

LA TEORÍA ARISTOTÉLICA DE LA JUSTICIA

Enrique Serrano*

Pues así como el ser humano, cuando alcanza su perfección es el mejor de los animales, así también, fuera de la ley y la justicia es el peor de todos.

Aristóteles.

En la discusión actual en torno al problema de la justicia se ha marginado la propuesta de Aristóteles. Ello se explica por diversas razones; quizá, la principal consiste en haber considerado que las diferencias entre la situación imperante en las sociedades modernas y el contexto social en el que surge dicha propuesta son tan grandes que impiden utilizarla en nuestros días¹. Sin duda existen diversos aspectos de la posición aristotélica que no pueden aplicarse actualmente; sin embargo, en su teoría encontramos un análisis que puede servir como punto de partida de nuestras reflexiones. El objetivo de este trabajo consiste en demostrar que tomar en cuenta esta teoría puede servir para superar un gran número de confusiones y malentendidos que han predominado en la polémica sobre la determinación del concepto de justicia.

En oposición a Platón, Aristóteles comienza por advertir, al igual que lo había hecho en su análisis del concepto de *Bien*, que la noción de justicia se utiliza con diversos significados². Su estrategia para deter-

* Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.

¹ Cabe señalar que Aristóteles nunca ofreció una exposición sistemática de esta virtud fundamental del orden civil. El libro V de la *Ética Nicomáquea* –en adelante EN– donde se aborda con mayor amplitud el tema de la justicia, es una de las partes menos estructuradas y, por tanto, más difíciles de éste tratado. Se trata, además de un texto que requiere ser complementado con diversos pasajes de la *Política*, la *Retórica*, así como de sus otros tratados de ética.

² Para Aristóteles es indispensable partir del lenguaje cotidiano y sus ambigüedades: “(...) hay que denominar los objetos con el mismo vocabulario que la mayoría, pero en cuanto a qué clase de objetos son tales, ya no hay que atender a la mayoría.” Esto recuerda lo que planteó Austin en el siglo xx respecto a que el lenguaje cotidiano debe tener siempre la primera palabra, aunque no siempre la última.

minar estos significados consiste en establecer los distintos usos del adjetivo injusto. De esta manera, advierte que llamamos injusto tanto al transgresor de la ley (*paranomos*), como al codicioso (*pleonektês*), esto es, aquél que atenta contra la igualdad, al exigir más de los bienes y menos de los males que le corresponden. Esta vía negativa permite definir dos sentidos centrales del término justicia. En un primer sentido, justicia es, en cierto modo, lo legal y, en un segundo sentido, es el respeto a la igualdad o, para ser más precisos, aquello que impide la generación de desigualdades no justificadas. Al primer sentido se lo ha denominado **justicia universal** o **general** (*iustitia legalis sive universalis – sive generalis*), al segundo **justicia particular** (*iustitia particularis*).

Ambos tipos de justicia implican dos aspectos estrechamente ligados: Un aspecto objetivo (*dikaion*), que remite a procedimientos e instituciones, y un aspecto subjetivo (*dikaiosynê*), el cual se refiere a un modo de ser (*hexis*), caracterizado por un comportamiento consciente de respeto a las normas inherentes a los procedimientos e instituciones. Este segundo aspecto implica que las dos modalidades de justicia son ejemplares del género de la virtud (*aretê*), que comparten la diferencia específica de tener como objeto la relación con los otros, esto es, “la justicia es la única de las virtudes que parece referirse al bien ajeno, porque afecta a los otros; hace lo que conviene a otro sea gobernante o compañero” (EN 1130a 5). La justicia es la virtud social por excelencia. Aquello que distingue a dichos tipos de justicia consiste en que, mientras la justicia universal trata del conjunto de las relaciones sociales, es decir, del bien común; la justicia particular se enfoca a las relaciones de intercambio entre individuos dentro de la comunidad. Aristóteles afirma que la justicia universal representa la suma de las virtudes en las relaciones sociales; en cambio, la justicia particular es una parte del total de las virtudes, que tiene como objeto la distribución e intercambio de bienes, así como la violación de las normas que presiden dichas actividades.

De suerte que es evidente que, al lado de la injusticia total, hay una parcial sinónima de ella, pues su definición está dentro del mismo género; ambas pues tienen la fuerza de ser definitivas con relación al prójimo, pero una tiene por objeto el honor o el dinero o la seguridad o algo que incluya todo esto (si tuviéramos un solo nombre para designarlo), y tiene por móvil el placer que procede de la ganancia, mientras que la otra se refiere a todo cuanto interesa al ser humano virtuoso (EN 1130a-1130b).

En la *Retórica* se introduce una distinción que, aunque próxima a ésta, implica una diferencia importante:

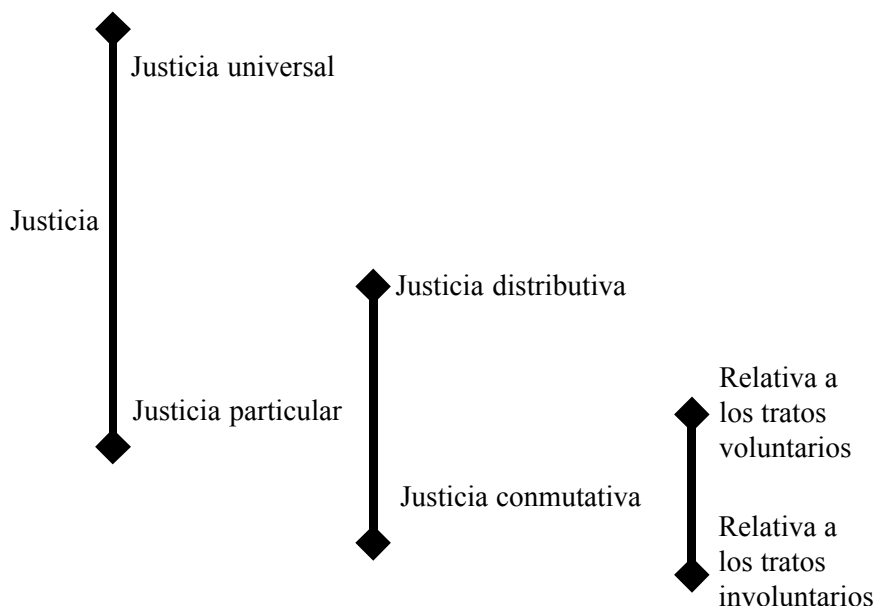
Lo que se debe hacer y no hacer se define, en efecto, en relación a la comunidad o en relación a uno de sus miembros. Y, por eso, respecto de los delitos y los actos justos, son dos los modos como cabe cometer injusticia o bien hacer acciones justas, según (se refiera), efectivamente, a uno sólo y determinado 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 (Retórica 1373b 19).

Si en la *Ética Nicomáquea* la justicia particular se caracteriza por ser un subconjunto de la justicia universal que se refiere a un tipo peculiar de actividades, en la *Retórica* la diferencia se define a partir de si la relación es con un individuo o con la comunidad en conjunto. Esta disonancia indica que el criterio de distinción entre justicia universal y justicia particular debe ser examinado con más detalle. Lo que queda claro, por el momento, es que no se trata de dos especies distintas de justicia, sino que la justicia particular, en cualquier caso, presupone la justicia universal. En una primera aproximación, podemos asumir que la distinción implica dos maneras de aplicar el concepto de justicia: El primero en un sentido amplio o general y el segundo, en un sentido especial o restringido.

Posteriormente, Aristóteles distingue, a su vez, dos tipos de justicia particular: La justicia distributiva (*nemêtikon dikaion*), y aquella que desde Tomás de Aquino se denomina justicia conmutativa (*diorthôtikon* o, también, *epanorthôtikon*). La primera, como su nombre lo indica, tiene que ver con la distribución de los bienes sociales, incluidos la distribución de los cargos públicos y los honores. Dentro de la justicia conmutativa, también llamada por otros correctiva, diferencia entre aquella que implica actos voluntarios por parte de todos los participantes y aquella que implica un acto involuntario por una de las partes, esto es, aquella que implica un daño, así como la presencia de un juez. Una manera de comprender esta última diferencia es relacionándola con la actual distinción entre derecho civil y derecho penal.

La estrategia reconstructiva que se seguirá en este trabajo será abordar, en primer lugar, todo lo referente a la justicia universal, para después abordar el tema de la justicia particular y sus divisiones. Esta

estrategia se basa en que, como hemos dicho, la justicia particular es un subconjunto de la justicia universal. Ello implica, por otra parte, que, a pesar de que se tomará como guía el libro V de la EN, no se seguirá el orden que encontramos en él.



1. Justicia universal o justicia en un sentido general

En relación con el tema de la justicia universal, ante todo es menester advertir que Aristóteles reflexiona desde un contexto social en donde no existe un amplio desarrollo del proceso de diferenciación funcional de la sociedad, como sucede en la modernidad. Por ello, cuando él habla de las leyes (*nomoi*) se refiere a todas las normas que regulan las relaciones sociales, es decir, no sólo habla del sistema jurídico, sino también de las costumbres en general. Precisamente, utiliza la noción de justicia universal porque “las leyes hablan de todas las cosas y tratan de realizar lo que conviene a todos (...)” (EN 1129b 14). Sin embargo, en la Grecia clásica ya se establece una diferenciación entre las costumbres en general y aquellas leyes escritas que conforman lo que

Aristóteles llama la justicia política. Esta diferenciación corresponde a la distinción entre *oikos* y *polis*. En el mito de Prometeo y Epimeteo, que narra Platón en el *Protágoras*, se plantea que si bien los hombres son espontáneamente sociales, sólo se convierten en seres políticos cuando tienen la capacidad de reunirse para definir conscientemente aquellas leyes que definen sus fines e identidad común, es decir, cuando adquieren el sentido de la justicia y del pudor (el sentido moral en general). De acuerdo con Aristóteles, los seres humanos son por naturaleza animales políticos potencialmente. Esta potencialidad política se actualiza cuando constituyen, mediante la actividad conjunta, la *polis*. La justicia universal, por tanto, se refiere fundamentalmente al conjunto de leyes que representan los muros espirituales de la *polis* y en las que se condensa el bien común.

Aristóteles parte del supuesto de que la legalidad implica la justicia, pues las leyes introducen un orden (*kosmos*) que hace posible no sólo la convivencia, sino también la aspiración de alcanzar una vida buena. Aunque el conjunto de normas imperantes en una sociedad concreta no cumplan plenamente con las exigencias de la justicia, su mera eficacia ya implica un mayor grado de justicia en comparación con aquellas sociedades en donde no existe una legalidad definida o donde ésta no se respeta. Para Aristóteles el concepto de legalidad presupone no sólo una regularidad en las conductas, sino también una referencia a la justicia. Porque la ley (en su sentido normativo) contiene el mandato de vivir conforme a la virtud y la prohibición de comportarse de manera viciosa. Como dirá más tarde San Agustín la diferencia entre las leyes y las órdenes dadas por un ladrón (o por un tirano) es que en las primeras existe una demanda de justicia, de la que emana su autoridad.

En tanto las leyes representan el principal medio para formar a los individuos como miembros de la sociedad en general y como ciudadanos en particular, todos deben obedecerlas. De acuerdo con Aristóteles el mejor gobierno es el gobierno de las leyes; pues, la única otra alternativa a este último sería el gobierno de un ser infinitamente sabio, capaz de controlar plenamente sus pasiones, lo que, como el propio Platón reconoció, no es una alternativa real o viable en el mundo humano.

(...) no es más justo gobernar que ser gobernado, y al hacerlo por turno es justo. Esto es ya una ley, pues el orden es una ley. Por consiguiente, es preferible que mande la ley antes que uno cualquiera de los ciudada-

nos, y por esa misma razón, aún si es mejor que gobiernen varios, éstos deben ser establecidos como guardianes y servidores de las leyes. Pues es necesario que existan algunos magistrados, pero no es justo, se dice, que tenga el poder uno solo, al menos cuando todos son iguales (...) Así pues, el que defiende el gobierno de la ley, parece defender el gobierno de la divinidad y de la inteligencia; en cambio, el que defiende el gobierno de un hombre añade también un elemento animal; pues tal es el impulso afectivo, y la pasión pervierte a los gobernantes y a los hombres mejores. La ley es, por tanto, razón sin deseo. (Política 1287a)

Desde esta perspectiva Aristóteles concuerda con la tradición democrática presente en la cultura de la Grecia clásica. Recordemos aquella consigna anónima en la que se afirma: *Si quieres hacer de tu hijo un buen ser humano, hazlo miembro de una ciudad (polis) de buenas leyes*. O bien, el *Discurso fúnebre de Pericles*, en donde se sostiene que la dignidad del ser humano se encuentra en obedecer a la ley, y no al arbitrio de un superior (“...prestamos obediencia a quienes se suceden en el gobierno y a las leyes, y principalmente a las que están establecidas para ayudar a los que sufren injusticias y a las que, aún sin estar escritas, acarrear a quien las infringe una vergüenza por todos reconocida”).³

Pero la identificación entre justicia y legalidad encierra un gran problema, porque la experiencia indica que, aunque es preferible la presencia de la legalidad a su ausencia, no todas las leyes y normas se adecuan a la justicia. Como dirán los representantes del positivismo jurídico moderno, una ley injusta (o una norma social) no deja de ser ley (o norma). Tanto por su propio estudio de las diversas constituciones, como por el conocimiento de la tesis de los sofistas respecto a que la normatividad (*nomos*) es un artificio que no puede identificarse con el orden natural (*physis*), Aristóteles es consciente que la fórmula que establece la igualdad entre justicia y legalidad requiere de una justificación. Cabe advertir el límite que él mismo introduce cuando establece el nexo entre justicia y legalidad: “(...) todo lo legal es, **en cierto modo**, justo (...)”. Predicar la justicia de la legalidad es un presupuesto que requiere de la labor de fundamentación filosófica.

Aristóteles advierte una conexión entre legalidad y justicia en el nivel conceptual, esto es, que la noción de legalidad implica de manera

³ Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Madrid, Gredos, 2000, libro II, p. 341.

implícita una referencia a la justicia. Por ejemplo, ningún legislador puede afirmar, sin caer en una contradicción, que la ley que establece es injusta, pues ello sería afirmar que los ciudadanos deben someterse, no a la ley, sino a su arbitrio. Dicho de otra manera, se negaría el sentido normativo del orden civil y de la legalidad que lo conforma. Pero entre el vínculo conceptual que une legalidad con justicia y el nivel empírico existe un abismo (no toda ley vigente es justa). Ello exige establecer un criterio racional que permita juzgar críticamente la validez (el carácter justo) de las distintas leyes y normas empíricas. En este punto se introduce la conocida distinción entre justicia natural y justicia legal. “La justicia política, puede ser natural y legal; natural, la que tiene en todas partes la misma fuerza y no está sujeta al parecer humano; legal, la que considera las acciones indiferentes, pero que cesan de serlo una vez establecida (...)” (EN 1134b 20). Incluso en la *Retórica* se apela al pasaje de la tragedia *Antígona* de Sófocles en el que se afirma: “No pensaba que tus proclamas tuvieran el poder como para que un mortal pudiera transgredir las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses. Éstas no son de hoy, ni de ayer, sino de siempre y nadie sabe de donde surgieron” (45-456). Más adelante Aristóteles agrega:

(Ley) particular es la que ha sido definida por cada pueblo en relación consigo mismo, y ésta es unas veces no escrita y otras veces escrita. Común, en cambio, es la (ley) conforme a la naturaleza, porque existe ciertamente algo –que todos adivinan– comúnmente (considerado como) justo o injusto por naturaleza, aunque no exista comunidad ni haya acuerdo entre los hombres, tal como por ejemplo, lo muestra la Antígona de Sófocles, cuando dice que es de justicia, aunque esté prohibido, enterrar a Polinices, porque ello es justo por naturaleza (Retórica 1373b 3).⁴

Esto ha dado pie a que un gran número de intérpretes asimile la posición de Aristóteles a las posturas del tradicional iusnaturalismo, en un lugar cercano a Platón. Es cierto que Aristóteles asume, al igual que Platón, la existencia de un orden natural (*kosmos*) que tiene como propiedad central la justicia (el equilibrio que mantiene ese orden). Sin

⁴ Aristóteles cita otros textos: “Y como dice Empédocles acerca de no matar lo que tiene vida, dado que ello no es para unos justo y para otros injusto, sino que es la ley para todos y se extiende largamente por el amplio éter y la incommensurable tierra. Y como también lo dice Alcídamente en su *Meseníaco*: libres dejó Dios a todos, a nadie hizo esclavo la naturaleza”.

embargo, en contraste con Platón, Aristóteles afirma que la ciencia política y la ética no son ciencias (*episteme* –ver: EN libro I, cap. 3), lo cual implica que del conocimiento teórico del orden natural no se puede deducir las leyes que deben regir en la *polis*⁵. Por otra parte, una vez que rechaza la tesis de aquellos sofistas que quieren reducir toda justicia a una convención o artificio social, Aristóteles admite que la propia justicia natural entre los seres humanos es variable, “quizá entre los dioses no lo sea de ninguna manera”, “entre los seres humanos hay una justicia natural y sin embargo, toda justicia es variable, aunque hay una justicia natural y otra no natural. Ahora, de las cosas que pueden ser de otra manera, está claro cuál es natural y cuál no es natural, sino legal o convencional, aunque ambas sean igualmente mutables” (EN 1134b 30).

Recordemos que para Aristóteles el mundo humano, situado en la región sublunar, aunque forma parte de un universo perfecto, se caracteriza en sí mismo por una supuesta imperfección ontológica, que se manifiesta en su contingencia. Detrás de esta peculiar cosmovisión se encuentra un problema fundamental que recorre toda la filosofía aristotélica, el cual también ocupa un lugar central en los últimos diálogos platónicos, a saber: La tensión entre la búsqueda de la unidad del Ser y el reconocimiento de la pluralidad empírica. Además, en el caso de Aristóteles dicha cuestión se encuentra entrelazada con un interés práctico. Su objetivo no sólo es definir una *polis* ideal, sino, desarrollar el arte de la política, para lo cual se requiere reconocer la pluralidad propia del mundo humano.

No sólo, en efecto, se debe considerar el mejor régimen, sino también el posible, e igualmente el que es más fácil y el más accesible a todas las ciudades. Actualmente, en cambio, unos buscan sólo el más elevado y que requiere muchos recursos, y otros, que hablan con preferencia de una forma común, suprimen los regímenes existentes y alaban el de Laconia o algún otro. Pero es necesario introducir una organización política tal que los ciudadanos, partiendo de los regímenes existentes, sean fácilmente persuadidos y puedan adoptarla en la idea de que no es tarea menos reformar un régimen que organizarlo desde el principio, como tampoco es menos desaprender que aprender desde el principio. Por eso, además de lo dicho, el político debe ser capaz de ayudar a los regímenes existentes

⁵ Esto implica, además, desactivar la crítica central del positivismo al iusnaturalismo tradicional respecto a la confusión entre ser y deber ser.

(...) Pero esto es imposible si se desconoce cuántas formas de régimen hay (Política 1288b-1289 a).

Ello nos indica que vale la pena examinar con más detenimiento la complejidad que encierra la teoría aristotélica de la justicia, poniendo entre paréntesis la posterior distinción entre positivismo jurídico e iusnaturalismo. Hemos dicho que Aristóteles reconoce ya una diferenciación entre las costumbres y las leyes que conforman la justicia política (el germen de lo que hoy entendemos por Derecho). En un principio afirma que las costumbres y en general las leyes no escritas son superiores, porque ellas trascienden las intenciones y decisiones de los individuos particulares, en la medida que emanan espontáneamente de la dinámica social. La vigencia de estas leyes no escritas presupone un amplio grado de aceptación, lo que representa una cierta garantía de su justicia, aunque, como veremos más adelante, no una certeza de ello⁶. En cambio, la vigencia de las leyes estatuidas por el poder político depende, en primer lugar, de la capacidad coercitiva de este último. La vigencia de la legalidad política, en tanto elemento artificial, no presupone ninguna garantía de justicia.

Frente a este hecho, Aristóteles sostiene que debe existir una correspondencia o adecuación entre la leyes estatuidas por el poder político y las costumbres, pues sólo de esa manera puede darse una armonía entre la sociedad y su orden civil, entre *oikos* y *polis*. En una sociedad democrática se requiere instituir leyes democráticas, así como en una sociedad aristocrática deben establecerse leyes aristocráticas. Esta afirmación encierra la tesis, ampliamente reconocida a lo largo de la historia del pensamiento político y jurídico, respecto a que la eficacia de la legalidad política se encuentra más en la aceptación de los ciudadanos, que en la coacción y que dicho consenso se alcanza cuando existe una cierta correspondencia entre las costumbres y la leyes jurídicas. Pero aunque esta correspondencia entre costumbres y legalidad política tiene una importancia técnica fundamental no resuelve el problema de la justicia. En tanto las costumbres son contingentes y, por tanto, variables en los distintos contextos sociales, podemos encontrar costumbres

⁶ “Además, las leyes fundadas en las costumbres tienen mayor autoridad y conciernen a asuntos más importantes que las escritas, de modo que aun si un hombre es un gobernante más seguro que las leyes escritas, no lo es más que las consuetudinarias.” EN 1287b 11.

injustas que propicien una normatividad política igualmente injusta. En una comunidad de fanáticos religiosos, por ejemplo, puede darse un amplio consenso en torno a normas dominadas por esa visión del mundo intolerante. Es decir, el simple consenso empírico no ofrece una certeza de la validez racional de las reglas.

Si en un principio se afirmó la superioridad de las costumbres, ahora desde la perspectiva de la contingencia social, resulta que las leyes políticas pueden adquirir una mayor jerarquía en la medida que son estatuidas en condiciones de libertad. La *polis* aparece como el espacio social que potencialmente puede convertirse en el ámbito por excelencia de la justicia, en tanto se respete la libertad de sus miembros. Dicho de otra manera, aunque las leyes que configuran la justicia política son las que pueden ser más fácilmente injustas, por ser un artificio que depende de la voluntad humana; también, bajo condiciones de igual libertad, pueden convertirse en el paradigma de la justicia.

(...) no permitimos que nos mande un hombre, sino la razón, porque el hombre manda en interés propio y se convierte en tirano, El magistrado, al contrario, es el guardián de la justicia, y si de la justicia, también de la igualdad. Y puesto que se considera que no tiene más, si en verdad es justo (pues no se atribuye a sí mismo más de lo que es absolutamente bueno, a no ser que sea proporcional a su mérito; por eso se esfuerza para otros y ésta es la razón por la que se dice que la justicia es un bien para el prójimo, como dijimos antes), de ahí que deba dársele una recompensa, y ésta es el honor y la dignidad; y los que consideran esta recompensa insuficiente, se hacen tiranos. (EN 1133-1334)

Hay que subrayar que la diferencia entre el tirano y el magistrado es que éste último deber ser un guardián de la legalidad, creada por todos los ciudadanos. “Pues esta justicia (la política E.S.) era de acuerdo con la ley, y existe entre aquellos que tienen la ley de un modo natural, es decir, aquellos que son iguales en el mando y en la obediencia” (EN 1134b14). La ley justa emana de una manera espontánea entre aquellos que son iguales; igualdad (*isonomía*) que consiste en su participación en la definición del contenido de la legalidad. El atributo básico del ciudadano es la pertenencia activa al orden social y su actividad fundamental es ser, directa o indirectamente, legislador. El legislador directo puede ser el magistrado; cuando esto sucede el resto de los ciudadanos se convierte en legisladores indirectos cuando aprueba esas leyes,

en condiciones de libertad. La noción normativa de la *polis* como un espacio creado libremente por los seres humanos, que hace posible la persistencia o continuidad de esa libertad nos permite determinar un principio universal de justicia universal, se trata del conocido principio *Volenti non fit iniura*. “Es evidente, pues, que el ser tratado injustamente no es voluntario” (EN 1136b 14). La evidencia que atribuye Aristóteles a este principio se encuentra relacionada con dos tesis: a.- Las acciones para que puedan ser calificadas, de manera estricta, como justas o injustas, tienen que ser realizadas de manera voluntaria. b.- Nadie puede actuar injustamente consigo mismo.

Respecto a la primera tesis es necesario aclarar que Aristóteles reconoce que un acto involuntario puede ser causa de un daño. Pero, al no poder ser imputado al sujeto, este no puede ser calificado de injusto. “Cuando los hombres cometen estos daños y equivocaciones obran injustamente y son injusticias, pero no por ello los autores son injustos o malos, porque el daño no tiene por causa la maldad; pero cuando actúan con intención, son injustos y malos” (EN 1135b 24). Ante esto Aristóteles afirma que estas acciones o hechos son injustos de manera accidental; ello quiere decir que en sí mismos no tienen un carácter moral; lo que se puede juzgar moralmente es la reacción de los individuos frente a esas acciones o hechos. Una persona puede cometer una injusticia involuntariamente, pero no por ello es injusto. Sólo es injusto sí, una vez que toma conciencia de ese hecho, no busca repararlo. Lo mismo sucede con personas que nacen con algún impedimento físico; pues, si bien esta situación encierra una injusticia, ésta no puede ser atribuida a nadie. Lo injusto en sentido estricto sería que los miembros de la sociedad, conociendo esta situación de injusticia accidental, no tomaran medidas para superarla. Por otra parte, esta tesis encierra una dificultad que no puede solucionarse de manera abstracta, ya que en los distintos casos particulares puede ser muy difícil establecer el carácter voluntario o involuntario de la acción. Sin embargo, ello no invalida la tesis, sino que indica la necesidad de apelar a nuestra capacidad de juicio (*phronêsis*) en su aplicación empírica.

En relación con la segunda tesis, se admite que alguien puede dañarse a sí mismo, pero ello no se da de manera voluntaria. Tal es el caso del incontinente: “Sin embargo, el incontinente, no hace lo que desea, pues la incontinencia consiste en obrar contrariamente a lo que se cree que

es lo mejor bajo la influencia del apetito (...)” (EN 1223b 7)⁷. Aristóteles también menciona el caso de quien al repartir o intercambiar un bien se da o recibe voluntariamente menos de lo que merece, como sucedió con Glauco, el cual dio a Diomedes “armas de oro por las de bronce, precio de cien bueyes por los de nueve” (*Iliada* VI 236). En la medida que dar más está en manos de Glauco no se puede afirmar que ello es injusto; por el contrario, “esto es lo que parece que hacen los hombres modestos, porque el hombre bueno tiende a atribuirse menos”. Puede ser que Glauco no sea modesto o bueno, sino que, dando más bienes de un tipo, espera recibir más de otro, por ejemplo, honor o prestigio. Otra situación posible es aquella en la que un ser humano elige, debido a su falta de información, lo que parece ser un bien, pero que en realidad resulta ser un mal para él. En esta situación el individuo se daña a sí mismo, pero no se puede decir que ese daño es voluntario en sentido estricto. Por tanto, como se mencionó en relación con la primera tesis, se puede reconocer que hay una injusticia, pero esta no puede ser imputada al agente.

Una vez determinado el principio de justicia universal, podemos ahora volver a la relación que existe entre justicia y legalidad, para dar una explicación más precisa de ella. La justicia es una cualidad que se predica, en primer lugar, de las leyes. Cuando se afirma que un individuo es justo significa que su conducta se ajusta de manera voluntaria a la legalidad; pero ello presupone la justicia de esa legalidad. Empíricamente sabemos que no toda ley vigente en una sociedad es justa, por lo que se requiere introducir el principio de justicia universal para juzgar a las diversas leyes empíricas. Empecemos por la distinción entre leyes escritas y las leyes no escritas. Las leyes escritas, que representan la faceta visible y variable de la justicia política (el germen de lo que denominamos derecho positivo), al tener un carácter artificial son las que con mayor frecuencia pueden ser injustas, ya que su vigencia no depende de un consenso social, sino de la capacidad coactiva del poder político. Si embargo, la eficacia de estas leyes descansa básicamente en su adecuación a las normas no escritas variables, esto es, a las costumbres

⁷ “Sin duda, uno puede ser dañado y sufrir injusticias voluntariamente, pero nadie es objeto de un trato injusto voluntariamente, porque nadie lo quiere, ni el incontinente, sino que obra contra su voluntad. En efecto, nadie quiere lo que no cree bueno, y el incontinente hace lo que sabe que no debe hacerse” (EN 1136b 5).

imperantes en el contexto social. Estas normas no escritas son, en un principio, superiores a las leyes escritas porque su vigencia es independiente de la coacción.

Pero las costumbres también pueden ser injustas pues el consenso que presuponen, en tanto surgidas espontáneamente de la dinámica social, no implica necesariamente una aceptación voluntaria en sentido estricto. Es decir, el consenso en torno a ellas no implica una condición de igual libertad de todos los participantes; por el contrario, generalmente en la sociabilidad espontánea de la que emergen las costumbres predominan las relaciones asimétricas de dominio. Desde esta perspectiva, la *polis*, en la medida que cumple con la condición normativa de garantizar la libertad de los ciudadanos, representan el ámbito social que permite establecer leyes apoyadas en un consenso libre, esto es, leyes justas. Para Aristóteles tanto las leyes escritas, como las no escritas, son justas cuando se fundamentan en un consenso, surgido en condiciones de igual libertad. Pero es la *polis* el ámbito en el que pueden darse con una facilidad relativamente mayor dichas condiciones. Dicho en términos aristotélicos, la *polis* representa el fin supremo (la causa final) de la vida social, ya que en ella se encuentra en juego crear leyes justas que permitan, no sólo la supervivencia, sino también la vida buena. El ser humano es un animal político porque la ley justa que debe regir su conducta no se da de manera espontánea, sino que tiene que ser creada a través de su actividad consciente, voluntaria.

1.1. *La equidad*

La definición de la equidad (*epieikeia*, lat. *aequitas*) se da a través de una aparente paradoja, la cual puede describirse de la siguiente manera: Por una parte puede decirse que lo equitativo y lo justo son lo mismo (lo equitativo es justo); pero, por otra parte, también es posible afirmar que lo equitativo es mejor que lo justo, lo cual implica que lo equitativo y lo justo no son lo mismo. La paradoja se disuelve en cuanto se advierte que lo equitativo es mejor que cierta especie de justicia (de la justicia legal vigente), pero no es mejor que la justicia como género. “Lo que ocasiona la dificultad es que lo equitativo, si bien es justo, no lo es de acuerdo con la ley, sino como una corrección de la justicia legal. La causa de ello es que toda ley es universal y que hay casos

en los que no es posible tratar las cosas rectamente de un modo universal” (EN 1137b 8).

El recurso de utilizar esta paradoja y su solución resulta genial pues ello permite determinar con precisión la relación entre justicia y legalidad. Como hemos dicho ya, la justicia se predica, en primer lugar, de la legalidad; sin embargo, ello no implica que las leyes, escritas (justicia política) o no escritas (costumbres), vigentes en una sociedad particular sean siempre justas. Por el contrario, entre las leyes creadas por los seres humanos en los diferentes contextos sociales y la noción normativa de la legalidad, esto es, aquella que se identifica con la justicia, siempre existirá un grado variable de disonancia. La justicia exige que la ley tenga un carácter universal, es decir, que sea válida para todos los casos de un tipo de acción y para todos los miembros de un grupo, por eso, la justicia está ligada a una modalidad de igualdad (igualdad frente a la ley). Sin embargo, en las distintas formulaciones empíricas de las leyes es imposible tener en cuenta o prever todas las variaciones posibles de los diversos tipos de acción⁸. Tampoco es posible determinar la dirección de las transformaciones del orden social. Por tanto, en la administración o aplicación de la legalidad siempre es menester tomar en cuenta la diversidad de variables no previstas, para poder establecer una mediación entre la ley general y los casos particulares.

Aplicar de manera automática la ley general a la multiplicidad de casos particulares, sin tomar en cuenta la pluralidad propia del ser humano, conduce a la injusticia (*summum ius summa iniura*). La equidad es un elemento de la noción genérica de la justicia que exige la corrección o, quizá sea mejor decir, perfeccionamiento de la legalidad, gracias a su apertura a la pluralidad. “Y tal es la naturaleza de lo equitativo: Una corrección de la ley en la medida que su universalidad la deja incompleta. Ésta es también la causa de que no todo se regule por la ley, porque sobre algunas cosas es imposible establecer una ley, de modo que es necesario un decreto” (EN 1137b 26). El decreto representa una

⁸ En la *Retórica*, Aristóteles advierte que las omisiones de la ley general pueden ocurrir unas veces sin voluntad y otras por voluntad de los legisladores. Lo primero sucede porque los legisladores, como todos los seres humanos, no pueden abarcar todos los elementos de los diversos casos posibles. Lo segundo porque en otros casos no sería fácil o, incluso, resultaría imposible describir todas las posibilidades. Así que el juez o cualquiera que quiera aplicar la ley requiere utilizar su criterio, lo que no quiere decir que juzgue arbitrariamente, pues la ley establece un marco general en el que debe justificarse su decisión.

norma derivada de la ley general o, por lo menos, que no entra en contradicción con ella, capaz de adaptarse al caso concreto. Aristóteles diría que todo juez debe ser una persona equitativa que, sin dejar de tener la ley de su lado, pueda “apartarse de la estricta justicia y sus peores rigores”, para emitir decretos o sentencias que respondan a la complejidad del hecho que debe juzgar. “También (es propio de) la equidad ser indulgente con las cosas humanas. Y mirar no a la ley, sino al legislador; no a la letra, sino a la inteligencia del legislador; no al hecho, sino a la intención; no a la parte, sino al todo; no a cómo es ahora uno, sino a cómo era siempre o la mayoría de las veces” (Retórica 1374b 11).

La corrección y/o perfeccionamiento de la legalidad no puede ser resultado de un conocimiento científico (*episteme*), aunque éste puede llegar a jugar un papel importante en dicho proceso, sino de la sabiduría (*phronêsis*) que se obtiene en la práctica, la cual exige una sensibilidad para lo particular.

El llamado juicio, en virtud del cual decimos de alguien que tiene buen juicio y que es comprensivo, es el discernimiento recto de lo equitativo. Señal de ello es que llamamos comprensivo, sobre todo, a lo equitativo, y equitativo a tener comprensión sobre algunas cosas, y juicio comprensivo al que discierne rectamente lo equitativo, y rectamente es estar de acuerdo con la verdad (...) Ahora bien, todas las cosas prácticas son individuales y extremas, y, así, no sólo ha de conocerlas el prudente, sino que el entendimiento y el juicio versan también sobre las cosas prácticas, que son extremas. (EN Libro VI, 1143a 19)

Asumir la equidad como complemento indispensable de la legalidad no presupone aceptar la arbitrariedad del sujeto que juzga, ni las excepciones que niegan la validez de la ley. El tema de la equidad hace patente que la administración de la justicia no puede considerarse un proceso técnico, una mera subordinación de casos particulares a leyes generales, sino que es necesario una interpretación. De ahí que en los procesos judiciales sea necesario la figura del juez, como un tercera persona, que pueda cumplir de una manera más adecuada con las exigencias de la objetividad. Pero, en la medida que el discernimiento y consideración de los jueces tampoco puede ser infalible, sus sentencias deben, a su vez, estar sometidas a un proceso de revisión o corrección. Para ello es menester que la argumentación, en la que se sustenta la sentencia, tenga un carácter público, ya que, como exige el principio de

la justicia universal, la sentencia debe ser susceptible de generar un consenso general.

Aunque cumplir con la exigencia de acceder a la solución correcta en todos los casos difíciles sea pedir demasiado, la búsqueda de esa solución correcta es un ideal que no puede dejar de perseguirse, si se quiere que la administración de la legalidad sea considerada una actividad social sometida al valor de la justicia. La supuesta solución formalista, esto es, el hacer a un lado la equidad, aduciendo el carácter falible del discernimiento humano, representa el primer paso para convertir la legalidad, supremo principio de la convivencia civilizada, en mero legalismo. Este último se caracteriza por convertir a la ley en un instrumento de dominación, al desligarla del principio de justicia universal.

La equidad no es exclusiva de la actividad judicial; es también un elemento central de la práctica política. Ningún legislador particular, ni cualquier tipo de poder constituyente puede pretender establecer un sistema legal perfecto, por lo que el mejor derecho es aquél que permite la corrección de la legalidad mediante la actividad de los ciudadanos⁹. De hecho se puede considerar que la equidad es uno de los elementos que define el sentido de la actividad política. La relación indisoluble entre política y equidad se hace patente, por ejemplo, cuando Aristóteles examina el problema de la inestabilidad de los regímenes políticos. Gran parte de las transformaciones del orden político de las sociedades son efecto de las discordias internas propiciadas por la desigualdad (“En todas partes, pues, la sublevación tiene por causa la desigualdad . EN 1301b 11) Aristóteles advierte que esta desigualdad no se presenta como tal en la *polis*, pues ello sería contradecir la exigencia de igualdad propia de este ámbito social. Lo que sucede es que existen diversos sentidos de la igualdad. Aristóteles distingue dos de ellos: “Pero la igualdad es de dos clases: La igualdad numérica e igualdad según el mérito. Entiendo por numérica lo que es idéntico o igual en cantidad o igual en cantidad o tamaño, y según el mérito lo que es igual en proporción.” (EN 1301b 12). De esta manera, normalmente los grupos en pugna defienden distintas concepciones de la igualdad.

⁹ Esta tesis será retomada posteriormente por la tradición republicana romana. Los miembros de esta tradición se jactan de que Roma posee las mejores leyes conocidas, porque estas han sido un producto de muchas generaciones.

En primer lugar, se debe establecer el principio de que muchos son los regímenes existentes y si bien todos están de acuerdo en la justicia y la igualdad proporcional, no las alcanzan, como ya se ha dicho anteriormente. La democracia surgió de creer que los que son iguales en un aspecto cualquiera son iguales (pues, en efecto, siendo todos igualmente libres, consideran que todos son absolutamente iguales). Y la oligarquía de suponer que los que son desiguales en bienes en un solo punto son desiguales en todo (...) Así pues, todos tienen cierta justicia, pero desde el punto de vista absoluto están en el error. Y por esta razón, cuando unos u otros no participan del poder según la concepción que cada uno tiene, se sublevarán. (EN 1301a 26)

Para Aristóteles el conflicto político no es, generalmente, el resultado de una lucha entre el bien y el mal, sino el efecto de un conflicto entre diversas concepciones del bien (en este caso de la igualdad) emanadas de la pluralidad humana. Por lo que la solución equitativa no es tratar de excluir a alguno de los grupos en pugna, sino que cada uno reconozca el derecho que tiene el otro de participar en el poder político. Con ello no se suprime el conflicto, pero se le somete a una normatividad compartida por todos; lo cual hace posible evitar las transformaciones violentas del régimen político (*metabolai*). La equidad de la práctica política se encuentra en subordinar el conflicto de las partes en pugna al principio de la legalidad (*consensus iuris*). Dicho principio no implica que los contendientes estén de acuerdo en el contenido de todas las leyes particulares; por el contrario, a través del conflicto político se busca corregir la legalidad vigente, pero respetando los canales institucionales establecidos para ese fin. Por lo tanto, la equidad no debe ser un atributo exclusivo de los jueces, también debe ser una condición necesaria de la ciudadanía. La autonomía del ciudadano y el deber de obedecer a la leyes se tornan compatibles si el ciudadano tiene la posibilidad de participar en el proceso de corrección de la legalidad, propio de la equidad.

2. Justicia particular

Aristóteles afirma que la justicia particular es una parte o una especie de la justicia universal que se aplica a la distribución de honores, dinero o cualquier otro bien externo compartido por los miembros de la comunidad, así como a los tratos que los individuos establecen en sus

relaciones. Lo primero que hay que responder es por qué Aristóteles, a diferencia de los filósofos que lo precedieron, ofrece un desarrollo especial de esta modalidad de justicia. Me parece que la respuesta a ésta interrogante se encuentra en el término *pleonexia* (“querer tener más”) que define el impulso que conduce a la transgresión de éste tipo de justicia. Según la antropología implícita en la *Historia de la guerra del Pelóponeso*, narrada por Tucídides, la *pleonexia* es una peculiaridad del comportamiento de los individuos, que se manifiesta también en la política expansionista de los sistemas políticos. Así, mientras la justicia universal presupone la igualdad, la *pleonexia* representa el factor fundamental en la aparición de las desigualdades que impiden la realización y consolidación del orden justo. Recordemos que, para Aristóteles la desigualdad es la principal fuente de los conflictos sociales. Por tanto, si el objetivo de la justicia particular es el control de la *pleonexia*, propia del comportamiento humano, la realización de dicha justicia es una condición de posibilidad para mantener la vigencia de las normas que regulan las relaciones sociales.

2.1. *La justicia distributiva*

La justicia distributiva presupone los siguientes elementos:

- a) Una cantidad determinada de los bienes que deben ser repartidos.
- b) La instancia encargada de realizar la distribución.
- c) Por lo menos dos personas entre las que se requiere distribuir los bienes.
- d) El criterio con el que debe realizarse la distribución.
- e) El mérito (*axia*) en el que cada uno sustenta su aspiración en el proceso distributivo.

De acuerdo con Aristóteles la forma más simple de justicia distributiva es aquella que se basa en lo que él llama igualdad aritmética, la cual consiste en que cada uno de los participantes recibe la misma cantidad de los bienes que deben distribuirse. Sin embargo, utilizar la igualdad aritmética como único criterio distributivo en todos los casos llevaría a producir una gran cantidad de injusticia, pues los miembros de la sociedad contribuyen de manera desigual al proceso de reproducción

general de los bienes. “De ahí que se susciten disputas y acusaciones, cuando aquellos que son iguales no tienen o reciben partes iguales y cuando los que no son iguales tienen y reciben partes iguales”. (EN 1131a 21) Por eso es necesario introducir un criterio de distribución basado en lo que él denomina igualdad proporcional o igualdad de acuerdo a la analogía (similitud).

En términos abstractos es fácil definir la igualdad proporcional, la cual presupone una relación de por lo menos cuatro términos: dos personas y dos cantidades de bienes. Si el mérito en relación al criterio distributivo de dos personas es igual, serán tratadas de manera justa cuando la cantidad de bienes que reciben es igual. Si el mérito de esas personas es desigual, serán tratadas de manera justa cuando la diferencia de bienes que reciben es proporcional a la desigualdad de sus méritos (sí, por ejemplo, el mérito de un individuo es el doble del mérito de otro, el primero debe recibir el doble de bienes que el segundo). Siguiendo la terminología de las matemáticas de su tiempo, Aristóteles habla de una proporción geométrica. Si A y B representan el mérito de las personas, mientras que x y z representan la cantidad de bienes que respectivamente recibe cada uno, dicha proporción geométrica se expresa de la siguiente manera:

$$(A + x) \div (B + z) = A \div B$$

o bien:

$$A \div B = x \div z$$

Lo justo, entonces, es la proporción, y lo injusto lo que va contra la proporción. Un término es mayor y otro menor, como ocurre también en la práctica; pues el que comete la injusticia tiene una porción excesiva de bien y el que la padece, demasiado pequeña. Tratándose de lo malo ocurre al revés, pues el mal menor, comparado con el mayor, se considera un bien, ya que el mal menor se prefiere al mayor, y lo preferible es un bien, y cuanto más preferible, mayor.

El gran problema reside en que cuando abandonamos el nivel abstracto, la determinación concreta de esa proporción geométrica resulta muy difícil; porque establecer tanto el criterio general que define la distribución justa, como el mérito individual en relación con ese crite-

rio es muy complicado. En una sociedad de guerreros, como la que se describe en los poemas homéricos, el criterio distributivo supremo será la contribución al éxito de las empresas bélicas; en una sociedad comercial el primer criterio será el éxito económico. Lo propio de las sociedades modernas es que parece imposible establecer una jerarquía entre la pluralidad de criterios distributivos. Por otra parte, aunque pudiera establecerse un criterio o jerarquía de criterios, la determinación del mérito de cada individuo puede llegar a ser una cuestión muy disputada.

Cuando pensamos en bienes divisibles y cuantificables, así como en rendimientos individuales, la cuestión es relativamente más fácil (aquí entroncamos con el tema del dinero que es un elemento de la otra parte de la justicia particular) que el caso del honor o el reconocimiento social. Pero la mayor dificultad que advierte Aristóteles se da en relación con la distribución de cargos en relación con el ejercicio del poder político. Se trata de la cuestión de quién debe gobernar, esto es, la definición de régimen que rige el orden civil. En tanto el bien político (lo conveniente para la comunidad) es la justicia y ésta implica una cierta igualdad, debe existir una igualdad entre los ciudadanos. En la medida que los gobiernos justos, son gobiernos sometidos a la legalidad, los ciudadanos deben ser iguales frente a la ley. Pero una vez establecido este principio general es necesario determinar la manera de configurar la relación asimétrica entre gobernantes y gobernados, así como el contenido concreto de la legalidad. Aquí desaparecen los acuerdos: “Los demócratas, en efecto, afirman que es justo lo que opina la mayoría, y los oligarcas lo que opinan los de mayor fortuna, pues afirman que se debe juzgar de acuerdo a la cuantía de la fortuna”. Ante ello Aristóteles sostiene:

Pero ambos pareceres implican desigualdad e injusticia. Si lo que decidiera el menor número ha de prevalecer, se llegará a la tiranía, pues, de acuerdo con el principio oligárquico de justicia, es justo que gobierne uno solo, si tiene más que todos los otros ricos. Mas si ha de prevalecer lo que decidiera la mayoría numérica, éstos cometerían injusticia si confiscaran los bienes de los acaudalados que son los menos, según se ha dicho antes. (EN 1318a 19-30)

En oposición a la tesis de que la mayoría simple debe decidir tanto quién debe gobernar, como el contenido de las leyes, Aristóteles afir-

ma que la justicia política no debe entrar en contradicción con el criterio de justicia distributiva propio de otras actividades sociales. En este caso, se trata de que la justicia política respete el criterio económico de proteger la riqueza y propiedad de aquellos que la han adquirido de una manera justa. Aquí se encuentra en germen la idea de que las leyes escritas de la justicia política deben respetar ciertos límites, no todo se encuentra a disposición del arbitrio del soberano. Las leyes escritas deben tomar en cuenta la validez de las normas emanadas de manera espontánea de la dinámica social en sus distintos ámbitos. Sin embargo, en contra del criterio oligárquico advierte que el fin supremo de la *polis* (del orden civil) no es la protección de la riqueza y la propiedad, sino la vida buena. Quizá esta tesis requiere ser expresada con mayor precisión, ya que en las sociedades modernas en numerosas ocasiones se confunde el bienestar con el mero desarrollo económico. Aunque éste último es un elemento importante de la vida buena, no es el único. También debe considerarse la seguridad, la libertad, la definición de la identidad colectiva e individual, el sentimiento de pertenencia a una comunidad, etcétera. De hecho, se puede decir que para lograr un desarrollo económico estable se precisa cumplir con una serie de condiciones, las cuales tienen que ver con la finalidad específica de la actividad política. La posesión de riquezas no es un elemento suficiente para saber si un individuo puede ser un buen gobernante.

De acuerdo con Aristóteles la práctica política implica su propio criterio de justicia distributiva, el cual, tiene una prioridad sobre otros criterios, pues en la política se encuentra en juego la creación de las condiciones básicas para alcanzar una convivencia civilizada. Este criterio es la virtud ciudadana, que denota la predisposición de los individuos a subordinar (aunque no suprimir) su interés particular al interés colectivo. En el mencionado mito de *Prometeo y Epimeteo* ya se advierte que la justicia y el pudor (el sentido moral) no debe, como otras virtudes, repartirse sólo a un grupo social, sino que debe ser un atributo de todos los ciudadanos. Por eso Aristóteles propone que la decisión política debe estar en una mayoría calificada, entendida como un mayoría en la que participan individuos de los diversos grupos sociales; en donde el nivel de renta es tomado como un criterio cualitativo.

Unos y otros (demócratas y oligarcas) dicen, en efecto, que lo que opine la mayoría de los ciudadanos, eso deber ser soberano. Que sea esto así,

pero no enteramente, sino que casualmente son dos las partes que constituyen la polis, los ricos y los pobres, lo que decidan unos y otros o la mayoría, eso debe prevalecer, y si deciden cosas contrarias, lo que decidan los más numerosos y aquellos cuya renta es mayor. Por ejemplo, si los ricos son diez y los pobres veinte, y se enfrentan en la opinión seis ricos y quince pobres, y los cuatro ricos restantes se unen a los pobres, y los cinco pobres restantes a los ricos; cualquiera de los grupos cuya renta es mayor, después de sumadas las rentas individuales de ambos grupos, ese debe ser soberano. Pero si resultan iguales, hay que considerar esta dificultad análoga a la que se presenta ahora cuando la asamblea o el tribunal se dividen en dos partes iguales; hay que recurrir al sorteo o hacer alguna otra cosa semejante (Política 1318b 4).¹⁰

Si bien la idea del voto calificado (el mayor peso del voto de los ricos) que propone Aristóteles ha sido cuestionado por el universalismo consecuente de las democracias modernas, lo importante de su propuesta no es este punto, sino la tesis de que los criterios en los que debe sustentarse la justicia distributiva, así como la manera de establecer los méritos individuales, requiere establecerse por un consenso en el que participen en igual condición de libertad los diferentes grupos que componen la sociedad. Con ello se afirma de manera implícita que la única manera de obtener una solución al problema de la justicia distributiva es resolver el tema de la justicia universal. Al no existir la posibilidad de definir en abstracto un criterio universal de justicia distributiva, lo que se requiere es crear las condiciones políticas para que todos los ciudadanos participen en la definición de ese criterio, así como en su corrección permanente. Dicho de otra manera, el reconocimiento de la igualdad jurídica, como base de la participación ciudadana, es una condición necesaria, aunque no suficiente, para acceder a una justicia distributiva. Esta tesis fundamental, que puede resultar contraintuitiva, se ha comprobado una y otra vez a lo largo de la historia de las luchas políticas y especialmente en la historia de las revoluciones y sus fracasos.

En nuestro contexto político se puede afirmar que la constitución de un Estado de derecho representa una meta indispensable para acceder

¹⁰ En la traducción de Gredos se agrega a este pasaje la siguiente nota aclaratoria: “Aristóteles supone la circunstancia en que la fortuna de los ricos es doble que la de los pobres y por tanto un rico debe tener dos votos y el pobre uno. En el caso particular que presenta, un grupo suma en total 17 votos, provenientes de 12 (6X2) + 5; y el otro 23 que provienen de 8 (4X2) + 15. Es, por tanto, este segundo grupo el que debe prevalecer a pesar del número mayor de pobres.

a una mejor distribución de los bienes sociales. Pretender solucionar el problema de la justicia distributiva, sin acceder a un contexto de justicia universal ha sido la estrategia retórica de aquellos demagogos que buscan instrumentalizar la fuerza social que desata la pobreza social para su beneficio personal.

2.2. *Justicia Conmutativa*

El segundo tipo de justicia particular es la conmutativa, la cual se refiere a las relaciones interpersonales, ya sean voluntarias o involuntarias. En el primer caso tenemos el sistema de intercambios entre los individuos, en el segundo las transgresiones de las normas que rigen dichos intercambios. A diferencia de la justicia distributiva, en la conmutativa ya no se atiende al mérito de los individuos, por lo cual se retoma el principio superior de la igualdad entre los seres humanos. Aristóteles habla de una proporción aritmética con el objetivo de expresar que los intercambios deben someterse a la norma de la igualdad y que el daño que una de las partes infringe a la otra es quebrantar esa norma, por lo que la igualdad debe ser restaurada. La función de la justicia conmutativa es crear los obstáculos que impiden la *pleonexia*.

El intercambio presupone un sistema social en donde los individuos cumplen diferentes funciones (“una asociación por cambio no tiene lugar entre dos médicos, sino entre un médico y un agricultor, y en general entre personas diferentes y no iguales” EN 1133a 19). El problema reside en que es necesario hacer conmensurables productos cualitativamente distintos. La tesis aristotélica consiste en afirmar que, si todas los bienes son expresión de la necesidad humana es ella también el elemento que permite establecer una relación de igualdad entre ellos. De ahí se concluye que la moneda, la cual iguala las cosas para ser intercambiadas, se introduce mediante una convención para expresar esa necesidad común.

Es menester, por tanto, que todo se mida por una sola cosa, como se dijo antes. En realidad, esta cosa es la necesidad que todo lo mantiene unido; porque si los seres humanos no necesitaran nada o no lo necesitaran por igual, no habría cambio o no tal cambio. Pero la moneda ha venido a ser como una especie de sustituto de la necesidad en virtud de una conven-

ción, y por eso se llama así, porque no es por naturaleza sino por ley, y está en nuestras manos cambiarla o inutilizarla (...) Por ello, todas las cosas deben tener un precio, porque, así siempre habrá cambio y con él asociación de hombres. Así, pues, la moneda, como una medida, iguala las cosas haciéndolas commensurables. No habría asociación, si no hubiese cambio; ni cambio, si no hubiera igualdad; ni igualdad, si no hubiera commensurabilidad. (EN 1133a 26 y 1133b 14)¹¹

Sin duda es una gran contribución de Aristóteles haber iniciado el análisis del intercambio y la moneda; sin embargo, él parece no percibir que en su argumentación existe una contradicción. La idea central es muy simple: Existirá justicia en el intercambio cuando el precio (el valor expresado en moneda) de los bienes intercambiados sea el mismo. Pero si la necesidad representa el criterio para establecer el precio, ello no generará necesariamente justicia. Si alguien tiene una gran necesidad, aunque escasos bienes, tendría que recibir una gran cantidad de bienes a cambio de pocos; con ello recibiría más de lo que originalmente tenía. Es decir, no habría un intercambio igualitario de bienes, sino un subsidio de los que más tienen a los más necesitados. Ello puede parecer una propuesta atractiva, pues conduce a una sociedad más igualitaria; pero sería muy difícil que ese intercambio se diera de manera voluntaria por parte de aquellos que más tienen. Además, al no tener en cuenta el mérito de cada individuo en la actividad económica, se cometería una injusticia a los que producen más.

Aunque es la necesidad lo que impulsa el intercambio, parece que debe existir otro criterio para establecer la igualdad de los bienes intercambiados. Esto fue lo que percibieron Adam Smith, Ricardo y Marx, entre otros, cuando afirmaron que el trabajo es la medida del valor de las mercancías. Como diría Marx, el tiempo de trabajo socialmente necesario es aquello que hace commensurable a las mercancías. Sobre esto vale la pena recordar lo que el propio Marx dice de Aristóteles:

Ante todo, Aristóteles dice claramente que la *forma-dinero* de la mercancía no hace más que desarrollar la forma simple del valor, o lo que

¹¹ “Por eso para los cambios convinieron entre sí en dar y recibir algo tal que, siendo en sí mismo útil, fuera de un uso muy fácilmente manejable para la vida, como el hierro, la plata y cualquier otra cosa semejante (...) Una vez inventada ya la moneda por la necesidad del cambio, surgió la otra forma de la crematística: El comercio de compra y venta.” (Política 1257a 8 y 1257b 9).

es lo mismo, la expresión del valor de una mercancía en otra cualquiera. He aquí sus palabras: “5 camas = 1 casa no se distingue de 5 camas = tanto o cuanto dinero. Aristóteles advierte, además, que la relación de valor en que esta expresión de valor se contiene es, a su vez, una relación condicionada, pues la casa se equipara cualitativamente a las camas, y si no mediase alguna igualdad sustancial, estos objetos corporalmente distintos no podrían relacionarse entre sí como magnitudes commensurables (...) Mas al llegar aquí se detiene y renuncia a seguir analizando la forma del valor.

El propio Aristóteles nos dice, pues, en que tropieza al llevar adelante su análisis: Tropieza en la carencia de un concepto de valor (...) Aristóteles no podía describir por sí mismo, analizando la forma del valor, el hecho de que en la forma de los valores de las mercancías todos los trabajos se expresan como trabajo humano igual, y, por tanto, como equivalentes, porque la sociedad griega estaba basada en el trabajo de los esclavos y tenía, por tanto, como base natural la desigualdad entre los hombres y sus fuerzas de trabajo.¹²

No sé si esta explicación sociológica es suficiente para dar cuenta de la falta de un desarrollo más amplio en la teoría aristotélica del criterio adecuado para medir el valor en el proceso de intercambio. Lo que no tiene en cuenta Marx es que, quizá, cabría la posibilidad de una lectura neoclásica de Aristóteles en la que no se apelaría a una teoría del valor trabajo, sino que se interpretaría la necesidad de los individuos como el factor que determina una demanda, en contraste con la oferta de bienes producidos. Sin embargo, esta polémica carecería de elementos suficientes para acceder a una conclusión definitiva sobre la postura de Aristóteles. Lo cierto es que este autor se mantiene en la tesis inicial respecto a que la justicia conmutativa exige un intercambio de valores equivalentes, sin que se establezca con claridad el criterio para establecer dicha equivalencia. Lo que se puede agregar es que para Aristóteles la justicia conmutativa presupone a la justicia universal, ya que en el intercambio de mercancías se requiere de la aceptación voluntaria de los individuos que participan en él.

El segundo caso de justicia conmutativa es aquella que puede calificarse en sentido estricto como justicia correctiva. Ella presupone un acto involuntario en el intercambio o en las relaciones sociales en general,

¹² Marx, *EL Capital*, Bogotá, FCE, 1976, pp. 25 y 26.

lo cual, de acuerdo al principio de justicia universal, denota la presencia de una injusticia. Se trata de los casos en donde alguien sufre un daño (el efecto de un acto involuntario),¹³ y, en gran parte de los casos, alguien obtiene una ganancia mediante la transgresión de las normas consentidas por los participantes. La violencia inherente a la transgresión puede ser explícita, como en el caso del robo a mano armada, o implícita, como en el caso de la estafa. Ante estas situaciones se trata de restablecer la igualdad.

En efecto, la justicia distributiva de los bienes comunes es siempre conforme a la proporción establecida arriba (...) En cambio, en las relaciones entre los individuos lo justo es, sin duda, una igualdad y lo injusto una desigualdad, pero no según aquella proporción, sino según la aritmética. No importa, en efecto, que un hombre bueno haya despojado a uno malo o al revés, o que un hombre bueno o malo haya cometido un adulterio. La ley sólo mira a la naturaleza del daño y trata ambas partes como iguales, al que comete la injusticia y al que la sufre, al que perjudica y al perjudicado. (EN 1131b 26-1131a)

Para reparar el daño se apela a un juez, es decir a una tercera persona, cuya función consiste en representar el término medio virtuoso, desde donde es posible restaurar la igualdad. Aristóteles compara la tarea del juez con aquél que se enfrenta a una línea dividida en segmentos desiguales y quita el trozo que excede de la mitad del segmento mayor, para añadirsele al segmento menor y, de esta manera, hace posible una división igual. Precisamente la proporción aritmética de la que se habla en este contexto consiste en la mitad de la suma de las dos magnitudes ($a + b \div 2$). Aristóteles advierte que no en todos los delitos se pueden hablar en sentido estricto de una ganancia o una pérdida, como sucede en las relaciones de intercambio. Por lo que no siempre está claro en qué consiste la restauración de la igualdad. Pensemos en el caso de un asesinato.

En relación con esta dificultad se discute el término de *reciprocidad* (*antipeponthos*), la que era considerada por los pitagóricos como sinónimo de justicia y que llevó a Radamantis, hermano de Minos rey de Creta, a sostener: *Si el hombre sufriera lo que hizo, habría recta justi-*

¹³ De nuevo nos topamos con la idea central: “Es evidente, pues, que el ser tratado injustamente no es voluntario”.

cia. Desde este punto de vista, la reciprocidad representa el principio que subyace a la conocida *lex talionis*. La manera en que Aristóteles aborda y discute esta noción genera muchas confusiones. En primer lugar rechaza la visión taliónica de la justicia correctiva, pero no lo hace mediante argumentos que apelen a la posibilidad de regeneración del delincuente, propios del humanismo moderno, ni por razones pragmáticas sobre la posibilidad de cometer un error en la administración de la justicia. Ante todo se apela a un ejemplo: Si un magistrado golpea a alguien, no por ello debe ser golpeado a su vez. Pero si un particular golpea a un funcionario no sólo debe ser golpeado, sino que debe, además castigársele. Pero esto contradice la exigencia de que los individuos sean tratados como iguales ante la ley en el momento de reparar un daño. Parece que Aristóteles pretende introducir en la justicia correctiva una igualdad proporcional basada en una concepción jerárquica de la sociedad. Lo que le daría la razón a Marx respecto a que los prejuicios ligados a su contexto social impiden que la teoría aristotélica de la justicia saque las consecuencias adecuadas de sus principios.

Sin duda Aristóteles tiene razón al oponerse a la identificación pitagórica de justicia y reciprocidad, ya que en la justicia distributiva, como hemos visto, se requiere tomar en cuenta una igualdad proporcional que tome en cuenta el mérito de los individuos. Sin embargo, la reciprocidad es un elemento fundamental tanto de la justicia universal, como de la justicia conmutativa. En el intercambio de bienes la reciprocidad no consiste en que cada uno reciba, en términos cualitativos, lo mismo que da, pues ello implicaría el absurdo de negar la necesidad del intercambio. La reciprocidad en esta situación consiste primero, en términos de justicia universal, que las partes se reconozcan como personas, es decir, como agentes que asumen de manera voluntaria el acto del intercambio y, segundo, que exista una igualdad cuantitativa en el valor de los bienes que intercambian. La importancia de la moneda, de la que habla Aristóteles, apoya este sentido cuantitativo de la reciprocidad.

En relación con la justicia conmutativa, en su faceta de justicia correctiva (justicia penal se diría en la actualidad), cabe advertir que admitir el principio general de la reciprocidad e, incluso, la *lex talionis*, no implica necesariamente aceptar que el transgresor de la norma o el delincuente tenga que sufrir el mismo daño que cometió. De hecho, en el proceso que lleva desde el principio general hasta los casos particulares se pueden introducir todos los argumentos que permiten matizar

o atenuar la idea de una reciprocidad estricta (la posibilidad del error al castigar –el cual es fatal cuando se piensa en la pena capital– la posible culpa o influencia de la situación social en el hecho delictivo, la idea humanista de separar justicia y venganza, etcétera). Sin embargo, mantener el principio general de la reciprocidad en la justicia correctiva nos permite mantener la noción de la aceptación voluntaria como elemento para definir las normas de justicia, así como la dignidad humana, al asumir la responsabilidad de los individuos¹⁴.

2.3. Breve Recapitulación

A. La justicia universal representa la suma de la virtudes en las relaciones sociales, podemos decir que es la faceta social de la virtud. La justicia universal implica que las relaciones sociales están sometidas a la autoridad y regularidad de las leyes. En un nivel abstracto, es posible identificar justicia universal y legalidad. Sin embargo, aunque la legalidad es una condición necesaria de la justicia, no es una condición suficiente, pues las leyes positivas pueden ser injustas. De ahí que se requiera un principio que permita juzgar críticamente la validez (normativa) de las leyes particulares. Este principio es: *Volenti non fit iniura*. Las leyes justas son aquellas que son susceptibles de ser aceptadas voluntariamente por todos los que se encuentran sometidos a ellas.

En la medida que en ningún contexto social se puede tener una certeza sobre la validez de las normas vigentes en él, se requiere que la justicia legal sea complementada con la equidad, entendida como la continua corrección de la legalidad de acuerdo con las exigencias de la experiencia. Por tanto, la justicia universal, vinculada a la legalidad, requiere asegurar la libertad de todos para garantizar el consenso voluntario en el que se sustenta la validez de la legalidad. Todo ciudadano debe ser legislador ya sea directa o indirectamente. Universalidad en este sentido significa inclusión y, como tal, representa un requisito para la defensa de la particularidad. La falsa oposición entre universalidad y particularidad es una consecuencia de identificar, como le sucede en la concepción jerárquica aristotélica de la sociedad, la universalidad con una particularidad (por ejemplo, identificar la universalidad ligada al

¹⁴ Esta es la tesis que defienden tanto Kant como Hegel en sus filosofías del derecho.

concepto de humanidad, con los miembros del grupo al que se pertenece o, de manera más restringida, con aquellos miembros varones libres que encabezan un grupo familiar.)

B. La justicia particular es una virtud (ética) entre otras (una parte del todo) que tiene como función básica contener la codicia (pleonexia) que se manifiesta en el comportamiento de los individuos. Mientras la justicia universal tiene como fin primordial determinar el bien en términos colectivos, la justicia particular se centra en la determinación del bien en las relaciones entre individuos particulares.

1. La justicia distributiva se sustenta en una proporcionalidad geométrica, la cual presupone definir un criterio de distribución, así como el mérito de cada individuo en relación con ese criterio (tratar igual a los que son iguales y de manera desigual a los desiguales). Aunque no es posible definir en abstracto un solo criterio de distribución, lo que se puede establecer es que, en la medida que la justicia distributiva es parte de la justicia universal, los criterios distributivos en las sociedades deben sustentarse en un consenso de todos los participantes.

2. La justicia conmutativa implica tanto el intercambio voluntario, faceta para la cual podemos reservar el término de justicia conmutativa en sentido estricto, como la situación en la que existe un daño que requiere ser reparado, faceta a la que podemos llamar justicia correctiva. Una manera de aproximarse a esta diferenciación es tomando en cuenta la actual distinción entre derecho civil y derecho penal.

2.1. La justicia conmutativa en sentido estricto se sustenta en una proporcionalidad aritmética. Si la división social del trabajo conduce a la necesidad del intercambio de bienes, se requiere que este intercambio se realice de manera voluntaria (no perder de vista que esta es también una parte de la justicia universal) y que en este proceso el valor de los bienes intercambiados sea igual, para que cada uno conserve el valor de los bienes que le corresponden.

2.2. La justicia conmutativa en su faceta de justicia correctiva tiene como objetivo restaurar la igualdad cuando ésta se ha roto debido a acto violento, ya sea abierto u oculto. Aunque Aristóteles afirma que la justicia correctiva debe sustentarse también en una proporción aritmética, en su polémica en torno al término de reciprocidad asume la necesidad de una proporcionalidad geométrica para establecer la pena al infractor. Ello parece implicar una concepción jerárquica del orden social, inaceptable desde el punto de vista de las sociedades modernas.

3. Actualidad de la teoría de la justicia aristotélica

La tradición del contractualismo es deudora de la concepción aristotélica de la justicia. Describir el origen del orden civil de la sociedad a través de un hipotético contrato es una manera de representar el principio fundamental de la justicia universal, a saber: *Volenti non fit iniura*. Las teorías del contrato social no pretenden ofrecer una explicación de la génesis del orden civil; su objetivo es normativo, se trata de establecer las condiciones que hacen posible la constitución de una organización del poder político que responda a las exigencias de justicia. Es evidente que ningún orden civil surge de un acto voluntario de sus miembros y que la inmensa mayoría de los individuos define su pertenencia a dicho orden mediante un proceso de socialización espontáneo. Sin embargo, utilizar la figura del contrato social tiene como objetivo hacer patente que el único orden civil legítimo es aquél que no sólo garantiza la seguridad, sino también la libertad. Incluso, en la teoría de Hobbes, al apelar al contrato social, se afirma de manera implícita que el único Estado Absolutista legítimo es aquél que sustenta su poder en el consentimiento de los ciudadanos. Para ello es indispensable que esa modalidad de organización estatal se comprometa a garantizar la libertad de un espacio privado, del cual pueda emanar la aceptación voluntaria de ese poder centralizado. La crítica del liberalismo a esta posición consiste en afirmar que un Estado con un poder centralizado y, por tanto, sin controles, no podrá ofrecer un sustento real a esa garantía.

Otra manera de enfocar este problema, que puede tornar verosímil la tesis contractualista, consiste en considerar el concepto de ciudadanía, definido por la pertenencia activa o voluntaria. Todos los seres humanos somos arrojados a un mundo, en ese sentido somos seres sociales por naturaleza o, para ser más precisos, nuestra sociabilidad es espontánea. Sin embargo, no somos seres civiles de manera inmediata; nos constituimos como ciudadanos cuando somos capaces de asumir la responsabilidad de nuestros actos frente a los otros y para ello es indispensable, a su vez, que cada uno posea una garantía social de su libertad (sólo a un ser libre se le pueden imputar sus acciones). La exigencia de obediencia a la legalidad, básica para la existencia de un orden civil, no implica que el ciudadano acepte de manera acrítica el conteni-

do de todas las leyes vigentes. Por el contrario, para que la obediencia a la legalidad sea compatible con la libertad propia del ciudadano, éste debe poder cuestionar esas leyes a través de los medios que el propio orden civil le ofrece. El sentido normativo de la práctica política se encuentra precisamente en el principio de la equidad, tal y como lo define Aristóteles, esto es, como la corrección de la justicia legal. Aunque el ciudadano no sea el autor directo de la ley, se puede afirmar que participa en el proceso legislativo (actividad básica del ciudadano) si posee el derecho a disentir, así como la posibilidad de transformar las leyes positivas.

La metáfora del contrato social, como recurso teórico para expresar gráficamente el principio de justicia universal, dejó de utilizarse a partir del éxito que obtuvieron las explicaciones históricas en las ciencias sociales¹⁵. A pesar de que la explicación genética no se contrapone a la perspectiva normativa del modelo contractualista, ya que se sitúan en diferentes niveles, el proyecto teórico que adquirió prioridad fue tratar de localizar un supuesto orden histórico que permitiera la mediación entre el ser y el deber ser. Ello desemboca en las diversas filosofías de la historia que proliferaron a partir del siglo XVIII. Sin embargo, los acontecimientos del siglo XX cuestionan de manera radical la creencia en la existencia de un vínculo necesario entre desarrollo técnico y formación moral; creencia en la que se había sustentado la noción de progreso utilizada por las filosofías de la historia. Ello propició el renacimiento de la perspectiva contractualista como estrategia para definir un ideal normativo que pueda guiar las acciones.

En *Teoría de la Justicia* (1971), John Rawls utiliza de nuevo una variante del modelo contractualista como recurso para determinar los principios de justicia que debe cumplir la *estructura básica* de una sociedad, es decir, aquellas instituciones que distribuyen los derechos, así como los deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social. Aunque Rawls percibe la herencia de Aristóteles presente en la tradición contractualista, en su propuesta sólo toma en cuenta una faceta de la teoría aristotélica, a saber: la justicia particular en su aspecto de justicia distributiva.

¹⁵ El éxito de la perspectiva histórica y con ella de las explicaciones genéticas se debió en gran parte a Ilustración escocesa, especialmente de la teoría de Adam Smith.

El sentido más específico que Aristóteles da a la justicia y del cual se derivan las formulaciones más familiares, es el de abstenerse de la *pleonexia*, esto es, obtener para uno mismo cierta ventaja apoderándose de lo que pertenece a otro, sus propiedades, sus remuneraciones, su empleo o cosas semejantes; o negándole a una persona lo que le es debido, el cumplimiento de una promesa, el pago de una deuda, el mostrarle el debido respeto, etc. Es evidente que esta definición pretende aplicarse a acciones y se piensa que las personas son justas en la medida en que tienen, como uno de los elementos permanentes de su carácter, el deseo constante y efectivo de actuar justamente. (1979 pp. 23-24)

Cabe señalar que el propio Rawls advierte que esta definición no es suficiente, pues, presupone “una explicación de lo que propiamente le pertenece a una persona y de lo que es debido”, lo cual depende de derechos que, a su vez, se derivan de instituciones sociales y de las legítimas expectativas ligadas a ellas. Es decir, lo que falta es, precisamente, la noción de justicia universal. Pero Rawls no examina la relación entre la justicia universal y la justicia particular en su carácter de justicia distributiva. Parece que no percibe la complejidad del concepto aristotélico de justicia, lo que tiene importantes efectos en su propia teoría. Rawls ya no parte de una descripción del supuesto estado de naturaleza, sino de una hipotética *posición originaria*, en donde individuos racionales y con un sentido de justicia eligen, bajo ciertas restricciones (entre ellas el famoso *velo de ignorancia*, que les impide percibir su posición particular), los principios de justicia a los que debe adecuarse la estructura básica de la sociedad. Según Rawls la elección recaería en los siguientes dos principios, elegidos entre un serie de alternativas determinadas:

Primero: Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás.

Segundo: Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos.

Ante todo cabe destacar que el primer principio se encuentra ligado a la noción de justicia universal aristotélica, por lo que, antes de ser un

objeto de elección, representa una condición necesaria que debe imperar ya en la denominada posición originaria. Ésta última figura es una manera de expresar la tesis de que los participantes en el proceso de elección deben ser autónomos, para hacer posible una deliberación racional. El propio Rawls afirma: “La posición originaria puede ser considerada como una interpretación procesal de la concepción kantiana de la autonomía y del imperativo categórico dentro del sistema de una teoría empírica.” (1979 p. 241) ¿Qué implica esta observación? Que la libertad no es un bien más, que pueda ser objeto de un proceso distributivo, sino un requisito indispensable de cualquier elección social que pretenda cumplir con las exigencias de la racionalidad. Lo que pueden elegir los participantes en la posición originaria es el sistema de normas jurídicas en los que se objetiva o materializa la libertad que ya poseen. Si Rawls hubiera tenido en cuenta esto tendría un elemento fundamental para defenderse ante sus numerosos críticos.

En el texto que acabamos de citar se puede apreciar que la intención de Rawls al presentar el primer principio como un objeto de elección, a partir de la situación originaria, es eludir el tradicional discurso del derecho natural. Como él mismo advierte su propósito es acceder a una teoría empírica. Sin embargo, Rawls no parece darse cuenta que reconocer a la libertad como una condición trascendental del discurso sobre los derechos no implica asumir los presupuestos metafísicos del iusnaturalismo clásico. Para hacer compatible una teoría empírica con el modelo contractualista es menester diferenciar entre el nivel empírico de la génesis de los derechos y la argumentación en términos de validez racional. En el nivel empírico se trata de analizar la aparición histórica de los derechos como un efecto de las luchas sociales y de la consolidación de las instituciones sociales. En cambio, cuando se apela al modelo del contrato se trata de establecer el criterio para juzgar la validez racional de los derechos positivos¹⁶. Por tanto es compatible afirmar que los derechos que garantizan la libertad son un producto histórico y, al mismo tiempo, sostener que la libertad es una condición

¹⁶ En cierta manera reconoce esto Rawls cuando, una vez establecidos los resultados de su modelo de contrato, apela al criterio de un equilibrio reflexivo. La situación contractual se encuentra diseñada para definir un procedimiento equitativo y, al lograr este objetivo, se trata de utilizar ese procedimiento para juzgar críticamente las concepciones de la justicia imperantes en un contexto social. Ello sería una forma de describir los dos niveles de los que hemos hablado en este trabajo.

trascendental para que se pueda predicar que el sistema jurídico tiene una pretensión de validez racional.

Toda norma jurídica es el producto de las decisiones que se toman al interior de un sistema social y su orden civil. Pero la norma jurídica sólo posee una validez racional (diferenciada de su vigencia social) cuando se estatuye en condiciones de libertad y no lesiona el ejercicio de esa libertad. En este sentido, la posición originaria representa, en un elevado nivel de abstracción, una situación social en donde los individuos ya se ha reconocido como *personas*, esto es, como sujetos libres y que, como tales, son susceptibles de tener derechos. Desde este punto de vista, la restricción del llamado velo de ignorancia representa una peculiar manera de expresar la exigencia de imparcialidad propia de un diálogo entre sujetos libres y racionales. Imparcialidad que tampoco puede ser vista como un atributo que posean los individuos de antemano. La imparcialidad es una meta a la que se busca acceder a través de una confrontación racional entre diversos puntos de vista.

Como hemos visto, para Aristóteles la justicia universal representa una igualdad de libertad entre los ciudadanos, nacida del reconocimiento recíproco como personas (sujetos de derechos y deberes). Esta justicia universal tiene prioridad sobre la justicia particular, ya sea distributiva o conmutativa. Esta tesis aristotélica se encuentra, en cierto modo, en la teoría de Rawls cuando éste sostiene la existencia de un orden lexicográfico entre los principios de justicia, es decir, un orden que establece la prioridad del primer principio. Precisamente, de ese orden lexicográfico extrae dos reglas de prioridad: a) La prioridad de la libertad implica que la libertad sólo puede llegar a ser restringida *por mor* de la misma libertad. b) la prioridad de la justicia sobre la eficiencia y el bienestar, lo cual significa que el segundo principio de la justicia debe situarse por encima de los imperativos de la eficiencia y maximización de los beneficios. La primera regla coincide con la tesis de Aristóteles, creo que confirmada por la historia de los conflictos sociales, respecto a que sólo se puede acceder a una justicia distributiva si se cumple antes con las exigencias de la justicia universal. El caso contrario, esto es, considerar que se puede arribar a una justicia distributiva sin una justicia universal (legal – Estado de derecho), implica que alguna instancia social (Estado, partido, vanguardia o líder) puede determinar los criterios de distribución justa más allá del consenso social y de la participación de ciudadanos autónomos. Esta ha sido la ilusión que ha sido uti-

lizada como coartada de legitimación (no racional) por diversos sistemas de dominación, desde el totalitarismo moderno, hasta el tradicional populismo.

Si bien el conocimiento de la teoría de Aristóteles hace posible localizar ciertos aspectos débiles de la estrategia argumentativa de Rawls, también permite resaltar los puntos fuertes o contribuciones de esta propuesta. Como hemos visto, para Aristóteles la justicia distributiva (el control de la *pleonexia*) es una parte de la justicia particular que, a su vez, forma parte de la justicia universal. El plantear las variedades de justicia en términos de subconjuntos propició que cierta tradición aristotélica, especialmente gran parte de las teorías del contrato social, asumiera que cumplir con las exigencias de justicia universal (legalidad) era suficiente para acceder a una justicia distributiva. Esta tesis la podemos ver ejemplificada en las teorías de Locke y Kant, la cual ha sido retomada por una variedad de liberalismo reciente. La idea es que si se respeta el derecho a la propiedad y la libertad contractual en las relaciones de intercambio se crean las condiciones para la realización de la justicia distributiva.

En cambio, al enunciar sus dos principios de manera diferenciada en un orden lexicográfico, Rawls advierte que, si bien la justicia universal (el reconocimiento igualitario de la libertad, en la que se fundamenta la legalidad) es una condición necesaria para acceder a una justicia distributiva, no es una condición suficiente. Con ello se recupera la intuición implícita en las críticas de Hegel y Marx al liberalismo clásico. De acuerdo con el segundo principio de la justicia el Estado no se debe limitar a garantizar el orden legal, sino también asumir un papel activo en el proceso de distribución para superar, sin lesionar la libertad, las desigualdades no justificadas, entre ellas, aquellas que tiene su origen en las formas de dominación. Por eso, la ingeniería institucional que se esboza en la *Teoría de la justicia* no sólo se apela al principio de pesos y contrapesos para mantener un control del poder político, sino que también se habla de la necesidad de instituciones que garanticen la formación de un sistema económico justo.

Rawls no entra en el debate sobre el diseño concreto de las políticas redistributivas; incluso ni siquiera toma partido en la tradicional oposición entre economías capitalistas y socialistas. Sin embargo, afirma que un Estado gobernado por una constitución política justa, trataría de apoyar el segundo principio mediante una legislación apropiada, así

como por un sistema institucional conformado por cuatro ramas. La rama de asignación trataría de mantener un sistema competitivo, evitando la formación de monopolios y oligopolios. La rama estabilizadora buscaría aproximarse lo más posible al ideal del pleno empleo. La rama de transferencia tendría como función el garantizar una renta social mínima (“Como el mercado no es apropiado para responder a las demandas de la necesidad, éstas deben resolverse mediante otra disposición.” 1979 p. 259). Finalmente la rama de distribución tendría como tarea conservar una justicia aproximada de las porciones distributivas mediante la tributación y los reajustes necesarios a los derechos de propiedad.

Es evidente que con esta propuesta muy general no se trata de ofrecer una receta concreta para enfrentar el problema de la justicia distributiva, pero sí se establece una ruta para pensar alternativas, más allá de los dilemas tradicionales¹⁷. El segundo principio de la justicia que propone Rawls puede ser visto como un complemento o, quizá, como una corrección de la proporción geométrica que utiliza Aristóteles para definir la idea de justicia distributiva. De hecho, la lectura de Rawls podría sugerir una interpretación de la concepción aristotélica, en la cual la decisión de establecer la distinción entre justicia universal y justicia particular es el resultado de advertir que el principio legal de la justicia universal (lo que se ha llamado el aspecto formal de la justicia) no es suficiente, sino que implica un campo más amplio. La tesis se podría formular de la siguiente manera: Asumir los imperativos de la justicia universal (legalidad) implica un compromiso con la justicia distributiva, el cual trasciende el imperativo de garantizar el orden legal vigente. Es decir, la exigencia de equidad no se limitaría a la corrección del contenido concreto de las normas jurídicas, sino que, además, incluiría el imperativo de crear las condiciones sociales que permitan una distribución equitativa de la libertad.

En primer lugar, supongo que la estructura básica está regulada por una constitución justa que asegura las libertades de una ciudadanía igual (...) Creo, también, que hay una justa igualdad de oportunidades (no sólo una igualdad formal). Esto significa que, además de mantener los tipos habi-

¹⁷ Lo que encontramos en la obra de Rawls es una justificación del llamado Estado de bienestar. Cabe señalar que habla mal de la humanidad el hecho de que, mientras el Estado de derecho fue fundamentado antes de constituirse y consolidarse, el Estado de bienestar sólo encuentra una justificación teórica cuando experimenta una profunda crisis.

tuales de capital social general, el gobierno intenta asegurar iguales oportunidades de enseñanza y cultura, a personas similarmente capacitadas y motivadas, o bien subvencionando escuelas privadas o bien estableciendo un sistema de escuela públicas. También, aplica y subraya la igualdad de oportunidades en las actividades económicas y en la libre elección de ocupación. Esto se logra supervisando la conducta de las empresas y las asociaciones privadas e impidiendo el establecimiento de restricciones monopólicas y barreras a las posiciones más codiciables. Finalmente, el gobierno garantiza un mínimo social, bien por asignaciones familiares y subsidios especiales, por enfermedad y desempleo, o, más sistemáticamente, por medios tales como un complemento graduado al ingreso, llamado el impuesto negativo sobre la renta. (1979 pp. 257-258)

Con estas breves observaciones no se pretende sustentar de manera adecuada una posición concreta en el debate contemporáneo sobre la justicia, ni agotar las posibles vías para actualizar la teoría aristotélica. Otra vía, por ejemplo, sería reconstruir la herencia aristotélica en la tradición republicana, para analizar las críticas que dicha tradición puede hacer a la comprensión cotidiana de la prácticas y teorías políticas (a la manera de la propuesta de Hannah Arendt). El objetivo era, simplemente, mostrar como la teoría aristotélica de la justicia, a pesar de la distancia histórica que nos separa de ella, nos puede sugerir perspectivas para abordar la problemática de la constitución de un orden civil justo.

Bibliografía

- Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, (EN) *Ética Eudemia*, Madrid, Gredos, 1988.
- Política*, Madrid, Gredos, 1988.
- Retórica*, Madrid, Gredos, 2000.
- Obras*, Madrid, Aguilar, 1967.
- Buchheim, Thomas, *Aristóteles*, Freiburg i. B., Herder, 1999.
- Düring, Ingemar, *Aristóteles*, México, UNAM, 1990.
- García Máynez, Eduardo, *Doctrina aristotélica de la justicia*, México, UNAM, 1973.

- Heller, Agnes, *Aristóteles y el mundo antiguo*, Barcelona, Península, 1983.
- Höffe, Otfried, *Aristóteles*, München, C. H. Beck, 1999.
- Höffe, Otfried (comp.) *Die Nikomachische Ethik*, Berlin, Akademie Verlag, 1995.
- _____, *Politik*, Berlin, Akademie Verlag, 2001.
- MacIntyre, Alasdair, *Justicia y racionalidad*, Barcelona, EIUNSA, 1994.
- Rawls, John, *Teoría de la Justicia*, México, FCE, 1979.
- Ross, W. D., *Aristóteles*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1957.
- Ryan, Eugene, *La noción del Bien en Aristóteles*, México, UNAM, 1969.
- Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Madrid, Gredos, 2000.
- Wolf, Ursula, *Aristóteles, "Nikomachische Ethik"*, Darmstadt, W. B., G., 2002.