza común a todos ellos: la igualdad proporcional. Esto confiere al derecho una significación una, de alguna manera, a medio camino entre la simple univocidad genérico-científica y la confusa equivocidad casual y metafórica.

Palabras clave: *unidad objetiva mínima, analogía, igualdad de proporción, relación trascendental, modos jurídicos.*

* Como se sabe, Aristóteles usa sin más el término «*to dikaion*», traducido indistintamente como justo y derecho. Por nuestra parte, entendemos que *lo justo* y *lo jurídico* (o simplemente *derecho*) significan ciertamente la misma cosa, pero no de la misma manera, sino uno en intención primera y otro en intención segunda. De esta manera cabe dar un sentido a la noción de derecho como distinta de lo justo, sin formalizar esta en aquella y sin distinguirlas dialécticamente. En este sentido, el derecho es lo justo mismo, pero no considerado en sí, sino en intención segunda; por lo que la razón de lo justo sin más es, por relación a la razón de lo justo en general o de *lo justo en tanto que es dicho universalmente* –derecho–, una razón particular –es la razón final, distinguible de la razón de justicia o de ley, por ejemplo–, esto es, la razón de lo justo en general o ser-justo –derecho– considerado en su ejercicio concreto, particular y perfecto de ser. Sólo el empleo adecuado de las diversas distinciones lógicas (distinción de razón –razonada y razonante–, real, modal, virtual) tal y como Aristóteles hace sistemáticamente –aunque, a veces, no expresamente–, permite explicitar estas diferencias.

ABSTRACT

The object of the present work is the constitution, across one topic of the current language guided by the principle of non-contradiction and causal analysis, of the objective minimal unit that gives reason of both great manners which articulate the law according to Aristotle (the final mode of law or «law as just» and the formal mode implicit and explicit of law or «law as justice and positive law»), as well as the common nature to all of them: the proportional equality. This gives a unitary meaning to the law somehow, to half a way between the simple generic – scientific uniqueness and the confused chance and metaphorical equivocality.

Key words: objective minimal unit, analogy, equality of proportion, transcendental relation, juridical manners.

SUMARIO: 1. INTRODUCCIÓN.–2. LO JUSTO, OBJETO DE LA JUSTICIA. UNA TÓPICA DEL LENGUAJE CORRIENTE.–3. LA JUSTICIA EN GENERAL.–4. LA JUSTICIA DISTRIBUTIVA Y CORRECTIVA. 4.1 *La justicia distributiva*. 4.2 *La justicia correctiva*.–5. CONCLUSIONES.

1. INTRODUCCIÓN

Frente al proyecto grandioso que constituye la justicia platónica configurada a partir de la idea del bien, sólo accesible a aquellos que, tras una ardua enseñanza y una especial disposición teórica, son capaces de alcanzarla, los filósofos, el análisis aristotélico no puede parecerse sino modesto¹. De hecho, Aristóteles se limita a distinguir los diversos significados que constituyen el discurso acerca de la justicia y de lo justo a través de una tópica del lenguaje corriente, la cual, partiendo de los *endoxa* –esto es, de las opiniones corrientes o la de los sabios–, le permite llegar a esbozar una especie de definición –a modo de una unidad objetiva mínima– del derecho con la que encuadrar las clasificaciones posteriores. Por nuestra parte, sin embargo, lo importante no es tanto la descripción pormenorizada de todos los detalles de su doctrina iusfilosófica, como el tratar de desvelar la *unidad estructural*² que subyace detrás de esta amalgama de distinciones y que permite organizar no sólo el discurso de la justicia

¹ RICOEUR, P., «Historia de la idea de justicia. I. La justicia según Aristóteles», Archipiélago, núm. 3, Barcelona, 1989, pp. 33-39.

² Un análisis sistemático de esta *unidad estructural* se encuentra en mi libro: *La invención del derecho en Aristóteles*, Dykinson, Madrid, 2011. En particular, sobre esta cuestión, las páginas 89-112.

y de lo justo en sí mismo, sino también por relación al conjunto de su filosofía. Así, una vez esbozada por el mismo Aristóteles la cuestión jurídica –a modo de pre-comprensión–, trataremos de explicitar cuál es exactamente la unidad objetiva mínima que organiza dicha cuestión, pues sólo de esta manera cabrá inducir los principios y causas de la misma en el seno de una filosofía práctica y primera comprensiva de la filosofía del derecho.

2. LO JUSTO, OBJETO DE LA JUSTICIA. UNA TÓPICA DEL LENGUAJE CORRIENTE

Aristóteles comienza su tratado constatando que todos los hombres cuando hablan de la justicia (*dikaio syne*) y de lo justo (*dikaion*) creen que *lo justo no es sino el objeto de la justicia*, pues ésta consiste en «el hábito (*hexis*), en virtud del cual los hombres practican lo que es justo, obran justamente y quieren lo justo; y de la misma manera respecto de la injusticia: el hábito en virtud del cual obran injustamente y quieren lo injusto»³. De hecho, este primer esbozo de las principales nociones jurídicas le sirve a Aristóteles para dar una cierta respuesta a las cuestiones que planteaba al comienzo del tratado, y en donde se atisbaba ya, como veremos, el carácter homónimo de todas estas nociones. Decía así: «Respecto de la justicia y la injusticia tenemos que considerar a qué clase de acciones se refieren, y qué clase de término medio es la justicia y de qué extremos es término medio lo justo»⁴. En efecto, si algo le resultaba a Aristóteles evidente desde el principio es que la justicia y la injusticia se dicen de muchas maneras. Procediendo –como es habitual en él– a través del análisis causal, se ve cómo la justicia según su razón material responde a la pregunta por la *clase de acciones* a que se refiere, mientras que según su razón eficiente y final lo hace respecto de los *extremos* de la misma –cuyo término medio es lo justo–; por su parte, si nos acercamos a través de su razón formal, la justicia parece definirse por su término medio, lo justo, lo que hace de ella una *mediedad*: el medio de un medio. Por tanto, si bien la justicia parece ser un término homónimo, que admite diversas significaciones, se pueden de algún modo delimitar éstas según el análisis de las causas. Así, si la justicia es formalmente un término medio, materialmente una acción, y final y eficientemente unos extremos, cabe, pues, concluir que la justicia se dice, en efecto, de muchas maneras y, si bien todas ellas son significaciones propias de la justicia, lo son según una razón causal diversa.

³ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco (EN)*, 1129 a 7-10. Véase también: TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae (STh)*, II-II, 57, 1 (*Summa Theologiae*, 5 vol., BAC, Madrid, 1951).

⁴ ARISTÓTELES, *EN*, *cit.*, 1129 a 1-5.

Este análisis causal de la justicia tiene además la ventaja de permitirnos emparejarla con el resto de las virtudes morales, pues en todas ellas se puede distinguir una estructura similar⁵. Ahora bien, si la justicia es una virtud moral entre otras –en la medida en que comparte los rasgos que definen causalmente a toda virtud moral–, lo cierto es que resulta preciso especificar estos rasgos en el caso concreto de la justicia. A esta necesidad –y no a otra– responde, a nuestro juicio, el tratado aristotélico de la justicia. Se verá así cómo, siendo la justicia materialmente una acción –en la medida en que consiste en acciones–, se trata, a diferencia del resto de las virtudes morales, no de una acción interior, sino exterior o transitiva que tiene que ver con otro –otros sujetos, otras cosas, otros bienes– y no con uno mismo. El sujeto de la virtud de la justicia no es considerado en sí mismo, abstraído del resto de los sujetos, sino por relación a otro. Es una virtud que regula, por tanto, acciones exteriores y, en tanto que tales, regula las relaciones no sólo entre los sujetos, sino también entre las virtudes de éstos; la virtud de la justicia tiene pues, dentro de las virtudes morales, un carácter trascendental, en la medida en que, siendo *inmanente* a todas ellas, está *más allá* de cada una de ellas consideradas particularmente. Este carácter exterior la hace, en segundo lugar, tener como medida –esto es, como *término medio*– una cosa real, exterior, susceptible de ser compartida o repartida, pero, en todo caso, irreductible a la sola consideración del sujeto particular, sea individual o comunitario. Ello no significa que no haya que dar razón de la cosa justa, sino que ésta existe con independencia del sujeto que da razón de ella, a diferencia del resto de las virtudes morales, las cuales, al recaer sobre el sujeto mismo, es éste el que –siendo virtuoso– es al mismo tiempo medida y razón de su propia virtud. La tercera distinción viene dada no sólo porque los *extremos* de la relación justicia sean igualmente exteriores, a diferencia de las otras virtudes morales –en el caso de la justicia general los extremos de la relación de justicia son, como veremos, el legislador y lo justo general, y en el caso de la justicia particular lo son el juez y lo justo particular–, sino porque los extremos de lo justo, en

⁵ Como señala el filósofo suizo DE MURALT, A., *Comment dire l'être? L'invention du discours métaphysique chez Aristote*, Vrin, París, 1985, p. 200, no. 36: «Sobre el punto de la virtud, la terminología aristotélica y escolástica es particularmente significativa. Desde el punto de vista del objeto, la virtud es la fuerza instrumental (*virtus*) de la potencia activa considerada (*dynamis, potentia*), y también la excelencia (*areté*) del acto de esta potencia, en tanto que perfección existencial de éste. Desde el punto de vista del sujeto, la virtud es un *estado estable adquirido* (*hexis, habitus*) por el ejercicio repetido del acto de la potencia, pues una golondrina no hace verano». Véase, por ejemplo: *EN.*, I, 6, 1098 a 18; II, 1, 1103 a 31; TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, I, cit., q. 117, a. 1; I-II, q. 51, a. 2; DE SANTO TOMÁS, J., *Cursus philosophicus thomisticus: I, Ars logica*, Marietti, Torino-Roma, 1949 (2.^a ed.), II, q. 1, a. 1, 256 a.

tanto que término medio de la justicia, son igualmente injustos, mientras que en los otros casos corresponden a vicios distintos⁶.

Ahora bien, para responder de esta manera era necesario –como dijimos más arriba– apoyarse en el lenguaje corriente, esto es, en lo que piensa la mayoría o los más sabios y utilizar esta información para extraer, a modo de esbozo o punto de partida, una definición de la justicia y de lo justo, que permitiera, al mismo tiempo que vincularla genéricamente al resto de las virtudes morales, especificarla en tanto que virtud moral propia. La definición –se recordará– era la siguiente: «la justicia (*dikaioosyne*) es el hábito (*hexis*) [en el sentido de disposición ordenada], en virtud del cual los hombres practican lo que es justo (*dikaion*), obran justamente y quieren lo justo; y de la misma manera respecto de la injusticia: el hábito en virtud del cual obran injustamente y quieren lo injusto»⁷. Esta definición, como veremos, tiene una gran importancia no sólo porque permite especificar la justicia en tanto que virtud moral propia, sino porque permite entrever el carácter trascendental de lo jurídico en sus razones formales y finales propias. Sin querer precipitar una discusión que nos llevará todo el estudio, lo cierto es que, si observamos con atención, en esta definición de la justicia aparece ya, por de pronto, una noción jurídica distinta de la justicia e igualmente homónima en su relación causal con ella, en tanto que objeto o fin de la misma: me refiero, claro está, a lo *justo*, y a su contrario, *lo injusto*. En efecto, tanto lo justo como lo injusto, al igual que la justicia e injusticia, parecen decirse de muchas maneras: como materia, en tanto que lo justo e injusto son practicable; como forma, en la medida en que son el criterio para obrar justa o injustamente; como fin, en la medida en que son deseables o son el objeto de la voluntad; en tanto que eficiente, porque lo justo y lo injusto son encarnables en el hombre justo e injusto –esto es, en aquel que quiere, usa y practica lo justo e injusto. Pues bien, al igual que ocurre con la justicia e injusticia, todos estos modos, siendo formalmente justos/injustos según razones causales diversas, son, por relación a la justicia/injusticia, el objeto o fin de la misma, lo que permite distinguir no sólo los diversos modos de justicia y de justo considerados en sí mismos, sino también por relación causal entre sí, dando así razón de *lo jurídico* como una unidad objetiva mínima, de la que se pueden distinguir, a su vez, dos grandes modos: *en tanto que justicia* y *en tanto que justo*.

En efecto, este parece ser encubiertamente el punto de partida aristotélico de su reflexión jurídica, y el que permite dotar –como trataremos de mostrar– al discurso de la justicia y de lo justo –al derecho, en definitiva– de una unidad objetiva mínima. De un lado, parece distinguir dos grandes nociones jurídicas que, siendo igualmente homóni-

⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco (CEN)*. Traducción de Ana Mallea, EUNSA, Pamplona, 2001 (2.ª ed.), pp. 287-288.

⁷ ARISTÓTELES, *EN.*, cit., 1129 a 7-10.

mas, están relacionadas recíproca y totalmente en su causalidad propia: ambas son dos modos inescindibles de lo jurídico –una, en tanto que forma o hábito, la otra en tanto que fin u objeto de dicho hábito. De otro, y habiendo distinguido estas nociones en tanto que razones *propias* de lo jurídico, no pueden dejar de ordenarse entre sí según la distinción del *acto* y la *potencia*: en este sentido, al igual que el hábito se dice por relación al objeto y la forma por relación al fin, la justicia –en tanto que potencia de lo justo– se dice por relación a lo justo –en tanto que acto de la justicia. Junto a estas dos grandes distinciones, Aristóteles hace lo propio con cada uno de estos modos jurídicos considerados ahora en sí mismos –esto es, en tanto que *géneros* diferentes del derecho– distinguiendo, dentro de cada uno de ellos, la forma propia de la forma privativa –de hecho se lee siempre *justo* al lado de *injusto*, *justicia* al lado de *injusticia*– como las dos formas contrarias que dividen perfectamente cada uno de estos géneros. Pues bien, esta relación de privación que divide a cada uno de los géneros de lo jurídico está como en potencia por relación a la distinción misma de lo jurídico en sus modos formal y final, por lo que esta última distinción permite dar razón de la trascendentalidad o actualidad de la relación jurídica irreductible a las simples relaciones genéricas o formales que cabe distinguir en su seno: no sólo justicia/injusticia o justo/injusto, sino también, como veremos, legal/ilegal...

3. LA JUSTICIA EN GENERAL

Una vez aclarado esto, si se quiere demostrar que la justicia es una virtud moral específica, es preciso analizar no sólo lo que la especifica frente al resto de las virtudes morales, sino también lo que la especifica en tanto que virtud moral misma, para lo cual es necesario observar los diversos sentidos de virtud moral y ver en cual de ellos la justicia es virtud. Pues bien, parece ser que la justicia es virtud en tanto que *hábito* (*hexis*); pero, como este sentido no agota el sentido de virtud, Aristóteles se ve en la obligación de distinguirla, en primer lugar, de lo que no es hábito siendo al mismo tiempo virtud –esto es, de las ciencias y facultades–, al no ser éstas virtudes en tanto que hábitos, sino en tanto que simples facultades o «fuerzas instrumentales» (*virtus*)⁸. En efecto, mientras que el hábito –como veremos más adelante– conlleva, a diferencia de la mera disposición o facultad, un principio de orden o de razón que dispone o faculta al sujeto para realizar de una determinada manera el acto propio de la virtud, la facultad, por el contrario, no dirige la acción en un orden determinado, sino que está en un estado de indeterminación. Algo parecido ocurre con la ciencia; pues si bien ésta es hábito y, en tanto que tal, el sujeto es capaz de

⁸ ARISTÓTELES, *EN.*, cit., 1129 a 11 ss.; TOMÁS DE AQUINO, *CEN.*, cit., p. 288.

conocer la razón verdadera, lo cierto es que, en tanto que ciencia, tiene por objeto no el conocimiento de lo verdadero, sino de ambos contrarios: sólo una vez adquirido el hábito de la ciencia conocerá, ya sí, el contrario verdadero.

Pues bien, una vez establecida la distinción entre la mera disposición y el hábito, Aristóteles considera preciso distinguir, dentro de la noción común de disposición, los sentidos contrarios de ésta, como *tal* o *cual* disposición, como buena o mala disposición, pues si la disposición justa es una buena disposición, la injusta es mala, y ambas se conocen por sus contrarios. Por último, dado que la virtud presenta diversos sentidos, será preciso distinguir aquel que –no siendo disposición, hábito o potencia– es virtud en tanto que *acto* y, más en concreto, en tanto que acto perfecto o excelente (*areté*), el cual no es otro –como ya se ha anticipado– que el objeto que perfecciona el hábito de la virtud de justicia: lo justo. En toda esta reflexión, Aristóteles pone en práctica no sólo el método cognoscitivo que consiste en conocer una disposición por su contraria y por las cosas en las cuales se dan⁹, sino algo mucho más importante: *da razón en general de la total reciprocidad causal de todos los modos jurídicos, tanto en sí mismos como en su relación mutua, y, por tanto, de la irreductibilidad e inseparabilidad de todos ellos.*

En efecto, una vez Aristóteles ha realizado las anteriores distinciones, parece inferir claramente algo que, aunque contenido virtualmente en la definición que tomaba como punto de partida, declara ahora expresamente, a saber: que *la justicia e injusticia tienen varios sentidos y, si éstas, también las cosas en las que se dan, así como sus contrarios.* A partir de ahora resulta evidente no sólo que el término *justicia* es homónimo, sino que, como la justicia se da en las cosas justas, *lo justo* también es homónimo, al igual que sus contrarios: injusticia e injusto. Ahora bien, como reconoce el mismo Aristóteles poco después, esta homonimia normalmente pasa desapercibida¹⁰, a diferencia de otras más evidentes como la del término «llave» o «clave» (*kleis*), que en griego se usa tanto para significar la clavícula del animal como el instrumento para abrir las puertas, cuyos sentidos evidentemente están muy alejados entre sí. La pregunta, sin embargo, no puede dejar de hacerse: si todos estos términos jurídicos distinguidos hasta ahora –justicia, injusticia, justo e injusto– admiten varios significados, ¿son, entonces, como el término griego *kleis*, equívocos u homónimos por azar, los cuales, como sabemos, no tienen más unidad que el nombre o, por el contrario, cabe encontrar alguna naturaleza común a todos estos nombres que los vincule de alguna manera? Y si la hubiera ¿cabría conferir una unidad de alguna manera al discurso de la justicia y de lo justo, aunque fuera mínima, que agrupase todas estas nociones? Aristóteles nada dice al respecto. Nuestro objetivo no puede ser

⁹ ARISTÓTELES, *EN.*, cit., 1129 a 16-18.

¹⁰ ARISTÓTELES, *EN.*, cit., 1129 a 26-28.

otro que el de cubrir esta elipsis, defendiendo –como ya se anticipó– una interpretación de estas nociones en un sentido ciertamente homónimo –en tanto que no unívoco–, pero no homónimo por azar o equívoco, sino analógico, a cuya luz aparezca la unidad estructural que rige su filosofía del derecho. Veremos, siguiendo al mismo Aristóteles, cómo es posible.

En efecto, una vez dicho esto, Aristóteles comienza distinguiendo el modo formal de lo jurídico –la justicia/injusticia– a partir de la *causa eficiente*, en la medida en que ésta es una de las cosas donde se da la disposición justa: «Tomemos, pues, al hombre injusto (*adikos*) en todos los sentidos de la palabra». Pues bien, parece ser injusto el ilegal (*paranomos*), el codicioso (*pléonektes*) y el desigual (*anisos*); luego el hombre justo (*dikaíos*) será el que se conforma a la ley (*nomimos*) y el que no vulnera la igualdad (*isos*). Inmediatamente se pasa del sujeto al objeto de la justicia: «Por consiguiente, lo justo (*dikaion*) es lo legal (*nomimon*) y lo igual (*ison*), y lo injusto (*adikon*) lo ilegal (*paránomon*) y lo desigual (*anison*)». Ahora bien, como lo justo se conoce por su contrario, lo injusto, y «el hombre injusto es también codicioso», lo justo e injusto «tendrá que ver» *materialmente* «con los bienes, no con todos, sino con aquellos que se refieren al éxito y al fracaso, bienes que, absolutamente hablando, son siempre bienes, pero para un individuo determinado no lo son siempre». Una vez distinguida la causa eficiente y material de la justicia, hace lo propio con el *fin* de la misma: éste no es otro que el objeto de la voluntad, el cual, aun siendo absolutamente hablando el bien, sólo lo es en cada caso el bien particular debido. De ahí que los hombres justos –dice Aristóteles– piden a los dioses «que los bienes que lo son absolutamente sean también bienes para ellos, y eligen los que son para ellos», en la medida en que, si son justos, son capaces de reconocer, dentro de los bienes absolutamente considerados, cuáles son sus propios bienes¹¹. Esto les diferencia del hombre injusto, pues éstos son incapaces de distinguir la razón precisa de bien en cada caso –y, por tanto, el bien debido: quieren arbitrariamente todo lo que se les aparece como bien, que no siempre es «lo que es más, sino también lo menos cuando se trata de males absolutos», y en esto reside su codicia. En efecto, el mal menor es, en cierto modo, un bien; y tanto lo menos de lo malo como lo más de lo bueno es desigual¹²; por tanto, como lo desigual es injusto, lo justo es lo igual de bienes y males, por lo que lo justo no puede sino definirse, por relación al bien, como *lo igual* respecto de bienes y males. Ahora bien, si lo justo es lo igual, lo injusto es lo desigual, y, por tanto, el hombre que quiere lo injusto es injusto y, en tanto que lo

¹¹ ARISTÓTELES, *EN.*, cit., 1113 a 25-30; 1170 a 14; *Ética a Eudemo (EE.)*, 1248 b 26-30. Véase igualmente el comentario de GAUTHIER, R.A., y JOLIF, J.Y., *L'Éthique a Nicomaque (LEN)*, Tomo II, *Commentaire, première partie, livres I-V*, Publications Universitaires, Louvain, 1970, p. 337.

¹² ARISTÓTELES, *EN.*, cit., 1129 b 10.

injusto es siempre desigual, es desigual, aunque la razón específica de su querencia parezca ser la codicia.

En esta sucinta reflexión¹³ se explicitan –como podemos observar– algunos de los aspectos distinguidos más arriba y que Aristóteles irá progresivamente reafirmando. Así, de un lado, se hace referencia a la razón material de lo justo: estos son los bienes exteriores, aquellos que guardan relación con otro y, en tanto que tales, son *bienes comunes* que hay que compartir y repartir en el seno de la comunidad política, a diferencia de los bienes particulares del resto de las virtudes morales¹⁴. Igualmente se determina la razón formal de lo justo: ¿qué es lo justo? lo igual, ¿qué es lo injusto? lo desigual. *Lo igual* parece definir lo justo en general, y lo desigual lo injusto. Lo igual y desigual permiten determinar, pues, el sentido aún demasiado vago de los términos *justo e injusto*. Veremos, no obstante, cómo lo igual, siendo la razón de lo justo, no opera de modo absoluto, sino siempre en función de la relación y de los bienes en juego. Por lo mismo, encontramos la razón subjetiva o eficiente de lo justo: en efecto, al definirse –parece– lo justo como lo igual y lo injusto como lo desigual, el sujeto de la justicia no puede sino definirse como *ecuánime* –es decir, como aquel que quiere tener igualmente de los bienes y los males– y el de la injusticia como codicioso –aquél que desea poseer más bienes y/o quiere tener menos de los males. Por último, observamos la razón final de lo justo, esto es, aquélla que permite articular la razón material y formal de lo justo en una relación jurídica determinada por el contexto concreto. Ésta nos permite discernir, dentro de los bienes comunes, cuáles son justos y hacen justo a quien los posee teniendo en cuenta las circunstancias particulares del caso. En efecto, los bienes que, considerados absolutamente (*haplôs*), son siempre bienes, no lo son, sin embargo, en toda circunstancia y para todos los sujetos, pues «no siempre son proporcionados para un hombre y no siempre le son convenientes»¹⁵. Lo que hace del bien en sí o tomado absolutamente un bien particular, *el bien justo*, es, pues, el criterio de lo igual, que habrá que determinar en cada caso: no sólo respecto de los bienes, sino también respecto de los males, pues, aunque tomados absolutamente son siempre males, por relación al sujeto particular que los elige en cada caso, pueden ser bienes. Y esto tal y como haría el hombre prudente; en la medida en que a éste parece estarle reservado reconocer su propio bien –el bien justo– dentro de los bienes humanos en general. De ahí –como veremos más adelante– la importancia que tiene la prudencia, como virtud del bien humano en general, para la determinación justa del bien.

Pues bien, parece aquí encontrarse un punto de anclaje a su doctrina del derecho: *lo justo –en tanto que objeto de la justicia– parece*

¹³ ARISTÓTELES, *EN.*, cit., 1129 a 31-1129 b 10.

¹⁴ Excepción hecha, como veremos, de la amistad.

¹⁵ ARISTÓTELES, *EN.*, cit., 1129 b 1-6; TOMÁS DE AQUINO, *CEN.*, cit., p. 290.

definirse por lo igual, y lo injusto por lo desigual, sea en lo más o en lo menos. Esto permitiría conferir al derecho una unidad no simplemente de nombre, sino de naturaleza, pues lo igual parece cruzar por todos los modos distinguidos de lo jurídico. Sin embargo, inmediatamente a continuación, Aristóteles parece poner en cuestión esta hipótesis, al distinguir uno de los modos de ser injusto sin hacer referencia al criterio de la igualdad/desigualdad. En efecto, dice: «Como el transgresor de la ley era injusto y el que se conformaba a ella justo, es evidente que todo lo legal es en cierto modo justo, pues lo establecido por la legislación es legal y de cada una de estas disposiciones decimos que es justa»¹⁶. Esta afirmación casa además con la realizada anteriormente, por la que lo justo y lo injusto se definen no sólo con arreglo a la igualdad y a la desigualdad, sino también con arreglo a la conformidad o no a la ley, distinguiendo entonces dos modos absolutamente diversos de lo justo e injusto: uno como igual/desigual, otro como legal/ilegal.

El razonamiento aristotélico, pensado detenidamente, no deja de tener algo de aporético: en efecto, si lo justo –sin más distinciones– parecía terminar definiéndose como *lo igual* y, por tanto, el hombre injusto sin más parecía definirse como aquél que no respeta la igualdad¹⁷ y, sin embargo, parece decir ahora que el transgresor de la ley es injusto no en tanto que desigual, sino precisamente en tanto que ilegal, y el que se conforma a ella parece ser justo en tanto que legal, entonces, o bien lo legal es justo en tanto que igual –lo que no parece probable, pues junto a lo justo conforme a la ley afirma Aristóteles lo justo conforme a la igualdad–, o lo legal es un modo de lo justo diverso del modo igual de lo justo, habiendo entonces dos modos absolutamente diversos de lo justo, como legal y como igual, y de lo injusto, como ilegal y como desigual. En el primer caso estaríamos ante una concepción unívoca de lo justo, en la medida en que tanto la especie legal como la especie no legal de lo justo se definirían por arreglo a la *igualdad* considerada absolutamente; en el segundo caso –preferido por la mayor parte de los comentaristas modernos– se entendería lo justo como legal y como igual, y, por tanto, como dos formas diversas de lo justo sin un «género» común que las vincule: lo justo legal se definiría simplemente por la ley y lo justo no legal –más adelante llamado «justo parcial»– se definiría por lo igual, lo que haría de lo justo una noción puramente homónima o equívoca sin más unidad que el nombre, en la medida en que la definición de uno y de otro justo, en tanto que objetos de una y otra justicia, sería completamente diversa.

Ahora bien, si por el contrario hubiera algo común o trascendental a los diversos modos de justicia –en tanto que hábito de lo justo– y de justo –en tanto que objeto de la justicia– respetando, sin embargo, en

¹⁶ ARISTÓTELES, *EN.*, cit., 1129 b 11-14.

¹⁷ ARISTÓTELES, *EN.*, cit., 1129 b 10.

cada caso, su modo proporcional propio de ser-justo, entonces, ésta no sería ya una noción puramente equívoca, sino análoga. El que no tengan nada en común parece contradecir la afirmación expresa del propio Aristóteles de que todas las significaciones de justicia comparten una naturaleza o estructura común: *la relación con otro*¹⁸. Por ésta hay que entender que la justicia recae sobre acciones y bienes que tienen que ver con otro, a diferencia del resto de las virtudes morales¹⁹, que no transitan al exterior, lo que parece dotar a la justicia en general de una estructura común *desde el punto de vista material*. Ahora bien, como la materia se dice siempre por relación a la forma –pues, para Aristóteles, la materia es un cierto relativo (*pros ti*)²⁰–, la estructura común a toda justicia desde el punto de vista material debe corresponderse con una estructura común desde el punto de vista formal. Por tanto, si se quiere salvaguardar la unidad de lo jurídico frente a la simple amalgama de nombres jurídicos que no significan nada en común, o frente a la reducción de todos ellos a una única significación absoluta, es preciso encontrar una *estructura formal* que, siendo común a los diversos modos jurídicos –justicia y justo–, se ejerza de manera *proporcionalmente diversa* en cada uno de ellos y por relación entre sí.

Ésta, a nuestro parecer, no es otra que la *igualdad*, no sin más o absolutamente –lo que haría de lo jurídico ciertamente un término unívoco–, sino en un sentido *proporcional* (*kat`analogian*). En efecto, tanto la justicia que se define expresamente por arreglo a la ley –la justicia legal– como la justicia que, como veremos, se define expresamente con arreglo a la igualdad proporcional –la justicia parcial– tienen en común no sólo la relación material que lo acerca a otro –y que les distingue del resto de las virtudes morales–²¹, sino también el criterio formal que permite vincular adecuada o justamente dicha relación material en una *relación de justicia*. Si bien este criterio, como veremos, es *específicamente* el de la justicia parcial –pues ésta se define como una *igualdad proporcional geométrica* en el caso de la justicia distributiva, y como una *igualdad proporcional aritmética* en el caso de la justicia conmutativa–, lo cierto es que la justicia legal también participa de él, no sólo porque –como veremos a continuación– el objeto de ésta es la justa ordenación de cada una de las diversas virtudes particulares²² –y, por tanto, también de la virtud particular de la justicia definida por la proporción²³–, en aras del bien de la comunidad política, sino porque el orden mismo entre cada una de las virtudes particulares por relación a la virtud general de la justicia o justicia

¹⁸ ARISTÓTELES, *EN.*, cit., 1130 b 1.; GAUTHIER y JOLIF, *LEN*, cit., p. 334.

¹⁹ Excluyendo la *amistad*.

²⁰ ARISTÓTELES, *Física*, 194 b 8.

²¹ ARISTÓTELES, *EN.*, cit., 1130 a 32.

²² ARISTÓTELES, *EN.*, cit., 1129 b 29-30, 32; 1130 a 9-11, 11-14.

²³ ARISTÓTELES, *EN.*, cit., 1130 a 23-25; 1130 b 6-16.

legal, y de los bienes particulares de cada una de ellas por relación al bien de la justicia legal –el bien de la comunidad política– presupone también *de alguna manera, genéricamente hablando*, una *relación de igualdad proporcional* entre las diversas virtudes particulares por relación a la virtud general de la justicia y entre los diversos bienes particulares por relación al bien común, resumido de alguna manera en el bien de la comunidad política. Sólo si se preserva la igualdad –en el sentido, insistimos, de la proporción– entre las diversas virtudes y bienes particulares en sus relaciones mutuas en el seno de la comunidad política –sin que haya desajustes entre ellas–, la justicia general o legal podrá alcanzar su bien propio: la felicidad de la comunidad política y de sus componentes²⁴.

El criterio de la igualdad proporcional es, pues, relevante no sólo para distinguir específicamente la virtud particular de la justicia del resto de las virtudes morales particulares –cuyo criterio específico no es ciertamente el de la igualdad, en el sentido de proporción–, sino también, universalmente hablando, para observar cómo todas las virtudes morales participan de alguna manera de esta igualdad, pues todas ellas, aun siendo diversas entre sí, participan de algo común, en la medida en que se inscriben en el seno de la comunidad política, de la virtud general de la justicia y del bien de ésta, ejerciéndolo –en las relaciones con otro– de un modo *proporcionalmente igual*²⁵. De hecho, sólo si se preserva esta igualdad proporcional entre las virtudes que operan en una comunidad política queda, como decimos, garantizado el bien de ésta.

²⁴ ARISTÓTELES, *EN.*, cit., 1129 b 17-19.

²⁵ Aristóteles se limita únicamente a decir (*EN.*, cit., 1130 b 5-10): «como lo desigual y lo contrario a la ley no son lo mismo, sino distintos como lo es la parte del todo (ya que todo lo desigual es contrario a la ley, pero no todo lo contrario a la ley es desigualdad), tampoco lo injusto y la injusticia son lo mismo en ambos sentidos, sino distintos en uno y otro caso, los últimos como partes y los primeros como todos; esta injusticia es, en efecto, parte de la injusticia total, e igualmente esta justicia de la justicia». Por su parte, TOMÁS DE AQUINO, *CEN.*, cit., p. 296, se desentiende un tanto del asunto, parafraseando casi literalmente a Aristóteles: «Pero lo injusto legal y lo desigual no son enteramente lo mismo, sino que se relacionan entre sí como *la parte con el todo*. De tal manera que todo lo injusto desigual es ilegal pero no viceversa, y a su vez todo lo injusto, que excede hacia lo más, es desigual, pero no viceversa, pues hay cierta injusticia ilegal que es tener de menos en un mal. Repite que cada caso injusto es parte de otro y no son enteramente lo mismo. De la misma manera, la injusticia que se dice desigualdad no es enteramente lo mismo que la injusticia legal, sino que se compara a ésta como la parte al todo. De manera semejante, se compara la justicia de igualdad a la justicia legal». Sin embargo, en otro momento de esta misma obra (p. 290) parece matizar algo más su posición, acercándose a la interpretación defendida aquí: «la ilegalidad –dice– según la cual una persona es transgresora de la ley es una desigualdad, en cuanto que un hombre que no se adecua a la regla de la ley contiene universalmente toda injusticia, y es algo común con respecto a toda injusticia».

4. LA JUSTICIA DISTRIBUTIVA Y CORRECTIVA

Pues bien, junto a la justicia general, existe la justicia particular, la cual reviste, como se sabe, dos modos: justicia distributiva y correctiva, con sus dos objetos respectivos: lo justo distributivo y lo justo correctivo. Mientras que la justicia distributiva se aplica a las transacciones públicas (distribución de honores, dinero, cargos públicos o cualquier cosa compartida entre los miembros de una comunidad política), pues, en estas distribuciones, uno puede tener una parte igual o no igual a la de otro, la justicia correctiva –la escolástica la llamará conmutativa–²⁶ regula o corrige las transacciones privadas: éstas pueden ser voluntarias (es el caso de las compraventas, el préstamo de dinero, la fianza, el usufructo, etc., y se llaman así porque el principio de ellas es voluntario), o involuntarias, al menos para quien recibe el perjuicio (es el caso del hurto, robo, homicidio, insulto, etc.)²⁷.

4.1 La justicia distributiva

Aristóteles comienza analizando la justicia distributiva. Y lo hace, a mi juicio, a través de una reflexión común a los dos modos de justicia parcial, que toman como razón formal propia la *igualdad* –en el sentido siempre de proporción. Todo gira en torno a esta noción, pues es la significación de lo justo como igual la que sirve de medida a las otras significaciones de lo justo, y de piedra de toque de todo el análisis de lo justo. El razonamiento es el siguiente²⁸: si el hombre injusto es desigual y lo injusto es desigual, el hombre justo y lo justo serán iguales; ahora bien, es evidente que existe un término medio de lo desigual por más o por menos –lo igual–, y puesto que lo igual es un término medio, lo justo será también un término medio. Pues bien, como lo igual requiere por lo menos dos cosas, el término medio, un más y un menos, y lo justo dos personas, entonces, lo justo no puede sino ser un término medio e igual en relación con *algo* y con *algunos*. Se observa nuevamente la polisemia de lo justo: como término medio, lo es de unos extremos –es decir, de lo más y de lo menos–, como igual lo es de las cosas o términos de la relación, y en tanto que virtud lo es de ciertas personas. Por tanto, en la medida en que aquellos para

²⁶ Sobre la conveniencia del nombre «correctiva» para este tipo de justicia, véase las observaciones de GAUTHIER y JOLIF, *LEN*, cit., pp. 358-9. La conclusión que adoptan finalmente estos autores es la recogida expresamente por Aristóteles, a saber: que, aunque el nombre de correctivo hace referencia a una *rectificación*, lo que pudiera hacer pensar que esta justicia únicamente se da en las relaciones no voluntarias, lo cierto es que Aristóteles mismo la aplica tanto a las relaciones voluntarias como a las no voluntarias, adoptando así un sentido doble: conmutativo y correctivo.

²⁷ ARISTÓTELES, *EN.*, cit., 1130 b 30-1131 a 8.

²⁸ ARISTÓTELES, *EN.*, cit., 1131 a 10-20.

quienes lo justo son dos y las cosas en las que reside lo justo también son dos, lo justo deberá requerir, por lo menos, cuatro términos. Los términos de la relación de justicia se desdoblan cada uno en una nueva relación. Como este desdoblamiento preside también la justicia legal, la justicia en general, y no sólo la justicia distributiva, se asienta así en el marco de una relación de relaciones.

De hecho, la misma igualdad que hay para las cosas la habrá para las personas, pues como se relacionan las cosas lo hacen las personas²⁹. Ahora bien, como en este caso, las cosas no son sino la suma de bienes públicos de una comunidad política determinada, el tipo de igualdad vendrá dado por una participación proporcional en unos bienes que hay que compartir y repartir. El cálculo se hará a partir de las aportaciones respectivas al bien común, en forma de *méritos*³⁰, *de los partícipes de dicha comunidad, y según la valoración que esta misma haga de aquellos. Así, por ejemplo, para los demócratas, el mérito fundamental es la libertad; para los oligarcas, la riqueza o nobleza; para los aristócratas, es la virtud.*³¹ *En función de la aportación respectiva que cada miembro haga de lo considerado meritorio por dicha comunidad –esto es, de la razón de bien común que rija en esa comunidad– se establecerá cuánto de bien común corresponde a cada uno, y, por tanto, lo justo en cada caso: «de lo contrario –dice Aristóteles– vienen las disputas y reclamaciones, cuando o los que son iguales no tienen o reciben partes iguales, o los que no son iguales tienen y reciben partes iguales»*³².

La fórmula adoptada y que expresa la regla conforme a la que se practica lo justo es ésta: *tal parte es a tal otra como el mérito del primer partidario es al mérito del otro*. «Lo justo –concluye Aristóteles– es, pues, una cierta proporción (*analogon ti*), y ésta –explica a continuación– «es una igualdad de razones y requiere, por lo menos, cuatro términos»³³. La proporción (*analogon*) se define pues aquí, especifi-

²⁹ «De otro modo –comenta inteligentemente TOMÁS DE AQUINO, *CEN*, p. 300– no tendrían lo igual para sí».

³⁰ Es preciso incluir junto a la noción de mérito la de «necesidades»; si Aristóteles únicamente se refiere explícitamente a «méritos» es porque está desarrollando una teoría ética y, por tanto, un discurso que presupone cubiertas las necesidades naturales.

³¹ De hecho, cabe establecer un orden entre ellos similar al existente respecto de la amistad (*EE.*, 1138 a 31-33; 1241 b 33-41). En este sentido, señalan GAUTHIER y JOLIF, *LEN*, cit., p. 353: «Para Aristóteles, como para todo aristócrata, el fundamento del mérito es la virtud (ARISTÓTELES, *Pl*, cit., 1278 a 20; 1326 b 15; 9, 1329 a 17; 1310 a 14)»; puede ocurrir, sin embargo, que alguien reclame «un cierto mérito (ARISTÓTELES, *Pl*, cit., 1283 a 14) que, siendo secundario por relación al de la virtud (ARISTÓTELES, *Pl*, cit., 1281 a 4-8), pueda llegar a ser determinante si la constitución lo ha elegido como el bien que entiende promover».

³² ARISTÓTELES, *EN.*, cit., 1131 a 22-24.

³³ ARISTÓTELES, *EN.*, cit., 1131 a 29-32. La proporción discreta –la propia de lo justo– requiere, en efecto, cuatro términos; pero también la proporción continua, en la medida en que se sirve de uno de los términos como si fueran dos, mencionándolo dos

camente, como una igualdad no considerada absoluta o unívocamente –como sería la del número consistente en unidades abstraídas de las cosas³⁴, sino como una igualdad en proporción siempre a los méritos aportados por cada cual y medidos por la razón meritoria de bien común que rige para toda la comunidad política. Aunque esta razón de bien común es relativa a cada comunidad política particular, lo cierto es que esta relación particular entre el bien común y la comunidad política no puede ser considerada absoluta –pues conduciría a un relativismo equivocista por el que el bien no tendría más sentido que el que la comunidad política particular instituyese en cada caso– sino que, por el contrario, la razón de bien común para cada comunidad política lo es siempre por relación a aquella comunidad que naturalmente es la mejor en todas partes³⁵. Lo justo, entonces, en tanto que razón cuantitativa de bien común, establece, por relación a la razón de bien común que rige en cada comunidad y que se resume en la noción de *mérito*, la igualdad o desigualdad entre las diversas razones de bien común ejercidas proporcionalmente por cada miembro o elemento de la comunidad, por lo que el tipo de igualdad de lo justo no es absoluto, sino siempre en proporción a dicha razón de bien común ejercida en cada caso y, de modo eminente, a la razón de bien común ejercida en la comunidad perfecta –que es tal, como veremos, en tanto que razón más comprensiva.

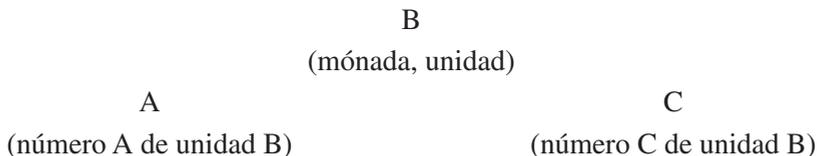
Pues bien, esta argumentación es fundamental para entender la unidad de la filosofía del derecho en Aristóteles, y el sentido que tiene la igualdad proporcional en tanto que piedra angular de ésta. En efecto, lo justo distributivo no podría ser una proporción continua –salvo que el término que diese continuidad a la relación se desdoblase, a su vez, en dos–, pues, si fuera continua la proporción, habría un término

veces: por ejemplo, A es a B como B es a C. El término B, al ponerse dos veces, hace cuatro los términos proporcionales (EN., 1131 b 1-2)

³⁴ El comentario de TOMÁS DE AQUINO, *CEN*, cit., p. 301 es sumamente ilustrativo: «lo justo es según una proporcionalidad, porque ésta no se encuentra sólo en el número de las unidades, que es el número tomado en absoluto y que se llama número gonádico, sino que se encuentra universalmente en todo aquello en donde se encuentre el número. Esto es así porque la proporcionalidad no es sino una igualdad de relación: entre esto y esto otro, y entre aquello y aquello otro se halla la misma igualdad de relación o proporción. Y la proporción no es sino la aptitud de una cantidad respecto de otra. La cantidad tiene razón de medida, la cual se encuentra primero en la unidad numeral, y de ella se deriva a todo género de cantidad, como se ve en la *Metafísica*. Por eso, el número se encuentra en primer lugar en el número de las unidades y de allí se deriva a todo género de cantidad que se mide según la razón de número». GAUTHIER y JOLIF, *LEN*, cit., p. 354, dicen por su parte: «El número gonádico es el número aritmético, formado por adición de unidades abstractas; se opone al número que nombra objetos concretos (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1080 b 30; 1082 a 4-7; 1083 b 16), como, por ejemplo, el número *dos* se opone (...) a *dos burros*».

³⁵ ARISTÓTELES, *EN.*, cit., 1135 a 5; *Política (PI)*, 1284 a 1-3; 1289 a 30; 1323 a 14. La interpretación de P. AUBENQUE («La loi chez Aristote», *Archives de Philosophie du Droit*, t. 25 (1980), p. 154), en consonancia con su interpretación unívoca de la filosofía primera y práctica aristotélica, es distinta.

numéricamente uno que, en tanto que tal, daría una razón absoluta o unívoca a los dos términos restantes de la relación, con independencia del ser mismo relacional de éstos, lo que resultaría absurdo. El esquema, no obstante, sería el siguiente:



Si fuera la proporción continua, tanto los términos A como C –que, de suyo, son relaciones de bien en la medida en que comparan a una persona con un mérito– no serían más que participaciones *extrínsecas* no sólo materialmente –en tanto que bienes comunes–, sino también formalmente –en tanto que razones determinadas de bien común– de una relación material y formal, común a ambas, e identificable con la unidad numéricamente una o sustancia B. La lógica que articularía esta relación entre los términos sería, más que la univocidad –cuyas especies, A y C, serían iguales por relación a un género B, abstraíble formalmente de sus especies–, la analogía de atribución extrínseca –ya señalada, y que tuvo en Maestro Eckhardt a su máximo exponente–, por la que el bien de la comunidad en su conjunto –esto es, tanto del bien de la comunidad política considerada como un todo, como en sus partes o elementos– se identificaría absolutamente con la sustancia B, mientras que los términos A y C sólo participarían de aquél denominativa y extrínsecamente. Esto supondría eliminar el carácter trascendental de la relación de bien común que rige para toda la comunidad política, y, en consecuencia, el ejercicio propio y autónomo de bien común que cada uno de los miembros o elementos de la comunidad ejerce en sus relaciones propias –términos A y C. En este caso, la relación de los miembros de la comunidad con el bien sería meramente extrínseca y por atribución, en la medida en que, al identificarse el bien común con una entidad numéricamente una abstraíble de los diversos elementos de la comunidad y de sus bienes comunes respectivos, estos no serían más que el producto de una imputación extrínseca –arbitraria y voluntaria– de un bien que, de derecho, sólo corresponde a dicha entidad –príncipe, parlamento, asamblea– y, de hecho, puede ser participada por el resto de los miembros o partes de la comunidad. De ser así, lo justo, en tanto que razón cuantitativa del bien, sería igualmente una imputación extrínseca emanada de aquel que tiene la potestad de hacerlo, en tanto que encarna absolutamente el bien común, distribuyéndolo cuantitativamente de un modo más o menos discrecional.

Ahora bien, como nos advierte insistentemente Aristóteles, lo común no puede identificarse con una sustancia, luego lo común a las diversas relaciones de bien no puede adoptar la forma de una unidad

de bien absoluta, sino relativa, en función siempre de la razón concreta y particular de bien requerida en cada caso. Lo justo distributivo, a través de la virtud correspondiente, garantiza precisamente la heterogeneidad del bien, al tomar como criterio de justicia no la igualdad absoluta –abstraída de cada una de estas relaciones particulares de bien–, sino la igualdad en proporción a cada uno de estas relaciones, irreductibles a una relación o razón de bien comprensiva de todas ellas y particularizable en una entidad determinada. De hecho, Aristóteles niega este tipo de identificación cuando señala que «el todo está respecto del todo en la misma relación que cada parte respecto de cada parte», y que por tanto «la proporción de la justicia distributiva no es continua, pues no puede haber un término numéricamente uno³⁶ para una persona y para una cosa»³⁷, sino que toda relación se enmarca, a su vez, en el seno de una relación, aunque sea principal. Establece por el contrario –tal y como vimos más arriba– una igualdad de razones dentro de un término común discontinuo, esto es, dentro de un término común que constituye –él mismo– una relación y, por tanto, una unidad no ciertamente numérica, pero sí una unidad de alguna manera o universalmente hablando, y que es dicha o –mejor– ejercida discontinuamente –esto es, proporcional aunque propiamente– en cada una de las razones que rigen las relaciones particulares de justicia.

Si bien este término común –del cual participan proporcionalmente todas las razones de justicia, incluida la razón general o legal de justicia– no es otro, desde el punto de vista material, que la suma de bienes exteriores y comunes que hay que compartir y repartir de modo proporcionalmente igual en cada ejercicio de justicia –sea general o particular–, desde el punto de vista formal lo es la igualdad proporcional que debe regir en cada acto de justicia, sea general –según una igualdad proporcional universal o de alguna manera– o particular –según una proporción geométrica en el caso de la justicia distributiva o, como veremos, según una proporción aritmética en el caso de la justicia correctiva. Por lo mismo, si consideramos el término común desde el punto de vista del fin, observamos como este no es otro que el ejercicio concreto del criterio formal y material de lo justo atendiendo a las circunstancias del caso concreto y en aras de la felicidad común –sea de la felicidad de la comunidad política considerada como un todo, en el caso de la justicia general o legal, o sea de la felicidad de la comunidad política considerada en sus elementos o partes, en el caso

³⁶ GAUTHIER y JOLIF, LEN, cit., p. 357 aclaran perfectamente el sentido de la expresión numéricamente uno. Ésta «aparece claramente en el texto de *Metafísica*, 999 b 33: «No hay diferencia en que se hable de numéricamente uno o de individuo; lo que, en efecto, llamamos individuo, es lo numéricamente uno, mientras que llamamos universal lo que es dicho de todos los individuos». La identidad numérica es, así, la identidad real de las cosas por oposición a la identidad analógica tal que se realiza, por ejemplo, en el término universal. Por lo mismo, en *Tópicos* I, 7, la unidad numérica es opuesta a la unidad de la especie y del género».

³⁷ ARISTÓTELES, *EN*, cit., 1131 b 14-16.

de la justicia particular. Por último, desde el punto de vista eficiente, el sujeto concreto que realiza proporcionalmente dicho criterio en cada caso será el legislador –si se trata de establecer cuanto de bien común corresponde a la comunidad política considerada como un todo– o el juez –si se trata de establecer cuanto de bien común corresponde a cada una de las partes de la comunidad política. Pues bien, esta relación determinada materialmente por bienes exteriores que hay que compartir y repartir de forma proporcional, atendiendo siempre al fin concreto y particular de la relación de justicia, tal y como lo haría el hombre justo –sea legislador o juez–, constituye no sólo los diversos aspectos que dan unidad a lo justo distributivo, sino a lo justo en general: unidad que es ejercida de modo proporcionalmente igual en cada acto de justicia, sea particular –por relación a lo que pertenece meritoriamente a cada uno, justo distributivo y, como veremos a continuación, justo correctivo– o general –por relación a lo que pertenece a la comunidad política en su conjunto, justo legal.

La diferencia, por tanto, entre la justicia legal y la justicia distributiva está en que, mientras en la justicia legal el bien común es por relación al todo o bien de la comunidad política considerada como un todo, en la justicia distributiva el bien común es por relación a la parte o bien de los elementos de la comunidad política. Lo justo en general –y no sólo lo justo distributivo– se resume, pues, en lo proporcional, y lo injusto, lo que va contra la proporción³⁸. Esto hay que tenerlo muy presente, pues al caracterizar a la justicia distributiva como *proporcional*, no la distingue en nada de la justicia correctiva: si lo justo distributivo, en la medida en que es justo es proporcional, en tanto que es justo distributivo ejerce geoméricamente dicha proporción; por lo mismo, si lo justo correctivo, en la medida en que es justo es proporcional, en tanto que es justo correctivo ejerce aritméticamente la proporción³⁹. La diferencia, pues, entre ambas justicias no está sólo en que, siendo en ambas la igualdad proporcional la razón que las rige, sea *diversa* en cada una, sino que además lo es en diverso *grado*: pues la justicia distributiva es *principal* por relación a la justicia correctiva. Veamos por qué.

4.2 La justicia correctiva

En efecto, el segundo modo de justicia parcial es la justicia correctiva. Esta, en tanto que justicia parcial, tiene en común los rasgos ya definidos de la justicia distributiva, a saber: la igualdad como razón formal propia y la significación de lo justo correctivo como igual y como término medio. Por tanto, en tanto que igual requiere, por lo menos, dos cosas; como término medio, un más y un menos; y como

³⁸ ARISTÓTELES, *EN.*, cit., 1131 b 17-18.

³⁹ ARISTÓTELES, *EN.*, cit., 1132 a 1.

justo, dos personas. Lo justo correctivo, como lo justo distributivo, es, pues, un término medio e igual en relación con *algo* y con *algunos*⁴⁰.

Dicho esto, veamos en lo que difieren. En primer lugar, la justicia correctiva trae, de alguna manera, causa de la justicia distributiva: no es más que un complemento de ésta, siendo la justicia distributiva la principal de las justicias parciales y la razón de ser de aquella⁴¹. ¿Por qué ocurre esto? Porque el fin de la justicia distributiva no es otro que el reparto justo —esto es, igual— de los bienes y cargas públicas, atendiendo a los méritos de los ciudadanos que participan de dicha comunidad, lo que conlleva, dada la naturaleza del bien común a repartir, un tipo de igualdad proporcional a la *cualidad* de los sujetos. Una vez establecido esto en cada momento, adquiere sentido ejercer la segunda, la justicia correctiva, pues ésta toma como punto de partida el objeto de la anterior justicia: su fin no es otro que salvaguardar lo justo de ese reparto —que se presupone siempre— y sólo entra en acción cuando ese reparto se ve injustamente desequilibrado en las relaciones particulares —voluntarias o involuntarias— de los sujetos, considerados ahora no ya en tanto que partes de la comunidad política, sino absoluta e independientemente. Esto último explica, en segundo lugar, que el criterio de igualdad o justicia que permite adecuar esta transacción estrictamente privada no sea ya de tipo geométrico, como en el caso de la justicia distributiva, sino de tipo aritmético⁴². Presuponiendo como punto de partida lo justo en la distribución proporcional de los bienes comunes, se trata, únicamente, de equiparar en las relaciones particulares de los sujetos, la prestación y contraprestación de sus bienes —ya, privados— corrigiendo o rectificando, para ello, con arreglo a un criterio exclusivamente numérico —pues nada hay que repartir, esto ya se ha hecho—, el exceso de uno, sustrayéndoselo, y compensando así la deficiencia del otro.

En este caso, el objeto de la virtud es, pues, un término medio e igual por relación a dos personas, haciendo abstracción de las capacidades o méritos de éstas, y no considerando más que el perjuicio causado. Se trata únicamente de restablecer la igualdad quebrada, volviendo a la situación inicial anterior a la transacción que se da por supuesta y justa, y que no es otra, en definitiva, que el reparto de los bienes comunes utilizando el criterio de la justicia distributiva⁴³. Y

⁴⁰ Leemos en Aristóteles: «El término medio de éstos era lo igual, lo cual decimos que es lo justo, de modo que la justicia correctiva será el término medio entre la pérdida y la ganancia» (EN, 1132 a 17-19).

⁴¹ De ahí que su lógica no difiere en realidad de la primera, pues, aunque aplicada a supuestos distintos, el sentido último no es otro que el de garantizar, corrigiendo, los desequilibrios habidos en el objeto de la justicia distributiva o justo distributivo.

⁴² «En cambio, la justicia de los modos de trato es, sí, una igualdad, y lo injusto una desigualdad, pero no según aquella proporción, sino según la proporción aritmética» (ARISTÓTELES, EN, cit., 1131 b 34-1132 a 1).

⁴³ «Los términos «ganancia» y «pérdida» proceden de los cambios voluntarios, pues a tener más de lo que uno poseía se le llama ganar y a tener menos de lo que tenía

esto no sólo en los tratos voluntarios, sino también cuando uno recibe involuntariamente un daño, pues también aquí hay, según Aristóteles, un hacer y padecer que igualar o corregir, semejante a toda ganancia y pérdida⁴⁴. Corregir es, pues, *rectificar*, y el garante de esto, dice Aristóteles, es el juez, pues acudir a éste «es acudir a la justicia, porque el juez quiere ser como una encarnación de la justicia; se busca al juez como término medio, y en algunas partes se llama a los jueces mediadores en la idea de que si se alcanza de ellos lo intermedio se alcanzará justicia. Por tanto, la justicia es un término medio, puesto que lo es el juez. El juez restablece la igualdad y es como si, de una línea cortada en partes desiguales, quitara a la mayor el trozo en que excede a la mitad y lo añadiera al segmento menor»⁴⁵. Con esto da por terminado el tratado de la justicia parcial o particular.

5. CONCLUSIONES

Dicho esto, Aristóteles resume las conclusiones a propósito de la naturaleza de lo justo e injusto, y de la justicia e injusticia como virtud y vicio de éstos⁴⁶. Recordemos que el propósito último de este análisis era explicitar no sólo la declaración de intenciones con la que comenzaba Aristóteles el tratado sobre la justicia, sino también la definición extraída del lenguaje corriente de las nociones de justicia y justo como los dos modos principales del derecho. En este sentido, el desarrollo de la tópica del lenguaje corriente realizada por Aristóteles nos ha hecho ver, de un lado, la importancia de la *igualdad proporcional* como concepto nuclear de lo jurídico —es lo que define la relación de justicia, es decir, aquello que expresa la esencia de lo jurídico y, por extensión, lo que define toda relación trascendental, que alcanza su carácter eminente en la relación de la materia con la forma en el seno de la sustancia física individual—, y de otro, una serie de conclusiones que, tomando como medida esta igualdad, resumen estructuralmente

en un principio, perder, y en todo aquello en que la ley da libertad de acción; y cuando no se tiene ni más ni menos, sino lo mismo que tenían, se dice que tiene lo suyo y que ni pierde ni gana» (ARISTÓTELES, *EN.*, cit., 1132 b 10-15).

⁴⁴ «(...) y así, cuando uno recibe un golpe y otro lo da, o uno mata y otro muere, el sufrimiento y la acción se reparten desigualmente, pero el juez procura igualarnos con el castigo quitando del lado de la ganancia, pues en tales casos se usa en general el término «ganancia» aunque no es adecuado a algunos, por ejemplo, refiriéndose al que ha dado un golpe, y el de «pérdida» refiriéndose a la víctima; en todo caso, cuando esta clase de daño se mide, decimos que uno sale ganando y otro sale perdiendo» (ARISTÓTELES, *EN.*, cit., 1132 a 7-14). Como añade GAUTHIER y JOLIF, *LEN*, cit., pp. 362-3: «sólo si se admite la extensión que propone para los sentidos de las palabras *pérdida* y *ganancia*, cabe formular la definición de la justicia correctiva (ARISTÓTELES, *EN.*, cit., 1132 a 18)».

⁴⁵ ARISTÓTELES, *EN.*, cit., 1132 a 20-27.

⁴⁶ ARISTÓTELES, *EN.*, cit., 1133 b 30-1134 a 16.

el contenido de la justicia y de lo justo en general. Así, se ha precisado cómo el derecho es una noción homónima o plurívoca, en la que se pueden distinguir dos significaciones principales: una, como justicia, en tanto que hábito; otra, como justo, en tanto que objeto. El derecho, en tanto que justo, es así *objeto* de la virtud moral de la justicia. Ésta, por su parte, al ser una virtud moral entre otras, tiene por objeto un bien; luego lo justo no puede ser sino el bien particular de la justicia en tanto que virtud moral. La razón particular de bien de lo justo – legal o particular– no es otra que la igualdad, en el sentido de la proporción. La igualdad proporcional considerada universalmente informa al bien como justo en tanto que objeto de la justicia general o legal –es lo justo legal–, mientras que lo informa específicamente en tanto que objeto de la justicia particular, sea distributiva o correctiva, como justo particular. A su vez, como lo justo y la justicia particulares son partes de lo justo y de la justicia general o legal, serán, por relación a éstos últimos, justo y justicia legal particular, en la medida en que son *legales* por relación a lo justo y justicia general o legal, mientras que éstos serán, por relación a aquéllos, justo y justicia legal *por sí* o, simplemente, justo y justicia legal sin más. En ambos casos, sin embargo, lo justo, siendo objeto de la justicia, es *acto* de justicia, en la medida en que el objeto particulariza el hábito⁴⁷. Pues bien, en tanto que acto,

⁴⁷ En efecto, lo justo, en tanto que acto, es *medio entre cometer injusticia y padecerla* (Aristóteles, EN., cit., 1133 b 31-32), la justicia es un hábito medio, una mediedad: «La justicia es, a su vez, una suerte de *mediedad*, no de la misma manera que las otras virtudes, sino porque es propia del medio, mientras que la injusticia lo es de los extremos» (ARISTÓTELES, EN., cit., 1133 b 32). La justicia, sin embargo, no es medio como el resto de las virtudes morales, que son medios entre dos vicios: por ejemplo, la liberalidad es el medio entre la avaricia y la prodigalidad. La justicia, por el contrario, se define por el medio mismo; pues, lo que no es medio es injusticia, sea por más o por menos. Pero, como cometer injusticia es tener más de lo debido y padecerla es tener menos, lo justo no puede dejar de asentarse en el seno de una relación entre personas y/o cosas y de guardar relación con los bienes y males debidos, definiéndose por la *igualdad proporcional* –sea de algún modo universal, geométrico o aritmético–, luego la igualdad permite dar razón de lo justo en tanto que *causa material*, en la medida en que la materia de lo justo es lo más y lo menos a igualar en el seno de una relación entre personas y/o cosas. Por otra parte, lo justo, siendo acto de justicia, es aquello que practica el hombre justo, el cual, como *causa eficiente* de lo justo, no es otro que aquél capaz de realizar, mediante una elección deliberada –pues la virtud moral es hábito selectivo (ARISTÓTELES, EN., cit., 1107 a 1-2)–, lo justo, distribuyendo entre él mismo y otro –o entre dos– no de manera que de lo bueno –lo deseable– él reciba más y el prójimo menos, y de lo malo a la inversa, sino proporcionalmente lo mismo, e igualmente si distribuye entre otros dos. Como vemos, el criterio formal que permite hacer recta la intención es la igualdad –que es lo que define formalmente lo justo en cada caso–, y ello mediante una elección deliberada, para cuyo sentido preciso se requiere de un análisis psicológico de la acción –tal y como lleva a cabo Aristóteles en el libro III de la *Ética a Nicómaco*– guiado por la virtud de la prudencia. Además, como el bien es el objeto de la voluntad, y ésta el asiento de toda virtud moral –luego también de la justicia en tanto que virtud moral–, lo justo, siendo acto de justicia, es querido por la voluntad en tanto que bueno, y en tanto que tal tiene razón de fin, no absolutamente, sino de algún modo, pues es preciso encontrar, dentro de las cosas absolutamente buenas, el bien justo o debido en cada caso:

se distingue de la justicia, pues ésta es, por relación al acto, potencia, aunque en sí sea la forma que resume la sustancia de lo justo y que se expresa legalmente. Esto permite observar como una reflexión completa de lo jurídico tomado no sólo como disposición o hábito, sino también como objeto, distingue las dos causas principales del ser-justo o derecho: como *forma* y como *fin*.

En esta delimitación de lo justo y de la justicia, falta por ver el papel de la ley. Ésta únicamente se ha considerado hasta ahora como una virtud específica, la virtud legal de la justicia que tiene por objeto lo justo general, pero no *en sí*. Para determinar lo que es en sí la ley, sería preciso hacer referencia a la lógica –virtud propia de la razón–, pues ambas son virtudes de razón que tienen un carácter instrumental⁴⁸, lo que permite, en el caso de la ley, vincular adecuadamente la justicia como virtud a lo justo como acto de ésta. En este sentido, la ley es cierta razón expresa del derecho en tanto que justo; pues, al formular aquello en virtud de lo cual se relacionan justamente las personas y/o cosas, expresa la igualdad, siendo también ésta la que da razón de lo justo en tanto que *causa formal expresa* o ley. Pues bien, de todos estos rasgos se puede concluir que el objeto de la justicia es lo justo, el cual, por relación a ésta, es acto y, en ese sentido, *medio* entre lo más y lo menos definido por lo *igual*; y es realizado intencionalmente por aquél que, en tanto que tal, es *hombre justo* y, en tanto que lo realiza de tal modo, bueno, pues lo justo es el *bien* según la razón de igualdad, expresado en la *ley* como obra política. La igualdad –en su sentido proporcional– parece ser así la matriz común que articula todo el discurso de las principales nociones jurídicas.

En efecto, si nos fijamos detenidamente en estas conclusiones, observamos esta gran distinción: de un lado, encontramos los diversos aspectos materiales de una relación que podemos llamar *justa*; de otro, el criterio formal en virtud del cual se relacionan de manera justa

bien, en todo caso, informado por la igualdad, en la medida en que ésta da razón de lo bueno como justo. Lo justo, pues, en tanto que bien, es el bien de la justicia, el cual, a diferencia de las otras virtudes morales, recae sobre cosas que guardan relación con otro: no sobre el mismo sujeto, sino sobre la relación entre personas y/o cosas, por lo que el bien de lo justo es un *bien común*. Por otra parte, como la igualdad es aquello en virtud de lo cual se relacionan justamente las personas y/o cosas, lo igual da razón también de lo justo en tanto que *causa final*.

⁴⁸ Es el caso, por ejemplo, de la cita en la que Aristóteles dice: «Por eso no permitimos que nos mande un ser humano, sino la razón (*lógon*), porque el hombre hace eso en su propio interés, y se convierte en tirano» (*EN.*, 1134 a 35-1134 b 1). La mayor parte de los comentaristas –TRICOT, BURNET, J. (*The Ethics of Aristotle*, ed. J. BURNET, Londres, 1900, p. 232), JOACHIM, H. H., (*The Nicomachean Ethics, a commentary by the late H. H. J., D. A. Rees*, Oxford, 1951, p. 154)– prefieren la expresión *nómon* (ley) en lugar de *lógon* (razón). Véase, por ejemplo: TRICOT, J., *Éthique a Nicomaque, Introduction, notes et index par J. Tricot, Vrin, Paris*, 1967, p. 249, no. 4. También: ARISTÓTELES, *PI*, cit., 1287 a 31-32.

Como señala de modo excelente TOMÁS DE AQUINO en el *Proemio al Comentario a los «Analíticos Posteriores» de Aristóteles* (traducción de Ana Mallea y Marta Daneri-Rebok, EUNSA, Pamplona, 2002, p. 29.

estos diversos aspectos materiales de la misma. La justicia, así, es una virtud que, en tanto que virtud, es común al resto de virtudes: una disposición ordenada que tiene por objeto un bien particular. El bien de esta relación particular de justicia es lo justo, que se define genéricamente por la igualdad; en este sentido, la relación igual es justa, la desigual es injusta y la igualdad es el criterio que permite relacionar justamente la relación material de personas y/o cosas. Por otra parte, siendo la ley la razón expresa de lo justo, y siendo éste lo igual de una relación, la ley será la expresión de una igualdad, y por tanto ésta su fundamento. Todo gira, pues, en torno a una noción, la igualdad, que define una relación material como justa: en el caso de lo justo porque lo define, en el caso de la relación material que subyace porque la informa, a la virtud de la justicia porque la ordena rectamente a lo justo, y a la ley porque la fundamenta. La igualdad presupone así una relación material dotándola de un criterio de justicia. Ese criterio hace de la relación material una relación justa⁴⁹.

⁴⁹ Ahora bien, a pesar de que esta relación material subyacente a la relación de justicia es análoga o muy próxima a la relación de amistad, lo que hace que «la justicia y la amistad sean lo mismo o casi lo mismo» (ARISTÓTELES, *EE.*, cit., 1234 b 31-32) –pues, en ambos casos, se trata de una relación exterior o de comunidad (ARISTÓTELES, *EE.*, cit., 1241 b 19) cuyo bien, por tanto, no puede ser sino común, distinguiéndose de otras relaciones cuyo bien es privativo de una sola de las partes– (ARISTÓTELES, *EE.*, cit., 1241 b 17-23), lo cierto es que la comunidad, en un caso y en otro, es diversa: así, en el caso de la amistad se trata de una comunidad *interpersonal* cuyo bien es el de los amigos, mientras que en la justicia se trata de una comunidad *institucional* cuyo bien es el de los ciudadanos. El criterio, sin embargo, que garantiza la finalidad de ambas comunidades –el bien de los amigos o el de los ciudadanos– es el mismo: *la igualdad* considerada recíprocamente. Ésta, en efecto, mantiene unida la comunidad y permite el ejercicio del bien en cada caso. Pero, como el bien, en un caso como en otro, es diverso y graduable; pues, si es cierto que el bien de la amistad unas veces es la virtud, otras el placer y otras la utilidad, luego la igualdad será en proporción a la virtud si rige una comunidad interpersonal basada en la virtud, en proporción al placer si rige una comunidad interpersonal sustentada en el placer, o en proporción a la utilidad si es en razón de esto, pero siempre por relación al primero de ellos; en el caso de la justicia, siendo el bien también diverso en función de la comunidad política de hecho instituida, la igualdad será también diversa: sea, por ejemplo, en proporción al bien de una comunidad política aristocrática, monárquica o democrática, pero igualmente por relación al primero de ellos (ARISTÓTELES, *EE.*, cit., 1241 b 34-41). La diferencia, no obstante, entre la amistad y la justicia no es sólo por razón de la materia –en la medida en que una se da en una comunidad interpersonal y la otra institucional–, sino también por razón de la forma: pues mientras que en la amistad la igualdad se presupone (ARISTÓTELES, *EE.*, cit., 1238 b 15-16, 16-25; 1239 a 1-7) –pues los amigos viven voluntariamente juntos, requieren tiempo y trato y son como uno mismo (ARISTÓTELES, *EN.*, cit., 1170 b 6)–, en el caso de la justicia, la igualdad, al estar mediada por una cierta distancia, más que presuponerse, es un objetivo a alcanzar (ARISTÓTELES, *EE.*, cit., 1238 b 15-16, 18-25; ARISTÓTELES, *EN.*, cit., 1158 b 28-31). De ahí que, aunque Aristóteles señala que «cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia» (ARISTÓTELES, *EN.*, cit., 1155 a 26-28) pues los amigos son inmediatamente iguales sin necesidad de ninguna mediación institucional (ARISTÓTELES, *EE.*, cit., 1235 a 2-4), lo cierto es que la justicia, al llevar la amistad al ámbito de las instituciones, garantiza un bien mayor o más comprensivo

La igualdad proporcional es, pues, la esencia de lo justo: aquello que permite definir lo justo como una relación de justicia. De ahí que tanto la relación como los términos materiales que la componen son justos porque son iguales, es decir, porque participan de una relación de igualdad definida universal o específicamente por la proporción. De hecho, no cabría dotar de una entidad particular a lo justo distinta de la relación material que le sirve de asiento ni del criterio formal de igualdad que organiza dicha relación material precisamente como justa. Ambos aspectos están entrelazados —embebidos uno en el otro—, tanto la relación material y sus términos como el criterio formal de igualdad que los organiza en una relación justa son así partes inescindibles del ser-justo, irreductibles a su sola consideración material o formal. La identificación de lo justo con su sola consideración material haría de éste una mera relación de hechos sociales dispersos; la identificación con su sola consideración formal haría de éste una igualdad que, paradójicamente, no iguala nada, siempre idéntica a sí misma; la identificación de lo justo con la ley, esto es, con la sola expresión de un criterio formal, haría de lo justo la sola expresión de nada. La igualdad proporcional permite así dar unidad al derecho según una razón analógica, una de alguna manera, en tanto que razón de lo justo, de la justicia y de la ley.

Fecha de recepción: 31/03/2012. Fecha de aceptación: 20/12/2012.

que el de la amistad (ARISTÓTELES, *EE.*, ARISTÓTELES, cit., 1241 b 14-15). De ahí que la justicia legal sea la virtud ejemplar en el ámbito moral.