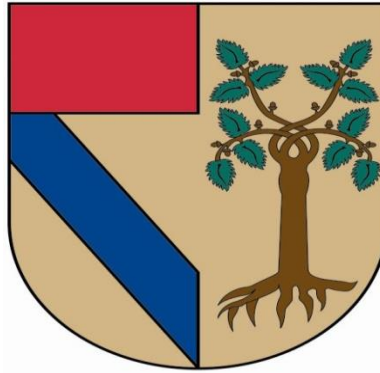


# UNIVERSIDAD PANAMERICANA

---

---

## FACULTAD DE DERECHO POSGRADO EN DERECHO



**“Un estudio acerca del concepto *κατ' ἀξίαν* con relación a la teoría de la justicia distributiva de Aristóteles”.**

**T E S I S   P R O F E S I O N A L**

**Q U E   P R E S E N T A**

**ULISES MORENO MUNGUÍA**

**P A R A   O B T E N E R   E L   G R A D O   D E :**

**DOCTOR EN DERECHO**

**DIRECTOR DE LA TESIS:**  
**Dr. HÉCTOR MANUEL GUZMÁN RUÍZ**

Ciudad de México, septiembre de 2022.

Para Pilar, por tanto, por todo.

Para Pablo y Fer, con la esperanza de que, al caminar por la vida,  
nunca pierdan el sentido de la justicia.

Agradecimientos:

Este trabajo fue posible gracias a la generosidad y buena disposición de la Universidad Panamericana, de las autoridades de la Facultad de Derecho y de mis colegas profesores. Mi gratitud y compromiso con la Universidad Panamericana es indeclinable.

Así mismo, agradezco profundamente a mi maestro de griego antiguo Adair Olvera que, con un trabajo continuo que ya dura años, me dio ojos helénicos para disfrutar y apreciar los textos clásicos.

Hago extensivo mi agradecimiento para la elaboración y desarrollo de este trabajo a mi asesor Dr. Héctor Manuel Guzmán Ruíz, quien nunca escatimó tiempo para orientarme y darme orden en los momentos más difíciles que tuve al hacer este trabajo.

A mi querido hermano Luis Moreno, le agradezco la revisión minuciosa de la versión final y los comentarios que me permitieron quitar algunas máculas.

A todos, mi gratitud y reconocimiento.

**Índice.**

|   |     |
|---|-----|
| <a href="#">Lista de abreviaturas</a>   | 7.  |
| <a href="#">Introducción</a>  | 8.  |
| <a href="#">Capítulo 1: La importancia del concepto <i>κατ' ἀξίαν</i> en la teoría de la justicia distributiva de Aristóteles</a>       | 23. |
| 1.1. <a href="#">La teoría de la Justicia en Aristóteles: definición y clasificación</a>  | 25. |
| 1.1.1. <a href="#">Sobre la definición de justicia. Una nueva propuesta</a>   | 25. |
| 1.1.2. <a href="#">La voluntad y la alteridad como elementos constitutivos del acto justo en Aristóteles</a>                            | 33. |
| 1.1.3. <a href="#">Excelencia (<i>ἀρετή</i>), justicia (<i>δικαιοσύνη</i>) y equidad (<i>ἐπιεικεία</i>). Una delimitación necesaria</a> | 39. |
| 1.2. <a href="#">Clasificación de Justicia según Aristóteles</a>  | 43. |
| 1.2.1. <a href="#">Justicia universal y justicia particular</a>   | 44. |
| 1.2.2. <a href="#">Justicia correctiva y justicia distributiva</a>  | 45. |
| 1.2.3. <a href="#">Justicia política: natural y legal</a>   | 52. |
| 1.3. <a href="#">El concepto de ley Particular en Aristóteles</a>   | 55. |
| 1.3.1. <a href="#">Ley particular y escrita</a>   | 56. |
| 1.3.2. <a href="#">Ley particular y variable</a>  | 59. |
| 1.3.3. <a href="#">Ley Particular. Jerarquía normativa</a>  | 63. |
| 1.4. <a href="#">El concepto de ley común en Aristóteles</a>  | 69. |

|      |  |     |
|------|--|-----|
| 1.5. | <u>El concepto de derecho en Aristóteles</u> ..... | 79. |
|------|--|-----|

## Capítulo 2: Justicia (δικαιοσύνη) y eudaimonía (εὐδαιμονία)

|      |  |      |
|------|--|------|
|      | <u>en relación con κατ' ἀξίαν</u> .....  | 86.  |
| 2.1. | <u>Justicia (δικαιοσύνη) y εὐδαιμονία. La disposición (ἔξις) y la actividad (ἐνέργεια)</u> .....   | 87.  |
| 2.2. | <u>La distinción entre justicia y εὐδαιμονία como fines y medios</u> .....   | 90.  |
| 2.3. | <u>Justicia y εὐδαιμονία como objeto de estudio. Algunas reflexiones sobre las bases racionales del comportamiento del εὐδαίμων y del δίκαιος y su relación con κατ' ἀξίαν</u> ..... | 97.  |
| 2.4. | <u>El concepto κατ' ἀξίαν en relación con la vida dichosa (εὖ ζῆν)</u> .....   | 106. |
| 2.5. | <u>El hombre magnánimo (μεγαλόψυχος), justo (δίκαιος) y magnificente (μεγαλοπρεπής) en relación con κατ' ἀξία</u> .....  | 110. |
| 2.6. | <u>Κατ' ἀξίαν como criterio para la distribución de magistraturas. Un supuesto de aplicación de κατ' ἀξίαν en la justicia distributiva</u> .....                                     | 127. |

## Capítulo 3: El concepto κατ' ἀξίαν como medio de la razón

|      |  |      |
|------|--|------|
|      | <u>práctica en la teoría de la justicia distributiva de Aristóteles</u> .....                              | 142. |
| 3.1. | <u>La justicia como disposición o modo de ser de la razón práctica y no de la razón especulativa</u> ..... | 142. |

|  |      |
|--|------|
| 3.2. <a href="#">Κατ' ἀξίαν en relación con la justicia distributiva</a> .....                                   | 154. |
| 3.3. <a href="#">La razón práctica con relación a la teoría de la justicia distributiva de Aristóteles</a> ..... | 163. |
| 3.4. <a href="#">La tarea del operador del derecho con relación al principio κατ' ἀξίαν</a> .....                | 183. |
| <br>   |      |
| <a href="#">Capítulo 4: Sobre la actualidad y vigencia de κατ' ἀξίαν</a> .....                                   | 204. |
| 4.1. <a href="#">El concepto κατ' ἀξίαν no se agota en el mérito</a> .....                                       | 204. |
| 4.2. <a href="#">El concepto κατ' ἀξίαν y la adecuada proporción entre las partes</a> .....                      | 211. |
| <br>   |      |
| <a href="#">Conclusiones</a> .....   | 233. |
| <a href="#">Bibliografía</a> .....   | 238. |

## Lista de abreviaturas<sup>1</sup>.

|           |                          |
|-----------|--------------------------|
| An. Pr.,  | Analíticos primeros.     |
| Cael.     | Acerca del cielo.        |
| De an.    | De ánima.                |
| DK.       | Diels-Kranz, Fragmentos. |
| Eth. Eud. | Ética Eudemia.           |
| Eth. Nic. | Ética Nicomaquea.        |
| Mag. Mor. | Magna Moralia.           |
| Metaph.   | Metafísica.              |
| Ph.       | Física.                  |
| Poet.     | Poética.                 |
| Pol.      | Política.                |
| Rh.       | Retórica.                |
| S. Th.    | Suma Teológica.          |
| Top.      | Tópicos.                 |

---

<sup>1</sup> Sigo las abreviaturas de las obras de Aristóteles de acuerdo al Oxford Classical Dictionary. Las obras *Protréptico* y *Constitución de los Atenenses* no tendrán abreviaturas al ser citadas.

## Introducción.

Este trabajo parte de una lectura directa del griego de algunos de los trabajos de Aristóteles relacionados con una palabra: *ἀξία* y su vinculación con la justicia distributiva que se desarrolla ampliamente en el libro *E* de la *Ética Nicomaquea*. En esta investigación me propongo demostrar la importancia del concepto *κατ' ἀξίαν* en la teoría de la justicia distributiva de Aristóteles. Esta palabra *ἀξίαν* (en acusativo) con su preposición *κατά* normalmente se ha traducido como: de acuerdo al mérito, lo cual desvirtúa la amplitud y riqueza de una palabra que Aristóteles usó para referirse a distintas situaciones que no pueden enmarcarse uniformemente con la palabra mérito, más aún, dentro del contexto de la justicia distributiva porque con esta palabra Aristóteles quería señalar una adecuada proporción entre las partes y no necesariamente una cualidad sobresaliente de una de ellas.

Mucho se ha perdido al traducir *ἀξία* por mérito, esta investigación trata de emprender un camino de regreso a Aristóteles y rescatar lo que quedó en el camino para, tal vez, ofrecer una interpretación diferente de la teoría de la justicia distributiva del Estagirita a partir del conocimiento de un concepto que era fundamental en dicha teoría.

La estructura de este trabajo está compuesta de cuatro capítulos. En el primero se aborda la importancia del concepto *κατ' ἀξίαν* en la teoría de la justicia distributiva de Aristóteles, así mismo se propone una nueva definición del concepto de injusticia de Aristóteles que se encuentra en *Retórica I*, 1368b,5-10 y se trata sobre la clasificación de los distintos tipos de justicia que clasifica Aristóteles.

En el segundo capítulo se trata sobre la vinculación y separación de los conceptos de justicia (*δικαιοσύνη*) y *eudaimonía* (*εὐδαιμονία*) en relación con el concepto *κατ' ἀξίαν*. En el tercer capítulo se aborda la razón práctica en relación con *κατ' ἀξίαν* para encontrar lo justo en la teoría de la justicia de Aristóteles. Finalmente, en el cuarto capítulo, a través de las posturas de diversos autores

contemporáneos de filosofía del derecho se estudia la actualidad y vigencia del concepto *κατ' ἀξίαν*.

La experiencia de leer a Aristóteles con ojos propios permite una interacción más cercana con el filósofo, en la búsqueda de aportar algo diferente y original. A partir de esta lectura del griego, en este trabajo se ofrecen traducciones propias que, sin pretender superar otras traducciones o hacer una investigación filológica, se encuentran justificadas y proporcionan las bases para un entendimiento más preciso de una palabra que, sostengo, es fundamental para comprender de mejor manera la justicia distributiva en Aristóteles.

El griego antiguo es una lengua muerta fonéticamente desde hace siglos, de tal forma que es imposible saber cómo sonaban las palabras. Aunque podamos reconocer la métrica homérica mediante la unión de vocales fuertes y débiles, hemos perdido para siempre la musicalidad y cadencia de sus hexámetros<sup>2</sup>. El paso de la oralidad a la escritura significó preservar los textos antiguos, pero, a la vez, algo se perdió en ese tránsito, esto, a decir, de Irene Vallejo es una gran paradoja:

“Provenimos de un mundo perdido al que sólo podemos asomarnos cuando desaparece. Nuestra imagen de la oralidad procede de los libros. Conocemos las palabras aladas a través de su contrario, las palabras inmóviles de la escritura. Una vez transcritas, esas narraciones perdieron para siempre su fluidez, su elasticidad, la libertad de improvisación y, en muchos casos, su lenguaje característico. Salvar aquella herencia

---

<sup>2</sup> Sobre esto, Arnold Toynbee escribió: “Tenemos hoy en día muestras de escritos en lengua griega que probablemente se remontan al año 1400 a.c. y que, sin vacilación, en años próximos al 1200 antes de la Era Cristiana. Desde entonces ha cambiado la forma en que se pronuncia el griego. La prosodia de las obra poéticas griegas pertenecientes a la Edad Helénica se basa en la distinción entre sílabas largas y cortas. En esa época, al parecer, el acento en las palabras griegas era tonal, lo cual no se toma en cuenta en la métrica helénica (...) en la Grecia moderna no lograría hacerse entender un extranjero, al intentar expresarse en griego, si hiciera caso omiso del acento prosódico”. Toynbee, Arnold, *Los griegos: herencias y raíces*, 1a, ed., trad. de José Esteban Calderón, Fondo de Cultura Económica, México, 2020, P., 7.

exigió herirla de muerte”<sup>3</sup>.

Sin embargo, a pesar de este gran inconveniente, la lectura de los textos en griego antiguo brinda un acercamiento directo a las palabras, imágenes y conceptos, tal vez, como pudieron ser concebidas originalmente; además, proporciona herramientas de comprensión significativamente más precisas que cualquier lectura traducida. Para Dionisio Tracio la lectura es la primera parte de la gramática y requería desde luego, un ejercicio oral para acercarnos más al texto y tal vez a la intención del autor, de esta manera, define la lectura como: “la recitación impecable de poemas u obras en prosa. Se ha de leer atendiendo al gesto, a la prosodia y a la distinción de las palabras”<sup>4</sup>. La lectura del griego antiguo requiere atención y detenimiento, es un proceso que está alejado de toda labor mecánica, representa un gran esfuerzo desentrañar lo que el autor quiso decir y más aún, cuando se intenta trasladar ese significado a otra lengua. Toda traducción es una aproximación, traducir viene del verbo latino *traduco* que significa trasladar<sup>5</sup>, llevar de un lugar a otro, hay veces que una palabra nos puede acercar a la otra orilla que queremos llegar pero, en otras ocasiones, la buena intención del traductor, nos puede desviar del propósito original del autor.

Miguel de Cervantes pone en boca de don Quijote una bella defensa de las traducciones del griego y del latín, que son las únicas a las que consideraba auténticas traducciones, además, parece inclinarse por una traducción no literal:

“Pero, con todo esto, me parece que el traducir de una lengua a otra, como no sea de la reina de las lenguas, griega y latina, es como quien mira tapices flamencos por el revés, que aunque se ven las figuras, son llenas de hilos que las escurecen y no se ven con la lisura y tez de la haz, y el traducir de lenguas fáciles, ni arguye ingenio ni elocución, como no le arguye el que

---

<sup>3</sup>Vallejo, Irene, *El infinito en un junco*, 30ª, ed., Madrid, Siruela, 2021, P., 104.

<sup>4</sup> Tracio, Dionisio, *Gramática*, 1a, ed., trad. de Vicente Bécares Botas, Madrid, Gredos, 2002, P., 36.

<sup>5</sup> En latín también era común el uso de *transfere* para traducir, pues significa literalmente: *transportar, trasladar, transplantar*, es decir, llevar de una lengua a otra.

traslada ni el que copia un papel de otro papel. Y no quiero por ello inferir que no sea loable este ejercicio del traducir, porque en otras cosas podría ocuparse el hombre y que menos provecho le trujesen”<sup>6</sup>.

Pensamiento y lenguaje se relacionan de tal forma que no hay uno sin el otro, sigo en esto a W.K.C. Guthrie quien afirmó que: “lenguaje y pensamiento se entretajan, inextricablemente, actúan el uno sobre el otro”<sup>7</sup>. La relación entre pensamiento y lenguaje, tal vez, nunca fue tan cercana como en el griego clásico<sup>8</sup>, en el cual se expresaban conceptos que sólo podemos imaginar por la unión de palabras diferentes que se juntan para formar una idea que antes no existía, de igual forma, hay modos verbales hoy en desuso a los que sólo podemos aproximarnos vagamente, el ejemplo más notable es el optativo<sup>9</sup>, además, el

---

<sup>6</sup> De Cervantes, Miguel, *Don Quijote de la Mancha*, Edición conmemorativa IV centenario de Cervantes, Madrid, Real Academia Española, 2015, segunda parte, capítulo LXII, P., 1032.

<sup>7</sup> Guthrie, William K.C. *Los filósofos griegos*, 2a, ed., trad., Florentino M. Torner, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, P., 10. Martin Heidegger reafirma esta relación entre pensamiento y lenguaje: “En cuanto tenemos la Cosa ante los ojos y en el corazón la escucha atenta a la palabra, se logra el pensar”. Heidegger, Martin, *Desde la experiencia del pensar*, 1a, ed., trad. de Félix Duque, Madrid, ABADA Editores, 2005, P., 15.

<sup>8</sup> Heidegger sostiene que no existe una contraposición entre *μῦθος* (palabra, discurso, razón, relato, etc.) y *λόγος* (palabra, dicho, relato, narración, definición, razón, explicación, etc.), de esta manera afirma: “(...) los tempranos pensadores de Grecia (Parménides, fr.8) usan estos términos con la misma significación”. Heidegger, Martin, *¿Qué significa pensar?*, 3a, ed., trad. de Raúl Gabás, Madrid, Trotta, 2010, PP. 21-22. Emilio Lledó, por su parte, sostiene que, para los antiguos griegos, el logos no consistía sólo en <decir> sino, al mismo tiempo, en racionalizar lo dicho. Así, afirma: “El lenguaje como manifestación del pensamiento fue, por ello, más que un medio de comunicación. El lenguaje fue sobre todo, la propia sustancia, el propio <ser> del pensamiento”. Lledó, Emilio, *Fidelidad a Grecia*, 1a, ed., Madrid, Cuatro ediciones, 2015, P., 49.

<sup>9</sup> El optativo es un modo verbal que expresaba una posibilidad o un deseo, con ello se manifestaba la probabilidad o intención de que un acto, normalmente, de difícil realización ocurriera. Sobre el optativo, Andrea Marcolongo ha dicho que: “En nuestro idioma el grado de *realizabilidad (sic)* (y por tanto de *deseo*) de una acción es por completo independiente de los modos verbales utilizados y se expresa a través de adverbios y locuciones; un montón de palabras, quizá demasiadas, para decir o no decir qué pensamos”. Marcolongo, Andrea, *La lengua de los dioses, nueve razones para amar el griego*, 1a, ed., trad., de Teófilo de Lozoya y Juan Rabasseda, Madrid, Taurus, 2017. P., 118. Al comienzo del quinto canto de *Ilíada*, en el verso tercero, Homero utiliza dos optativos: “(1) *ἐνθ’ αὖ Τυδεΐδῃ Διομήδῃ Παλλὰς Ἀθήνη* (2) *δῶκε μένος καὶ θάρσος, ἴν’ ἔκδηλος μετὰ πᾶσιν* (3) *Ἀργείοισι γένοιτο ἰδὲ κλέος ἔσθλων ἄροισι*”. En estos versos, Homero expresa que: “En ese momento, Palas Atenea, de nuevo, dio fuerza y valor al Tidida Diomedes para que pudiera sobresalir (*γένοιτο ἔκδηλος*) entre todos los argivos y se alzara (*ἄροισι*) con fama inmortal”. El optativo aparece en los modos verbales sobresalir y alzarse, como un deseo manifiesto que conlleva la posibilidad de realización, no es un simple futuro o una acción condicionada, sino una acción posible con un profundo deseo de querer que pase la acción que se señala. Una buena

concepto del tiempo en la acción del verbo que tenemos actualmente es insuficiente para entender el aoristo: un aspecto que nos enfatiza la realización de la acción del verbo más que su temporalidad, en modos distintos del indicativo<sup>10</sup>.

A propósito de la traducción, se reconocen dos maneras contrapuestas de realizarla: la traducción literal palabra a palabra que busca preservar en la mayor medida posible el sentido del texto original y, por otro lado, la traducción más libre que busca explicar el sentido del texto traducido, no con el mismo número de palabras pero con mayor claridad en la expresión. Jorge Luis Borges escribió sobre estas dos teorías en *Los traductores de Las 1001 noches*, con palabras, tal vez, insuperables, dijo:

“La hermosa discusión de Newman-Arnold (1861-1862), más memorable que sus dos interlocutores, ha razonado extensamente las dos maneras generales de traducir. Newman vindicó en ella el modo literal, la

---

explicación sobre el optativo se encuentra en: Van Emde, Boas, et al., *The Cambridge Grammar of Classical Greek*, 1a, ed., Cambridge University Press, UK, 2019, PP. 441-442.

<sup>10</sup> El aoristo indica que la acción sucede y se ha agotado. Sólo en el modo indicativo corresponde a nuestro pretérito, en los otros modos verbales representa una acción realizada en cualquier momento. Berenguer Amenós afirma sobre el aoristo en modos distintos al modo indicativo: “El imperativo, el subjuntivo, el optativo y el infinitivo de aoristo expresan la acción verbal pura y simple sin indicación de tiempo”, Berenguer Amenós, Jaime, *Gramática griega*, 37a, ed., Barcelona, Bosch, 2005, P., 208. Como ejemplo del aoristo en modos indicativo, imperativo y subjuntivo podemos citar el pasaje con las últimas palabras de Sócrates que recoge Platón en *Fedón*: “Critón, dijo, le debemos un gallo a Asclepio, no lo olvides y págalo”, (*ὦ Κρίτων, ἔφη, τῷ Ἀσκληπιῷ ὀφείλομεν ἀλεκτρυόνα: ἀλλὰ ἀπόδοτε καὶ μὴ ἀμελήσητε*), cfr. *Fedón*, 118b. En este caso, el verbo *φημί* está en aoristo indicativo: *ἔφη*, se traduce como: dijo, la acción se llevó a cabo y está concluida. El aoristo en modo imperativo se ve en el verbo *ἀπόδοτε*, con lo cual, Sócrates expresa una orden que debe cumplirse inmediatamente: pagar, en este caso la realización de la acción es un hecho, no es una opción. En este pasaje encontramos otro aoristo, pero del modo subjuntivo, cuya acción sucede de manera diferente en el tiempo: mediante el subjuntivo aoristo: *μὴ ἀμελήσητε*, Sócrates pide a Critón que no lo olvide, lo exhorta a que no sea descuidado o negligente con lo que le encargó, esta acción tiene una durabilidad distinta, por ella se manifiesta un deber de cuidado que se mantendrá hasta que se pague el gallo a Asclepio, lo que es un hecho. Son muchas palabras, tal vez demasiadas, para explicar el aoristo.

Para mayor abundamiento sobre el aoristo pueden consultarse los siguientes artículos: Rutger J. Alan, *The imperfect unbound, A Congnotive Linguistic Aproach to Greek Aspect*, en: Klaas Bentein, Mark Janse y Jorie Soltic (ed.), *Variation and change in ancient greek tense, aspect and modality*, Amsterdam Studies in Classical Philology, 2017, PP. 100-130. Así como, Seymour T.D., “On the use of aorist participle in Greek”, en: *Transactions of the American Philological Association* (1869-1896), 1891, Vol, 12 (1881), PP. 88-96, The John Hopkins University Press. De igual forma, para una explicación más completa sobre el aoristo, se recomienda consultar: Weir, Smyth, Herbert, *Greek Grammar*, 1a, ed., Oxford, Benedictio Classics, 2014, PP. 429-434.

retención de todas las singularidades verbales: Arnold, la severa eliminación de detalles que distraen o detienen. Esta conducta puede suministrar los agrados de la uniformidad y la gravedad; aquélla, de los continuos y pequeños asombros. Ambas son menos importantes que el traductor y sus hábitos literarios, traducir el espíritu es una intención tan enorme y tan fantasmal que bien puede quedar como inofensiva; traducir la letra, una precisión tan extravagante que no hay riesgo de que la ensayen”<sup>11</sup>.

Las posiciones contrarias sobre la traducción de los textos son muy antiguas. Los hay quienes defienden la traducción literal y los que buscan expresar el sentido del texto y la intención del autor aunque ello implique apartarse de la estricta literalidad de las palabras. Mauricio Beuchot hizo un recorrido histórico sobre la interpretación de los textos, en una parte de su obra expuso:

“Durante el tiempo del helenismo fue célebre la lucha entre los que defendían el sentido literal de los documentos y los que favorecían más el sentido alegórico. Por ejemplo, entre los filósofos estoicos y neoplatónicos se practicó la lectura alegórica de los mitos griegos, resaltando su aspecto ético”<sup>12</sup>.

Sobre las traducciones que se realicen de algunos de los textos estudiados en esta investigación, cabe aclarar que no se hará una traducción literal en la que se traduce palabra por palabra, como si se tratase de una operación mecánica. La buena lectura, incluida la del griego, no se realiza aislando cada palabra de la siguiente, por lo que considero que no hay razón para traducir de esa manera. En todo caso, se buscará preservar la idea del texto original, aun con el riesgo de apartarse del número y literalidad de las palabras traducidas. Es importante

---

<sup>11</sup> Borges, Jorge Luis, *Historia de la eternidad, Obras completas I*, 1a, ed., Buenos Aires, Emecé, 1989, P., 400.

<sup>12</sup> Beuchot, Mauricio, *Hechos e interpretaciones. Hacia una hermenéutica analógica*, 1a, ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2016, P., 18.

recordar a Jerónimo, quien en su carta 57 dirigida a Panmaquío menciona:

“Yo no sólo confieso, sino que proclamo en voz alta que en la traducción de los griegos, a excepción de las Escrituras Santas, en las que la estructura misma de las palabras encierra un misterio, lo que yo traslado no es la palabra a partir de la palabra, sino la idea a partir de la idea”<sup>13</sup>.

La traducción que Jerónimo propone requiere un mayor esfuerzo porque nos invita a sentir y pensar como lo hacían los griegos. Una traducción palabra por palabra desprovee al texto de su sentido original, por ello, Jerónimo afirmaba que: “ (...) si alguien piensa que con la traducción no sufre la gracia de la lengua, que traduzca a Homero literalmente al latín; diré aún más: que lo pase a prosa a su misma lengua, y verá que el más elocuente de los poetas apenas si sabe hablar”<sup>14</sup>.

En contra de una traducción mecánica, también se pronunció Andrea Marcolongo, con palabras muy claras, escribió:

“(…) no consideremos nunca que una traducción es un proceso binario mecánico: A en griego da B en nuestro idioma. Si todo fuera tan trivial y tan previsible, con el diccionario adecuado a mano, podríamos traducir cualquier idioma del mundo; pero sabemos que no es así desde los tiempos de Babel, a menos que estemos dispuestos a considerar *traducción* cualquier

---

<sup>13</sup> Jerónimo, *Epistolario*, 2a, ed., trad. de Juan Bautista Valero, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1992, P., 547. En la misma carta, Jerónimo afirma: “De los oradores áticos he traducido los espléndidos discursos de los dos oradores más elocuentes, Esquines y Demóstenes, que contendieron entre sí. No los he trasladado como traductor, sino como orador que soy: con las mismas ideas, con sus formas y figuras, pero con palabras acomodadas a nuestro uso”, *Ibidem*, 548. Para mayor abundamiento sobre la tarea de traductor de Jerónimo se recomienda la obra: Heredia Correa, Roberto, *San Jerónimo: ascetismo y filología*, 1a, ed., México, UNAM, 2006.

<sup>14</sup> *Ibidem*, 549. Tal vez por esto, Ulrich von Wilamowitz, el gran patriarca de la filología clásica, afirmaba que Homero era intraducible. Cfr. Homero, *Ilíada*, 1a, ed., trad. de Francisco Javier Pérez, Madrid, Abada editores, 2012, P., 159.

combinación de palabras puestas en fila y generadas a modo del traductor de Google”<sup>15</sup>.

La traducción literal o mecánica pierde el sentido de lo que pretende trasladar, pues la suma aislada de palabras difícilmente representa una idea completa. En el mismo sentido, Alfonso Reyes se expresa cuando afirma que la traducción literal, palabra por palabra, “sería sólo un oficio manual, como el trasiego del vino en vasijas”<sup>16</sup>. Para Octavio Paz la traducción es una operación literaria que se encuentra muy lejos de una traducción mecánica o literal, a ésta, ni siquiera la llama traducción: “La traducción literal que en español llamamos, significativamente, *servil*. (...) No es una traducción. Es un dispositivo generalmente compuesto por una hilera de palabras para ayudarnos a leer el texto en su lengua original. Algo más cerca del diccionario que de la traducción, que es siempre una operación literaria”<sup>17</sup>. Tal vez, bajo esta línea de pensamiento de Octavio Paz, algunos traductores no llaman a su trabajo traducción, sino versión<sup>18</sup>, palabra que tiene su raíz en el verbo latino *versare* que invoca el sentido de *hacer girar, voltear, dar vueltas a algo*, por lo que el objeto se ve y analiza desde todos sus ángulos, por ello este verbo significa también: *meditar, reflexionar*, y además: *interpretar, explicar sutilmente*; de este verbo se deriva el participio *versatus* que significa: *versado, experimentado, instruido*.

También se debe considerar que las palabras nacen y mueren, igual que los hombres, y, muchas cambian de significado con el paso del tiempo. El lenguaje es algo vivo, inherente a los hombres y a su mortalidad. La condición efímera del hombre y su cultura es también la condición de durabilidad temporal del lenguaje, Octavio Paz expresa en un poema que la palabra del hombre es hija de la

---

<sup>15</sup> Marcolongo, Andrea, *Op. Cit.*, P., 144.

<sup>16</sup> Reyes, Alfonso, *La experiencia literaria*, 3a, ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1989, P., 130. Unos párrafos más adelante, Reyes afirma que: “La traducción literal podría relegarse a la nota y no al discurso principal”. *Ibidem* 131.

<sup>17</sup> Paz, Octavio, *Literatura y literalidad*, obras completas I, 2a, ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2014, P., 564.

<sup>18</sup> Me refiero a los traductores de la colección BIBLIOTHECA SCRIPTORVM GRAECORVM ET ROMANORVM MEXICANA editada por la Universidad Nacional Autónoma de México.

muerte<sup>19</sup>. Sería un error considerar las palabras como algo estático, con un significado inmutable a través del tiempo, el lenguaje es algo vivo que se recrea constantemente. Pierre Hadot, quien tradujo a Plotino, Marco Aurelio y a otros, confiesa que:

“Anteriormente trataba a los textos filosóficos, ya fueran de Aristóteles, de santo Tomás, o de Bergson, como si fueran intemporales, como si las palabras tuvieran siempre el mismo sentido fuera en la época que fuera. Comprendí que había que tener en cuenta la evolución de los pensamientos y de las mentalidades a través de los siglos”<sup>20</sup>.

El tiempo es el elemento que separa la lengua original y traducida de la lengua a la que finalmente se traslada el texto leído. Esta separación es más profunda que las diferencias morfológicas y sintácticas entre una lengua y otra. La lengua es algo vivo, en constante cambio, lo fue desde la antigüedad, el griego de Homero no es el de Aristóteles, ni el de Plutarco que usó tres veces más vocabulario que Demóstenes<sup>21</sup>. En este sentido se pronuncia George Steiner cuando afirma lo siguiente:

“Traducimos en cuanto entramos en contacto oído o leído con el pasado, ya se trate del Levítico o del libro que mayor venta tuvo el año pasado. El lector, el actor, el editor son otros tantos traductores de una lengua que se halla también fuera del tiempo (...) la barrera del

---

<sup>19</sup> Fragmento del poema: *conversar*. Cfr. Paz, Octavio, *Lo mejor de Octavio Paz, El fuego de cada día*, 1a, ed., México, Seix Barral, 1990, P., 307.

<sup>20</sup> Hadot, Pierre, *La filosofía como forma de vida, conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*, 1a, ed., trad. de María Cucurella Miquel, Barcelona, Alpha-Decay, 2009. P., 60.

<sup>21</sup> Plutarco, *Obras morales y de costumbres (Moralia) I*, 2a, ed., trad. de Concepción Morales Otay y José García López, Madrid, Gredos, 2014. P., 33.

tiempo podrá revelarse mucho más refractaria que la diferencia lingüística”<sup>22</sup>.

Una traducción literal o mecánica del texto difícilmente contemplaría esta barrera del tiempo que separa a la lengua-fuente de la lengua-receptora, el traductor requiere de libertad en su lectura para hacer un diálogo directo con el autor para tomar su trabajo como algo vivo y evitar leer como si el tiempo se hubiera detenido, esto lleva al traductor a tomar en cuenta múltiples aspectos de la obra traducida que van más allá de la literalidad de las palabras, porque las palabras también son imágenes que, en muchas ocasiones, no pueden reducirse a un solo significado. Octavio Paz afirmó que:

“Las palabras aspiran a constituirse en un significado unívoco, pero al mismo tiempo es un ideal inalcanzable, porque la palabra se niega a ser un mero concepto, significado sin más. Cada palabra -aparte de sus cualidades físicas- encierra una pluralidad de sentidos”<sup>23</sup>.

Para encontrar el mejor sentido posible a una palabra traducida es necesario ver el texto original en un sentido amplio, como algo vivo, cada lectura es una recreación, un diálogo nuevo. Steiner se pronuncia sobre esto con una sentencia memorable: “No es exagerado decir que poseemos civilización porque hemos aprendido a traducir más allá del tiempo”<sup>24</sup>.

Otro aspecto importante a considerar es el género literario al que pertenece la obra que se traduce. Pierre Hadot nos recuerda que Pierre Courcelle desencadenó una tempestad entre los filólogos cuando interpretó Las confesiones de san Agustín como un texto esencialmente teológico y no autobiográfico como

---

<sup>22</sup> Steiner, George, *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*, 4a, ed., trad. de Adolfo Castañón, Fondo de Cultura Económica, México, 2021, P., 57.

<sup>23</sup> Paz, Octavio, *El arco y la lira*, 3a, ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1990, P., 21.

<sup>24</sup> Steiner, George, *Op. Cit.* P., 60.

había sido hasta ese momento: “Partía (Courcelle), en efecto, del principio tan simple según el cual el texto debe interpretarse en función del género literario al que pertenece”<sup>25</sup>.

A partir de lo expuesto hasta ahora, insisto en que la traducción libre requiere tomar en cuenta diferentes aspectos de la lengua traducida más allá de la literalidad de las palabras. Heidegger sostiene que, es necesario pensar el texto en su lengua original antes de traducirlo: “Para ello (traducir) es necesario que, antes de toda traducción, nuestro pensar empiece por trasladarse o traducirse a sí mismo a lo dicho en griego”<sup>26</sup>, el filósofo alemán no es partidario de la traducción literal, “(…) mientras la traducción se limite a ser literal, no necesita todavía ser fiel al espíritu de la letra. Solo es fiel cuando sus palabras son palabras que hablan a partir del lenguaje del asunto”<sup>27</sup>. Con asunto, Heidegger se refiere aquí, al acto de pensar el texto original: “El asunto es aquí el asunto del pensar. Con todo respeto y cuidado por el lenguaje filológico, a la hora de traducir tenemos que comenzar por pensar en la dirección al asunto”<sup>28</sup>.

No se pasa por alto que el método de traducir palabra por palabra tiene muchos adeptos que buscan la interpretación más fiel posible al texto original. Este tipo de traducción, que también suele llamarse interlineada, es recurrida con mayor frecuencia en algunos textos científicos, donde se busca la mayor fidelidad posible a la literalidad de las palabras. Walter Benjamín sugiere que los autores clásicos sean traducidos literalmente como las Sagradas Escrituras<sup>29</sup>. Otro partidario de la traducción literal es Bulmaro Reyes Coria quien defiende su traducción de la obra: *De la partición oratoria* de Cicerón en estos términos:

---

<sup>25</sup> Hadot, Pierre, *Elogio de la filosofía antigua*, 1a, ed., trad. de Jorge Huerta, Textos de me cayó el veinte, México, 2003, P., 24.

<sup>26</sup> Heidegger, Martin, *Caminos del bosque*, 2a, ed., trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza editorial, 2015, PP. 244-245.

<sup>27</sup> *Ibidem*, 240.

<sup>28</sup> *Ídem*.

<sup>29</sup> Walter Benjamín señaló que: “La verdadera traducción es transparente, no cubre el original, no le hace sombra sino que deja caer en toda su plenitud sobre éste el lenguaje puro, como fortalecido por su mediación. Esto puede lograrlo sobre todo la fidelidad en transposición de la sintaxis, y ella es precisamente la que señala la palabra, y no la frase, como elemento primordial del traductor. Pues la frase es el muro que se levanta ante el lenguaje del original, mientras que la fidelidad es el arco que la sostiene”. Cfr. Benjamin, Walter, *Ensayos escogidos*, 1a, ed., trad. de H. A. Murena, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010, P., 122.

“(...) pues sigo convencido, con Rubén Bonifaz Nuño, de que para traducir a un clásico no hay otro medio que el de la literalidad, de palabra a palabra, con el menor número de modificaciones, a fin de que el lector confiadamente pueda emprender su propia interpretación”<sup>30</sup>.

Este debate no es ajeno al Derecho, recientemente, José Ramón Cossío sostuvo el criterio de que en aquellos procesos en que estuviera involucrada una persona que conscientemente se asumiera como indígena, debería tener no sólo un traductor de su lengua materna sino, también, un interprete que conociera la historia y cultura del pueblo que es originario<sup>31</sup>, el ministro en retiro Cossío fue todavía más allá, de manera intuitiva, delimitó las funciones del traductor y el interprete: “Entre estas dos figuras existen diferencias relevantes. La función del traductor es trasladar el significado de las palabras de una lengua a otra; la del interprete va más allá de los meros vocablos, a fin de revelar los pormenores de una cultura a través de la explicación de sus tradiciones, educación e interpretación de la realidad”<sup>32</sup>. La distinción que hace el doctor Cossío entre traductor e interprete sólo tiene sentido si se considera al traductor como un autómatas que se limita a transcribir las definiciones de las palabras como las encuentra en el diccionario. Sólo un traductor que se limite a realizar una labor

---

<sup>30</sup> Cicerón, *De la partición oratoria*, 2a, ed., versión de Bulmaro Reyes Coria, México, UNAM, 2018, PP. XCIII-XCIV.

<sup>31</sup> Cossío Díaz, José Ramón, *Voto en contra*, 1a, ed., México, Debate, 2019, P., 30.

<sup>32</sup> *Ídem*. En efecto, en el voto concurrente del entonces ministro Cossío se hace esta distinción entre la labor del traductor que se limita a la colocación de las palabras o frases dichas en una lengua, en lo que provengan de otra, de la labor del interprete que cuenta con un conocimiento completo de la cultura a la cual pertenece la persona indígena. Este criterio del doctor Cossío no fue compartido por sus compañeros ministros. Cfr. Amparo Directo 48/2012, Primera Sala, sesionado el 28/11/2012, ponente: Arturo Zaldívar Lelo de Larrea. Sin embargo, José Ramón Cossío reconoció, en su disertación, que aunque un traductor pueda tener las cualidades del interprete, no necesariamente ocurre en todos los casos, pues para este autor, el traductor es, en primera instancia, un colocador de palabras. Este concepto de la labor del traductor sólo tiene sentido en la traducción literal, la cual debe descartarse por completo en el derecho porque la simple suma de palabras no produce un entendimiento claro del contexto que se pretende traducir, lo cual puede dar lugar a lo injusto. Tal es el riesgo de la traducción literal en el derecho.

mecánica palabra por palabra desconocería los aspectos históricos y culturales de lo que está traduciendo.

En este sentido, el traductor interpreta el texto y, a partir de ello, recrea los elementos que permiten al lector tener la mejor aproximación posible al texto original. En este sentido, no es extraño que los latinos llamaran al traductor *interpres, etis*, que era un intermediario, negociador, comentador, interprete y por ende, traductor; esta relación, tal vez indisoluble, entre interpretación y traducción queda todavía más clara con el sustantivo, también latino, *interpretatio, onis*, que era una explicación, interpretación y, desde luego, traducción. Más aún, Aristóteles mencionaba que el juez era una especie de mediador, es decir, un interprete: “Se busca al juez como término medio y algunos llaman a los jueces mediadores (*καὶ καλοῦσιν ἕνιοι μεσιδίους*), de manera que si llegan a alcanzar el punto medio, encontrarán lo justo”<sup>33</sup>. Por ello, el juez, al ser también un interprete no le resulta ajena la labor del traductor, por lo que no cabría hacer la separación entre éste y el interprete: traducir es interpretar.

Ahora bien, la traducción no literal, que es la que se realizará en este trabajo, requiere un mayor grado de libertad por parte del traductor. Sebastián Castellio, traductor de La biblia al latín y al francés y precursor del derecho a la libertad de pensamiento y de expresión, advertía al lector en el prologo de su obra que lo que él ofrece: “es sólo una interpretación, en ningún caso una certeza”<sup>34</sup>. Así, de esta manera, las traducciones del griego y el latín que aquí se presentan son una interpretación de los textos que no pretenden desvirtuar otras traducciones, sino tan sólo aportar, tal vez, un conocimiento nuevo a partir de una lectura directa e interpretación propia de los textos clásicos que se han trabajado.

En este sentido, las citas de Aristóteles que sean traducción propia tendrán la referencia directa de las ediciones de Immanuel Bekker (*OXONII, 1567*) E

---

<sup>33</sup> Eth. Nic., V 1132a 20-25, (*ὡς ἐὰν τοῦ μέσου τύχῳσι, τοῦ δικαίου τευξόμενοι*).

<sup>34</sup> Citado por: Zweig, Stefan, *Castellio contra Calvino, conciencia contra violencia*, 1a, ed., Trad. de Berta Vías Mahou, Barcelona, Acantilado, 2015, P., 89.

*TYPOGRAPHEO ACADEMICO. MDCCCXXXVII*); en las traducciones de los presocráticos se toma como referencia a los fragmenteos de Diels-Kranz, respecto a las obras de otros autores clásicos se consultaron y citaron los textos compilados en Perseus Digital Library (perseus.tufts.edu). Por otro lado, las referencias a otras traducciones, incluidas algunas de la obra de Arirtóteles, tendrán la cita correspondiente de acuerdo a los criterios del instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Esta investigación habrá de adentrarse en una parte de la obra de Aristóteles de manera directa, la lectura en su propia lengua habrá de aportar elementos diferentes y, quizá, auténticos sobre el concepto *κατ' ἀξίαν* en la teoría de la justicia distributiva del Estagirita. Esta tarea no será fácil, el griego no lo es, ni siquiera los mejores traductores han estado exentos de tener momentos difíciles frente un texto en griego antiguo<sup>35</sup>, pero la recompensa es grande, pues la intención del autor y la expresión de sus ideas se manifiesta de manera única e irrepetible en su lengua original, la traducción será, siempre, una aproximación a la que inexorablemente estamos ligados al interpretar textos en otra lengua.

De esta manera, siguiendo a Jerónimo, las traducciones que, en su caso, se propongan se harán respetando, primordialmente, las ideas expresadas en el texto; además, las palabras son un medio para expresar una idea, no son el fin en sí mismo<sup>36</sup>. Cicerón, que tradujo a Platón, Demóstenes y otros, afirmó que: “no juzgo que le importara al lector que se ofreciera un mismo número de palabras,

---

<sup>35</sup> El 21 de agosto de 1948, Alfonso Reyes escribió en su diario: “Sigo mi traducción de *La Ilíada* (...)”. 4 de septiembre: “Encerrado con *La Ilíada*. Voy en el verso 750 de la Rap. II. Me falta un centenar para acabar esta Rapsodia. Es la más dura, por los catálogos de las tropas. No la tradujo por eso Lugones”. Cfr. Reyes, Alfonso, *Obras completas XVII*, 1a, ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2000, P., 21. Por otro lado, Pierre Hadot afirmó haber pasado, a veces, un día entero trabajando una sola palabra: “A veces he llegado a trabajar un día entero traduciendo a Marco Aurelio, por ejemplo, para saber lo que puede llegar a significar tal palabra griega en un contexto determinado”, Hadot, Pierre, *Op. Cit.*, P., 59.

<sup>36</sup> No se soslaya aquí la importancia de la relación entre pensamiento y lenguaje, idea expresada anteriormente, no se podría dar uno sin el otro; sin embargo, en cuanto a la traducción, las palabras son el instrumento para transmitir la idea del texto original. En este sentido se ha pronunciado Marcolongo cuando expresa que la gramática es el medio y no el fin de la traducción. Cfr. Marcolongo, Andrea, *Op. Cit.* PP. 139-162.

sino, por así decir, un mismo peso<sup>37</sup>. De esta manera, en la lectura y traducción del griego es importante privilegiar la comprensión e interpretación de las ideas antes que el número y literalidad de las palabras del texto original.

Cabe aclarar que, fundamentalmente, este es un trabajo de Filosofía del Derecho en el que, para tener una exposición más clara del tema, se hace una lectura y, en su caso, traducción de algunos de los textos estudiados de manera directa. En el desarrollo de este trabajo se recurre, en la medida en que es imprescindible, a la Filología como disciplina auxiliar para lograr una mejor comprensión y exposición del concepto de justicia en Aristóteles y su relación con el concepto *κατ' ἀξίαν*.

Ahora bien, *κατ' ἀξίαν* es un concepto polisémico por lo que su interpretación no puede ser uniforme, sino que depende del contexto y la intención en que el Estagirita lo quiso usar. En este trabajo se intenta brindar al lector la mejor, no la única, de las posibilidades de entendimiento de dicho concepto, en el cual se sostiene la teoría de la justicia distributiva de Aristóteles.

En efecto, para Aristóteles la justicia distributiva implica la adecuada distribución de bienes y cargas al interior de una comunidad política, de índole pública o privada, en la cual los individuos reclaman partes desiguales en atención a cualidades, méritos o circunstancias propias de cada caso. En esta clase de justicia la determinación de lo justo se realiza por una valoración particular del todo a cada una de las partes, a esta ponderación se le llamaba, precisamente, *κατ' ἀξίαν*.

---

<sup>37</sup> Citado por: Heredia Correa, *Op. Cit.* P., 65.

## Capítulo 1

### La importancia del concepto *κατ' ἀξίαν* en la teoría de la justicia distributiva de Aristóteles.

Este trabajo es acerca del concepto de justicia distributiva de Aristóteles y de su vinculación con una palabra: *ἀξία* (*axía*). Esta palabra ha acompañado al hombre heredero de la cultura grecolatina por más de dos mil años; con ella, se han señalado muchas realidades: *la apreciación, la conveniencia, el honor, la dignidad, el mérito, lo recto, el precio, el valor, incluso el valor máximo de algo*; por extensión, también se asocia a *castigo o pena*<sup>38</sup>.

La palabra *ἀξία* (*axía*), con la preposición *κατά* antecediéndola, fue utilizada por Aristóteles para señalar aquellos casos en que alguien actuaba de acuerdo al mérito o condición que tenía como agente o a lo que le correspondía en dignidad

---

<sup>38</sup> Es importante tener presente los significados de palabras relacionadas con el sustantivo *ἀξία*. El adjetivo *ἀξίος* significa algo que contrapesa, lo que señala el valor de una cosa, digno, merecedor de algo, merecido, digno de aprecio, estimable, que vale la pena, proporcionado, conveniente, de gran valor, precioso, de buen precio. Aristóteles usa, en *Metafísica*, el adjetivo *ἄξιον*, anteponiéndole la negación *οὐκ*, para referir que es indigno del hombre no buscar el conocimiento por sí mismo. Cfr. *Metaph.*, 982b 30. (*ἄνδρα δ' οὐκ ἄξιον μὴ οὐ ζητεῖν τὴν καθ' αὐτὸν ἐπιστήμην*). Esta parte, Valentín García Yebra la traduce de la siguiente manera: "(...) es indigno de un varón no buscar la ciencia a él proporcionada", cfr. Aristóteles, *Metafísica*, 1a., trad. de Valentín García Yebra, ed., Madrid, Gredos, 2018. Por tanto, el adjetivo *ἄξιον* sería lo digno, lo valioso, lo meritorio, lo que es conforme a las facultades del hombre o a la naturaleza de las cosas; el adverbio *ἀξίως* significa de manera digna, dignamente, convenientemente; por su parte, el verbo *ἀξιώω* tiene por significados: ser digno o merecedor de algo, satisfacer, atender, estimar, apreciar, honrar, juzgar de manera recta, justa o conveniente, reclamar, pedir, tener por cierto, creer, juzgar, sostener. El diccionario Liddell/Scott relaciona esta palabra con los vocablos ingleses *worth, reputation, rank. Generally a man's due, his deserts*, cfr. Lidell, Henry George, *A lexicon abridged from Lidell and Scott's greek-english lexicon*, seventeenth edition, Ginn and company, Boston, 1891. PP. 74-75. Esquilo usó el verbo *κατηξιώσατο* para señalar, en voz de Eteocles, que Dike, la hija virgen de Zeus (*εἰ δ' ἡ Διὸς παῖς παρθένος Δίκη παρῆν*), nunca vio en su hermano Polinices algo digno u honorable (*οὐτ' ἐν γενεῖου ξυλλογῇ τριχώματος, Δίκη προσεῖδε καὶ κατηξιώσατο*). Cfr. Esquilo, *Siete contra Tebas*, 660-665. También, en algunos casos, el adverbio *ἄξιον* podría usarse para señalar que alguien era digno de recibir una pena o un castigo, Heráclito escribió en este sentido: "Los adultos de Éfeso son dignos de ser ahorcados y dejar (el gobierno de) la ciudad a todos los jóvenes, pues aquéllos expulsaron a Ermódoro, varón más sobresaliente entre estos mismos, diciendo que: no debe haber entre nosotros uno que brille más, y si lo hay, que esto suceda en otra ciudad y en medio de otros" (*ἄξιον Ἐφεσίοις ἡβηδὸν ἀπάγξασθαι πᾶσι καὶ τοῖς ἀνήβοις τὴν πόλιν καταλιπεῖν, οἵτινες Ἐρμόδωρον ἄνδρα ἐωυτῶν ὀνήσιον ἐξέβαλον λέγοντες, Ἡμέων μὴδὲ εἰς ὀνήσιος ἔστω: εἰ δὲ τις τοιοῦτος, ἄλλη τε καὶ μετ' ἄλλων*), DK 22B121; Este fragmento también puede consultarse directamente en: Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*, libro IX, fragmento 2.

en relación con la parte que con justicia le correspondía, es decir, con esta palabra se infería que la condición de igualdad no podía ser el criterio determinante en ciertos casos para considerar un acto justo, de manera particular en la justicia distributiva<sup>39</sup>, en la cual lo justo no es una cantidad aritmética, sino una proporción geométrica que, para Aristóteles, se determinaba mediante el concepto *κατ' ἀξίαν*.

Esa misma palabra fue utilizada por Aristóteles en otros contextos, en algunos fragmentos de su obra puede verse la pluralidad de significados que tenía ese vocablo, el cual se aplicaba en aspectos que, en principio, podían parecer ajenos a la justicia y al derecho, pero con esto se hacía referencia a situaciones en las cuales era necesario una proporción, medida o equilibrio.

En este trabajo, al traducir esta palabra, independientemente del vocablo particular que se utilice, se buscará mantener una idea de correspondencia entre dos puntos, dando una idea de equilibrio y armonía, en este sentido, al relacionarse *αξία* (*ἀξία*) con justicia es importante tener esto en cuenta, pues es común, aún en nuestros días, considerar a la justicia como la medida de armonía o equilibrio en las relaciones entre los hombres<sup>40</sup>, incluso en el vínculo del Estado con los ciudadanos. Llegados a este punto, no basta con relacionar a la justicia distributiva con una armonía o equilibrio entre dos puntos sino determinar de qué manera se determina ese punto de equilibrio entre los extremos, sostengo que, para Aristóteles, ese punto se determinaba, en gran medida, por *κατ' ἀξίαν*. En este sentido, es importante realizar una nueva lectura a la obra de Aristóteles y buscar la comprensión y correcta traducción de este concepto.

De esta manera, es necesario en primer lugar analizar el concepto de justicia de Aristóteles, en el que se propondrá una nueva definición, a partir de una lectura directa del texto del Estagirita. Así mismo, es importante hablar de los elementos que le son propios al concepto de justicia de Aristóteles y su clasificación. Finalmente se abordará la distinción entre ley particular y ley común en Aristóteles, y a partir de todo lo anterior se sustentará la existencia de un

---

<sup>39</sup> Eth. Nic. V, 1131a 20 y ss.

<sup>40</sup> Luis Recasens Siches hace un recuento exhaustivo de distintos autores, de diversa época, que han entendido la justicia relacionada con estos conceptos. Cfr. Recasens Siches, Luis, *Filosofía del Derecho*, 12a, ed., México, Porrúa, 1997, PP. 479-488.

concepto de derecho en Aristóteles. Según esta investigación, todo esto conforma el aspecto teórico en el cual se aplica el concepto *κατ' ἀξίαν* para encontrar lo justo en la justicia distributiva.

## **1.1. La teoría de la Justicia en Aristóteles: definición y clasificación.**

### **1.1.1. Sobre la definición de justicia. Una nueva propuesta.**

Aristóteles afirma que: “Cometer una injusticia es hacer daño voluntariamente (a otro) al margen de la ley”<sup>41</sup>. Esto es, comportarse fuera de lo previsto por la ley. Divide la ley en particular (*ἴδιος νόμος*) y común (*κοινός νόμος*): por una parte, está la ley particular que es escrita y de acuerdo a la cual son gobernadas las ciudades y, por otro lado, la ley común que se compone de cuantas normas no escritas sobre las que se cree que todos están de acuerdo<sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup> Es necesario tomar el término ley (*νόμος*) en un sentido amplio como todas las normas y costumbres morales y políticas. Jaeger lo ha mencionado en ese sentido, Cfr. Jaeger, Werner, *Paideia*, 1a, ed., trad. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, P., 110. Así mismo, García Máynez, siguiendo a Max Salomon, afirma que el sentido de ley usado por Aristóteles incluía no solo la acepción moderna del término, sino también los convencionalismos sociales, las reglas del decoro, las formas de vida y, en resumen, todo lo que en el existir social aparece ante nosotros como regla y orden. Cfr. García Máynez, *Filosofía del Derecho*, 12a, ed., México, Porrúa, 2000, P., 440.

<sup>42</sup> Rh., I, 1368b, 5-10. (*ἔστω δὴ τὸ ἀδικεῖν τὸ βλάπτειν ἐκόντα παρὰ τὸν νόμον. νόμος δ' ἐστὶν ὁ μὲν ἴδιος ὁ δὲ κοινός: λέγω δὲ ἴδιον μὲν καθ' ὃν γεγραμμένον πολιτεύονται, κοινὸν δὲ ὅσα ἄγραφα παρὰ πᾶσιν ὁμολογεῖσθαι δοκεῖ*). Respecto a esta definición es necesario aclarar que, a diferencia de diversas traducciones, se toma *παρὰ τὸν νόμον* como al margen de la ley y no en contra de la ley. La injusticia es términos de Aristóteles no es hacer daño a la ley, sino a otro, al margen de ésta, el que recibe el daño es el otro, porque, según el Estagirita, la justicia siempre es en relación a otro. Eth. Nic., 1129b, 26-27.

La traducción de Arturo Ramírez Trejo dice: “Sea, por tanto, el injuriar, el que alguien, voluntario, haga daño en contra de la ley”. Aristóteles, *Retórica*, 1a, ed., trad. de Arturo Ramírez Trejo, México, UNAM, 2002; tiene razón Ramírez Trejo al afirmar que un traductor nunca satisface a otro traductor. Cfr. *Ibidem*, CXIII. El mismo sentido de hacer daño en contra de la ley se encuentra en la traducción de Quintín Racionero, quien menciona: “Entendemos por cometer injusticia el hacer daño voluntariamente en contra de la ley”. Cfr. Aristóteles, *Retórica*, 1a, ed., trad., de Quintín Racionero, Madrid, Gredos, 1990. Parece que en esta parte, ambos traductores siguen a John Henry Freese quien antes había traducido esto como: “Let injustice, then, be defined as voluntarily causing injury contrary to the law”. Cfr. Aristotle, *Art of rethoric*, translated by John Henry Freese, 1a, ed., Cambridge, Harvard University Press, 1929.

La definición de justicia de Aristóteles la tenemos que extraer, por oposición, a partir de su contrario. El Estagirita sostiene que: “Muchas veces definimos una manera de ser (ἕξις) por su contrario”<sup>43</sup>. La definición<sup>44</sup> de la que

---

Por otro lado, la idea de ser injusto como hacer daño voluntario al margen de la ley se encuentra en Eth.Nic., V, 1138a, 5, en esta parte, Aristóteles afirma que: “Cuando un hombre causa una lesión a otro (sin que hubiera recibido un daño previo) y si lo hace voluntariamente (conociendo el acto, la persona a la que hace el daño y el instrumento con el que lo hace), actúa al margen de la ley y es injusto”, (ἔτι ὅταν παρὰ τὸν νόμον βλάβη μὴ ἀντιβλάπτων ἐκὼν, ἀδικεῖ, ἐκὼν δὲ ὁ εἰδὼς καὶ ὄν καὶ ᾧ), en esta parte, la traducción de Julio Pallí omite dar un sentido a *παρὰ τὸν νόμον*. Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 1a, ed., trad., de Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1998. Por su parte, Harris Rackham, en este mismo pasaje, traduce *παρὰ τὸν νόμον* como “(To be) against the law”. Rackham usa *against* y no *contrary* como lo hace Freese. Cfr. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Translated by H. Rackham, revised edition, Cambridge, Harvard University Press, 1934. Sin embargo, algunos años después, el propio Rackham, en *Política* 1286a, 37-38, traduce *παρὰ τὸν νόμον* como “*apart from the law*”, este sentido es muy cercano al que tomamos para la definición de justicia. Cfr. Aristotle, *Politics*, translated by H. Rackham, first edition, Cambridge, Harvard University Press, 1944. Cabe señalar que, después de Rackham, la misma frase (*παρὰ τὸν νόμον*), del citado pasaje en *Política* ha sido traducida en los dos sentidos comentados: Gómez Robledo la entendió como: “contra la ley”, cfr. Aristóteles, *Política*, trad., de Antonio Gómez Robledo, México, 2a, ed., UNAM, 2000; por su parte, Manuela García la tradujo como: “fuera de la ley”, cfr. Aristóteles, *Política*, trad., de Manuela García Valdéz, 1a, ed., Madrid, Gredos, 1999. Aristóteles usa el adjetivo *παράνομος* y se lo predica al hombre injusto; por otro lado, el hombre que obedece la ley (*νόμιμος*) es el hombre justo. Eth. Nic., 1129b, 11-12, (ἐπεὶ δ’ ὁ παράνομος ἄδικος ἦν ὁ δὲ νόμιμος δίκαιος).

Nuestra posición de tomar *παρὰ τὸν νόμον* como al margen de la ley y no en contra de la ley, se basa en que en griego antiguo, la preposición *παρὰ* con genitivo significa *junto a, a lo largo de*; pero con acusativo, en el diccionario Liddell-Scott se relaciona con *lugar*, como caminar *al lado de*; con movimiento, significa *ir hacia algo*, normalmente a personas, en esta parte se acepta el sentido metafórico de *contrario a algo: destino u opinión*. Sin embargo, como estamos hablando del acto injusto que es un hacer, de un agente a alguien, que sucede en un lugar determinado y como toda norma tiene un ámbito espacial de validez tomamos el primer significado, más literal y menos metafórico de *παρὰ* con acusativo que se menciona en el referido diccionario: *al margen de, al lado de*. Cfr. Liddell, Henry George, *Op Cit.* El rechazo del sentido metafórico en la definición de justicia se refuerza recurriendo al propio Aristóteles, quien habiendo definido la metáfora como la agregación de una palabra que pertenece a otra cosa, cfr. *Poet.*, 1457b 6-7, (*μεταφορὰ δὲ ἐστὶν ὀνόματος ἀλλοτρίου ἐπιφορὰ*), consideraba un defecto su uso en las definiciones, sobre esto afirmó: “Todo lo que se dice en metáfora es oscuro”. Cfr. Aristóteles, *Tópicos*, VI, 139b,18-140a,23, 1a, ed., trad., de Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 2008.

<sup>43</sup> Eth. Nic., V, 1129a, 15-20. (*πολλάκις μὲν οὖν γνωρίζεται ἡ ἐναντία ἕξις ἀπὸ τῆς ἐναντίας*). Cicerón también admite que muchas cosas hay que definir las a partir de sus contrarios. Cfr. Cicerón, *De la partición oratoria*, 1a, ed., trad., de Bulmaro Reyes Coria, México, UNAM, 2018, XII 41.

<sup>44</sup> Aristóteles sostiene que la definición es un enunciado que significa qué es, ser o lo que es (*τό τί ἐστίν*). Cfr. *Top.*, I 5, 102a. En *Metafísica*, 1037b 20-25, Aristóteles enfatiza que, necesariamente, cuantas cosas se encuentren en la definición se reducen a una, pues la definición constituye una unidad y una esencia, en este sentido, es preciso que en esa unidad exista una descripción que la sea propia, puesto que, como se ha afirmado, la entidad implica que es algo único y determinado. (*δεῖ δὲ γε ἐν εἶναι ὅσα ἐν τῷ ὀρισμῷ: ὁ γὰρ ὀρισμὸς λόγος τις ἐστὶν εἷς καὶ οὐσίας, ὥστε ἐνός τινος δεῖ αὐτὸν εἶναι λόγον: καὶ γὰρ ἡ οὐσία ἐν τι καὶ τὸδε τι σημαίνει, ὡς φαμέν*). Entonces, la definición de justicia de Aristóteles deberá conformar una unidad de algo que es, sin importar cuantos elementos la integren, porque ya es una.

parte este trabajo es, precisamente, una manera de ser<sup>45</sup> por el cual los hombres actúan justa o injustamente. En otras palabras, la justicia es una disposición a partir de la cual los hombres practican los actos justos y desean la justicia<sup>46</sup>, esa disposición para actuar, no siempre se actualiza en los hombres. Por oposición a la definición de injusticia, asumimos, por tanto, que la justicia no es un acto, sino una manera de ser a partir de la cual el hombre actúa de manera justa, no haciendo daño voluntariamente a otro al margen de la ley.

Entonces, la definición de justicia considerará, entonces, una manera de ser. No es una definición que describa un ente físico de la naturaleza. El filósofo admite que: “Es propio del hombre que ha sido bien educado buscar la exactitud en el razonamiento de cada caso particular si la naturaleza del acto lo permite”<sup>47</sup>. Es decir, no es admisible el mismo tipo de razonamiento en todos los casos pues hay realidades necesarias y las hay contingentes. La naturaleza del acto atenderá, en todo caso, a que sea necesario o contingente.

---

<sup>45</sup> Aristóteles distingue entre ciencias y modos de ser, las primeras se ocupan de su objeto de estudio y de sus contrarios: la medicina de la salud y de la enfermedad, la construcción del hacer y del deshacer; pero los modos de ser excluyen a sus contrarios: lo justo a lo injusto, lo bello a lo feo, etc. Cfr. Eth. Nic., V, 1129a 10 y ss. La definición de justicia dada por Aristóteles atiende a un modo de ser, no necesita demostración porque trata sobre lo contingente. A diferencia de las ciencias teóricas que tratan sobre lo necesario, las ciencias particulares tratan sobre lo contingente, pero esto no significa que no haya conocimiento práctico, pues desarrollan conocimiento universal y objetivo con pretensiones de intersubjetividad, el cual puede ser explicado; pero su tipo de razonamiento, respecto del que se usa en las ciencias teóricas es diferente, sobre esta distinción, Quintín Racionero ha afirmado: “El proceso de separación entre dialéctica y ciencias particulares se establece, en el marco de los *topoi*, no como un fenómeno de oposición sino de gradualización (*sic*). Las ciencias particulares se presentan como discursos que de antemano han cumplido ya las condiciones de la dialéctica, sencillamente porque se refieren a casos saturados en que la contradicción es imposible, es decir, en que la identidad de la definición es puesta como principio en todos los contextos o lugares lógicos (*topoi*) en que puede aparecer”. Cfr. Aristóteles, *Retórica, Op. Cit. P.*, 32. En efecto, Aristóteles reconoce la existencia de cosas que hay que conocer a partir de una definición, cfr. *Top*, VIII, 158b. En este caso, la definición de justicia dada en *Retórica* es el punto de partida para calificar los actos como justos, esta definición se reconoce como plausible, como se indicó anteriormente, y no admite contradicción: lo justo excluye a lo injusto, sobre esto, Aristóteles afirma que: “(...) por naturaleza la justicia y la verdad son más fuertes que sus contrarios” (*τὸ φύσει εἶναι κρείττω τάληθῆ καὶ τὰ δίκαια τῶν ἐναντίων*), cfr. *Rh.*, 1355a, 22-24. Los modos de ser parten de la definición, porque es admitida como plausible y porque no admite contradicción, además de que trata sobre lo contingente, en estos casos, la definición es el punto de partida del conocimiento, por ésta se conocen los actos justos o injustos; por otro lado, la falta de una definición en los modos de ser nos podría conducir a un problema de petición de principio, en ese caso, no se podría juzgar objetivamente lo justo y lo injusto.

<sup>46</sup> Eth. Nic., 1129a, 10-12, (*ὀρώμεν δὴ πάντας τὴν τοιαύτην ἔξιν βουλομένους λέγειν δικαιοσύνην, ἀφ’ ἧς πρακτικοὶ τῶν δικαίων εἰσὶ καὶ ἀφ’ ἧς δικαιοπραγοῦσι καὶ βούλονται τὰ δίκαια*).

<sup>47</sup> Eth. Nic., 1094b, 20-22, (*πεπαιδευμένου γὰρ ἐστὶν ἐπὶ τοσοῦτον τάκριβες ἐπιζητεῖν καθ’ ἕκαστον γένος, ἐφ’ ὅσον ἡ τοῦ πράγματος φύσις ἐπιδέχεται*).

Aristóteles afirmó que la parte racional del hombre percibe dos tipos de entes: los que sus principios no pueden ser de otra manera y los contingentes. A los primeros los estudia la ciencia (*τὸ μὲν ἐπιστημονικὸν*), a los segundos los estudia la disciplina discursiva (*τὸ δὲ λογιστικόν*). Al considerar que lo discursivo y lo deliberativo son lo mismo, entonces, no se puede deliberar sobre las cosas que no pueden ser de otro modo <sup>48</sup>, es decir las necesarias, pero como el comportamiento humano es contingente, entonces puede deliberarse acerca de éste.

Al definir la justicia como una manera de ser se tomará en cuenta la contingencia de ese actuar, esto permitirá, por ejemplo, abordar cuestiones relativas a: qué es lo que hace a un hombre justo o injusto, si el hombre justo puede cometer un acto injusto, si se puede cometer injusticia contra uno mismo, incluso si puede haber actos injustos por accidente. La justicia como una forma de ser se relaciona, igualmente, con este tipo de cuestiones.

La definición de justicia dada por Aristóteles es de tipo dialéctico, por lo que sirve a este tipo de silogismos que son un medio para razonar las cosas que no son siempre, es decir, las contingentes. Lo plausible es la base de este tipo de definiciones, toda vez que, sobre la justicia, es opinión general que el hacer daño voluntariamente a otro al margen de la ley es algo injusto, esto es el principio fundamental evidente y plausible de la definición de justicia que no necesita demostración.

Aristóteles señala que, en las definiciones de tipo dialéctico, lo evidente no necesita demostración, por ejemplo: si es preciso amar a los dioses, honrar a los padres o si la nieve es blanca, quien niegue esto no merece un argumento sino un correctivo, según el de Estagira<sup>49</sup>; Así mismo, para Aristóteles, además de las definiciones dialécticas, hay cosas que no necesitan demostración, como por ejemplo: la existencia de la naturaleza, lo cual, por evidente, consideraba ridículo intentar demostrarlo<sup>50</sup>. Comentado este pasaje de la *Física*, José Alberto Ross, en

---

<sup>48</sup>Cfr. Eth. Nic., VI, 1039a, 12-15, (*λεγέσθω δὲ τούτων τὸ μὲν ἐπιστημονικὸν τὸ δὲ λογιστικόν: τὸ γὰρ βουλευέσθαι καὶ λογίζεσθαι ταύτων, οὐδεὶς δὲ βουλευέται περὶ τῶν μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν*).

<sup>49</sup> Top., I, 11, 105a, 10 y ss.

<sup>50</sup> Ph., 193a, 1-3 y ss.

un artículo de reciente publicación, escribe: “De acuerdo con estas líneas, podemos advertir que Aristóteles concibe la existencia de la naturaleza como una verdad evidente y, por tanto, piensa que no debe buscarse algún tipo de argumentación demostrativa para corroborarlo”<sup>51</sup>. En efecto, no tiene sentido partir de lo evidente para demostrarlo porque ya lo es, por tanto no necesita demostración.

Este supuesto de obviedad indemostrable aplica para el movimiento<sup>52</sup>, pues es algo tan evidente y experimentable que no necesita demostración, en el mismo supuesto se encuentra el principio de no contradicción (PNP)<sup>53</sup>, sobre este último comentó:

“Existen algunos (los que niegan el PNP) que exigen demostración de esto a causa de su ignorancia. Pues es ignorancia el hecho de no conocer las cosas en las que, necesariamente, debe buscarse la demostración y en cuales no es necesario, pues es imposible que se puedan demostrar todas las cosas de forma absoluta (como si quisieran marchar hasta el infinito, pero no existen demostraciones de esta forma)”<sup>54</sup>.

Por lo tanto, la definición de justicia no necesita demostrarse, pues debido a su obviedad es un principio plausible que tiene evidencia que la razón reconoce sin necesidad de mayor argumentación. Ciertamente, de acuerdo con Aristóteles, hay ciertos principios que no ameritan demostración porque se corre el riesgo de ir hasta el infinito; por lo que tienen que haber principios que por su obviedad son indemostrables. Por ello censuraba a los que buscaban demostración donde no hay necesidad de demostración. En este sentido añadía: “pues precisamente

---

<sup>51</sup> Ross. A. (2021). Arte y naturaleza en Física II: Usos y alcances de una analogía. Claridades. Revista De Filosofía, 13(1), P., 53.

<sup>52</sup> Ph., 185a, 13-15.

<sup>53</sup> An. Post., 77a, 10-12.

<sup>54</sup> Metaph., IV, 1006a, 5-10, (ἀξιοῦσι δὴ καὶ τοῦτο ἀποδεικνύναι τινὲς δι’ ἀπαιδευσίαν: ἔστι γὰρ ἀπαιδευσία τὸ μὴ γινώσκειν τίνων δεῖ ζητεῖν ἀπόδειξιν καὶ τίνων οὐ δεῖ: ὅλως μὲν γὰρ ἀπάντων ἀδύνατον ἀπόδειξιν εἶναι <εἰς ἄπειρον γὰρ ἂν βαδίζοι, ὥστε μηδ’ οὕτως εἶναι ἀπόδειξιν>).

como hemos dicho, esto es lo que pasa (a algunos): buscan explicaciones donde no hay explicación posible, pues el principio de la demostración no es demostrable”<sup>55</sup>.

Sobre esta tesis aristotélica en el sentido de que no es necesario demostrar todo por el riesgo de petición de principio, José Alberto Ross afirma que: “La existencia del cambio, en un primer momento, no necesita explicación para Aristóteles, como tampoco lo necesita para el sentido común, ya que es algo evidente y no algo susceptible de demostración”<sup>56</sup>. Aristóteles utiliza con cierta frecuencia una sentencia para señalar que algo no necesita demostración, justificación o que se discuta más sobre el tema: “*ἄνευ λόγου*”<sup>57</sup>.

Sobre la definición de justicia de Aristóteles, Quintín Racionero, traductor de la Retórica, afirma que las definiciones dialécticas (explicadas en *Tópicos I*) son aquellas que no parten de principios incontestables según el modelo axiomático de las ciencias particulares, sino que recogen el sistema de opiniones comunes (*δόξα*) que sirven de base al razonamiento dialéctico<sup>58</sup>. Aristóteles afirma que un razonamiento es un discurso en el que, sentadas unas ciertas cosas verdaderas y primordiales que tienen credibilidad por sí mismas, necesariamente se da algo distinto<sup>59</sup>; por otro lado, el razonamiento dialéctico es construido a partir de cosas plausibles y éstas son las que parecen bien a todos, o a la mayoría o a los sabios, y, entre estos últimos, a todos, o a la mayoría, o a los más conocidos y

---

<sup>55</sup> Metaph., IV, 1011a, 10-15, (*ἀλλ’ ὅπερ εἶπομεν, τοῦτο αὐτῶν τὸ πάθος ἐστίν: λόγον γὰρ ζητοῦσιν ὧν οὐκ ἔστι λόγος: ἀποδείξεως γὰρ ἀρχὴ οὐκ ἀπόδειξις ἐστίν*).

<sup>56</sup> Ross, Hernández, José Alberto, *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*, 1a. ed., Navarra, Eunsa, 2007, P., 25.

<sup>57</sup> Dicha sentencia aparece en: Eth. Nic., V 1131a, 10-15, Eth. Nic., VI 1142b, 3-5, Eth. Nic., IV 1123b, 22-23; M.M., I, 34, 22, 4-5 y en Mag. Mor., II, 3, 11,7. Hannah Arendt se refiere en una ocasión a *ἄνευ λόγου* en un sentido más literal: “Aristóteles únicamente formuló la opinión corriente de la *polis* sobre el hombre y la forma de vida política y, según esta opinión, todo lo que estaba fuera de la *polis* –esclavos y bárbaros- era *aneu logou*, desprovisto, claro está, no de la facultad de discurso, sino de una forma de vida en la que el discurso y sólo éste tenía sentido y donde la preocupación primera de los ciudadanos era hablar entre ellos”. Arendt, Hannah, *La condición humana*, 1a. ed., trad. de Ramón Gil Novales, México, Paidós, 2017, PP. 40-41.

<sup>58</sup> Aristóteles, *Retórica, Op. Cit.* P., 205.

<sup>59</sup> Top., I 1, 100a 25-30

reputados<sup>60</sup>. Algo es plausible porque es verdadero y tiene credibilidad por sí mismo y no por otra cosa<sup>61</sup>.

Es necesario que ese principio a partir del cual se construye el pensamiento dialéctico tenga evidencia más que certeza; Carlos Llano afirmaba que:

“La evidencia es la presencia de una realidad como inequívoca y claramente dada, mientras que la certeza es el estado de la mente que se adhiere firmemente y sin ningún temor a una determinada proposición, en otras palabras, la evidencia es objetiva, la certeza es subjetiva”<sup>62</sup>.

No es que lo plausible sea simplemente opinable y relativo, sino que es aquello que, por sí mismo, es evidente a la razón. Lo plausible, por tanto, debe tener evidencia, no certeza, si seguimos los conceptos de Carlos Llano.

Héctor Zagal ahonda en el concepto de lo plausible, al explicarlo en esos términos:

“(..) lo que -apoyado en la autoridad- no tiene consecuencias absurdas ni va contra la recta voluntad. La noción plausible se ve enriquecida al ser trasladada al ámbito de la eticidad. Lo plausible no es la posibilidad matemática –lo no contradictorio-, sino aquello respecto a lo cual la razón se inclina totalmente”<sup>63</sup>.

---

<sup>60</sup> Top., I, 1, 100b, 20-25

<sup>61</sup> Top., I, 1, 100b, 20-25.

<sup>62</sup> Cfr. Llano Cifuentes, Carlos, *Formación de la inteligencia, la voluntad y el carácter*, 1a, ed., México, Editorial Trillas, 1999, PP. 19-20.

<sup>63</sup> Zagal Arreguín, Héctor, *Retórica, inducción y ciencia en Aristóteles*, 1a, ed., Universidad Panamericana, México, 1993, P., 30.

Lo plausible, por tanto, no amerita demostración, su obviedad otorga la evidencia necesaria al razonamiento para ser aceptado, porque la recta razón tiende de manera natural a aceptar lo evidente, no a rechazarlo. Luego, las condiciones para que se pueda construir un razonamiento dialéctico son: que se parta de una definición plausible, que tenga evidencia y no sea contradictoria, que de ella no se sigan consecuencias absurdas y que no vaya contra la recta razón.

La definición de justicia de Aristóteles es plausible porque cumplir con la ley particular y la ley común es bueno, ya que ese cumplimiento tiene como finalidad el bien para el hombre y la ciudad. El contenido de la ley, igualmente puede ser plausible pero que su contenido sea justo o no, depende de que no sea contra la recta razón ni genere consecuencias absurdas. Una opinión generalizada o de sabios sobre una ley inicua no puede volverla justa. Nicolás de Oresme, comentarista de Aristóteles, en el Siglo XIV afirmaba que el valor de la norma no depende de las opiniones de los hombres<sup>64</sup>. Por tanto, que la definición de justicia sea plausible no significa que lo justo o injusto sea opinable y relativo, sino que lo justo no se agota en el cumplimiento de la ley particular, por lo que es necesario cumplir, también, con la ley común. Lo plausible, es decir, en lo que están de acuerdo todos, la mayoría o los más sabios es que es justo cumplir la ley, ambas leyes. Por esto, se justifica que, en términos aristotélicos, justicia sea no hacer daño voluntariamente a otro apartándose de la ley.

Aristóteles advierte que: “El hombre que se apartase de la ley sería un hombre injusto y el que cumpliera con la ley sería un hombre justo”<sup>65</sup>, cabe precisar que, el cumplimiento de la ley formal, del derecho dado por la autoridad, no basta para considerar a un hombre justo, para el Estagirita el hombre justo tiene que cumplir también la ley no escrita, esto es, la ley común; sobre esto, Aristóteles afirma que, igualmente, es injusto el codicioso y el que no es equitativo (*μη ἴσος*)<sup>66</sup>. Resulta, por tanto, evidente que al hombre que se considera justo no

---

<sup>64</sup> García Huidobro, Joaquín y Mansuy Daniel, “Nicolás de Oresme y su interpretación del derecho natural aristotélico”, *Tópicos, revista de filosofía*, México, número 35, Diciembre 2008, 37-56.

<sup>65</sup> Eth. Nic., V, 1129b, 10. (*ἐπει δ' ὁ παράνομος ἄδικος ἦν ὁ δὲ νόμιμος δίκαιος*)

<sup>66</sup> La palabra *isos* (*ἴσος*) tiene varios significados: *igual*, *equivalente*, *proporcionado*, *igualitario*, *justo*. Se utilizará la palabra que mejor corresponda al sentido que, de acuerdo a cada caso particular, el texto original quiere expresar. En este caso se utiliza la palabra: *equitativo*. El filólogo

sólo se le llame así porque cumple con la ley escrita, sino porque, además, cumple con la ley común, es decir, con principios morales de orden universal.

### 1.1.2. La voluntad y la alteridad como elementos constitutivos del acto justo en Aristóteles.

Para Aristóteles, la justicia es un cierto modo de ser, a partir de la cual, los hombres tienden a practicar lo justo, a actuar justamente y a desear las cosas justas<sup>67</sup>. Ese modo de ser particular (*τὴν τοιαύτην ἔξιν*), es una disposición que se encuentra en el hombre y que lo impulsa hacia lo justo. La justicia no es una actividad, sino lo que hace posible que surjan los actos justos<sup>68</sup>.

La realización de actos justos implica no hacer daño voluntario a alguien al margen de la ley, entendida ésta en un sentido amplio, tanto la ley particular como la ley común. Los ejemplos que aduce el Estagirita sugieren que el comportamiento del hombre justo no se limita a cumplir obligaciones formalmente jurídicas<sup>69</sup>, sino también los mandatos de las normas morales que son propios de la ley común.

El hombre por medio de la razón puede distinguir conductas que son mejores que otras o en términos simples, más deseables que otras. La convivencia social pacífica necesita que los hombres estén de acuerdo con esto. La ley va a ser, en este sentido, expresión de la inteligencia y voluntad de los hombres.

---

inglés Harris Rackham en su traducción de la *Ética Nicomaquea* utiliza, en esta parte, la palabra *fair* (justo), aunque reconoce en una nota que, esa palabra (*ἴσος*), igualmente significa *equal* o *equitable*. Cfr. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, *Op. Cit.*, esto queda evidenciado en una nota a pie de página en la página 256 de dicha obra.

<sup>67</sup> Eth. Nic., V, 1129a, 8-9, (*ὁρῶμεν δὴ πάντα τὴν τοιαύτην ἔξιν βουλομένους λέγειν δικαιοσύνην, ἀφ' ἧς πρακτικοὶ τῶν δικαίων εἰσὶ καὶ ἀφ' ἧς δικαιοπραγοῦσι καὶ βούλονται τὰ δίκαια*).

<sup>68</sup> Cabe señalar que, al contrario de la justicia, en el caso de la felicidad, Aristóteles considera que ésta no es una disposición sino una cierta actividad. Eth. Nic., X, 1176a, 33-35.

<sup>69</sup> El concepto de justicia en Aristóteles no se limita al ámbito de la ética sino que se relaciona con la política por el cumplimiento de la ley escrita, es decir, de la ley de la ciudad. Hay una relación cercana entre los dos tipos de normas que menciona el Estagirita toda vez que van dirigidas al mismo individuo, éste se ve obligado a cumplir igualmente con los dos órdenes normativos; sin embargo, persiguen fines distintos: la ley particular trata de mejorar la organización de la comunidad humana, mientras que la ley común procura hacer hombres de excelencia.

Por otro lado, el incumplimiento voluntario de la ley es un acto injusto porque es irracional, es como vivir sin normas, sometidos a los apetitos, a la manera de los animales. Aristóteles afirma que: “Cualquier animal está constituido, en primer lugar, de alma y de cuerpo, de los cuales uno manda (*ψυχῆ-álma*) por naturaleza y otro (*σώματος-cuerpo*) es mandado”<sup>70</sup>. Entre los seres vivos, el hombre es el que está mejor dispuesto en cuerpo y alma, en todo hombre lo natural y deseable es que el alma domine sobre el cuerpo, que la parte racional gobierne a la parte sensible.

La tesis aristotélica consistente en que la ley es producto de la razón del hombre está expresada en las siguientes palabras: “La ley, precisamente, es la razón sin deseo impulsivo”<sup>71</sup>. Por esto, el hombre que se somete a la ley es como si se sometiera a la razón y no a los apetitos o a las pasiones propias del cuerpo, pero esto no sucede siempre, pues según Aristóteles: “Hay algunos que se dejan dominar por las pasiones y ni escucharían a la razón ni intentarían entenderla”<sup>72</sup>. Por ello afirma que: “(...) en el caso de los malvados o de comportamiento malvado, el cuerpo parece mandar en el alma por su disposición abyecta y contra naturaleza”<sup>73</sup>. Entonces, el hombre puede cometer actos injustos por estar dominado por la pasión y no por la razón, que es la mejor de las facultades del hombre. Por tanto, el acto injusto es contra *natura*, quien hace daño voluntario a otro al margen de la ley atenta contra la razón del hombre, porque se deja dominar

---

<sup>70</sup> Pol., I, 1254a, 34-36, (τὸ δὲ ζῶον πρῶτον συνέστηκεν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος, ὧν τὸ μὲν ἄρχον ἐστὶ φύσει τὸ δ' ἀρχόμενον).

<sup>71</sup> Pol., III, 1287a, 33 (διόπερ ἄνευ ὀρέξεως νοῦς ὁ νόμος ἐστίν). Esta es la famosa sentencia de Aristóteles que define al derecho como razón sin deseo, apetito o pasión (*ὀρέξεως*). Harris Rackham traduce *ὀρέξεως* como *desire*, cfr. Aristotle, *Politics*, *Op. Cit.*, en el mismo sentido, Manuela García la traduce *deseo*, cfr. Aristóteles, *Política*, *Op. Cit.*, mientras que, en su versión para la UNAM, Gómez Robledo la traduce como *apetito*, cfr. Aristóteles, *Política*, *Op. Cit.* El sustantivo *ὀρέξεως*, en este caso en genitivo porque está regido por la preposición *ἄνευ* (sin), proviene del verbo *ὀρέγω* que significa tender, extender, aspirar a, desear, querer ir a algo. Este verbo lo encontramos en la primer línea de la Metafísica cuando se dice que todos los hombres por naturaleza desean (*ὀρέγονται*) saber. Entonces, el Derecho definido aquí por Aristóteles es razón carente de deseo, inclinación o apetito. El Derecho es, por tanto, razón objetiva.

<sup>72</sup> Cfr. Eth. Nic. X, 1179b, 25, (οὐ γὰρ ἂν ἀκούσειε λόγου ἀποτρέποντος οὐδ' αὖ συνείη ὁ κατὰ πάθος ζῶν).

<sup>73</sup> Pol., I, 1254b, 1-3, (τῶν γὰρ μοχθηρῶν ἢ μοχθηρῶς ἐχόντων δόξειεν ἂν ἄρχειν πολλακίς τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς διὰ τὸ φαύλως καὶ παρὰ φύσιν ἔχειν).

por los apetitos sensibles y no por el apetito intelectual que es la voluntad<sup>74</sup>. La injusticia, por tanto, es una anomalía social y una distorsión de la razón.

Aristóteles añade a su definición que son voluntarias las acciones que se hacen con conocimiento y sin estar forzado. De las que son voluntarias, agrega el Estagirita, no todas se eligen de antemano; en cambio, de las que se eligen de antemano se hacen todas ellas con conocimiento, pues, sentencia: “Nadie ignora lo que elige”<sup>75</sup>. En este sentido cabría preguntarse si puede alguien involuntariamente ser injusto de acuerdo con la definición de justicia de Aristóteles. Lo cual no sería posible, pues la voluntad es un elemento constitutivo de la definición.

Para que un hombre sea injusto en términos de la definición aristotélica es necesario que conscientemente haga daño a otro al margen de la ley, esto es, que desobedezca un mandato que conocía y bajo cuyo supuesto normativo se encontraba y, además, que ese acto se realice de manera volitiva y con conocimiento de su elección. Por esto, el hombre que realiza un daño voluntariamente a otro es injusto y, también, malvado (*ὅταν δ' ἐκ προαιρέσεως, ἄδικος καὶ μοχθηρός*)<sup>76</sup>. No sólo incumple la ley particular que le ordena abstenerse de dañar voluntariamente a otro sino, también, incumple la ley común que le ordena actuar con prudencia respecto a otros y no sólo frente a uno mismo, pues, la justicia siempre está en relación con otra persona. Aristóteles indica que: “La comisión de actos injustos únicamente puede llegar a realizarse voluntariamente”<sup>77</sup>. Sin la voluntad no puede haber actos injustos, a menos que se

---

<sup>74</sup> Sobre la distinción entre apetito sensible, denominado simplemente apetito y el apetito racional llamado voluntad, cfr. Llano Cifuentes, Carlos, *Op. Cit.* PP. 11-17. Millán-Puelles reflexiona sobre esto en las siguientes palabras: “La voluntad es así el apetito elícito cuyo acto supone la posesión intelectual de una forma abstracta: La facultad volitiva implica de este modo la intelectual; de ahí que, en oposición al apetito sensible, se considere a la voluntad como una facultad intelectual”. Millán-Puelles, Antonio, *Fundamentos de filosofía*, 1a., ed., RIALP, Madrid, 2001, P., 371.

<sup>75</sup> Rh., 1368b, 10-15, (*οὐδεὶς γὰρ ὁ προαιρεῖται ἄγνοεῖ*).

<sup>76</sup> Eth. Nic., V, 1135b, 25. En esta parte, Aristóteles utiliza el participio *προαιρέσεως* con la preposición *ἐκ* antecediéndolo para referirse a la libre voluntad. En efecto, el verbo *προαιρέω* significa *sacar algo de alguien o de algún sitio*, la voluntad sale del interior del individuo, por esto, este verbo también se define como *elegir, preferir, proponerse*.

<sup>77</sup> Eth. Nic., V, 1136a, 5 (*δικαιοπραγεῖ δὲ, ἂν μόνον ἐκὼν πράττη*). Aristóteles utiliza en esta parte el adjetivo *ἐκὼν*, que significa *voluntario, espontáneo, gustoso, de grado, producido voluntariamente*. Como se señaló en la cita anterior, en otras partes de su obra el Estagirita utiliza el verbo *προαιρέω* para enfatizar la libre elección o, en otro contexto, *βούλομαι* en el sentido de *querer* o

trate de actos injustos por accidente, pero en esos casos, el hombre que los realiza no puede considerarse injusto, pues no quería el acto ni sus consecuencias.

Si la justicia es un modo de ser, es necesario distinguir al hombre injusto (*ἄδικος*) del que comete actos injustos, pues éstos pueden suceder de manera ajena a la voluntad del agente, o bien, en aquellos casos en que el hombre actúa a causa de una pasión (*διὰ πάθος*) y no gobernado por su libre albedrío (*οὐ διὰ προαιρέσεως ἀρχήν*), como en el supuesto de que un hombre que, sabiendo (la situación), se relaciona indebidamente con una mujer; en este tipo de casos, dice Aristóteles se comete el acto injusto pero el hombre no es, necesariamente, injusto<sup>78</sup>. Por otro lado, en los actos voluntarios se conoce de antemano que se va a afectar a alguien, el instrumento con el que se realiza el acto y la manera como se realiza (*τὸ δ' ἐκόντα εἰδόντα καὶ ὄν καὶ ᾧ καὶ ὡς*)<sup>79</sup>.

Por lo tanto, el modo de ser de la justicia no se agota en una simple posesión de una facultad, sino que es necesario realizarla, pues el hombre puede tener un cierto talento, pero no ejercerlo. Aristóteles afirma que:

“De igual forma, existe una gran diferencia si lo mejor sucede por el hecho de encontrarse en la posesión de un bien o en utilizarlo, así mismo, no es poca la diferencia que existe entre la simple posesión de un bien o su utilización, pues (vemos que) es posible que alguien tenga un buen talento y nada bueno se

---

*desear* algo, lo cual también es una acción que tiene un origen en la interioridad del agente, o bien, *ἐπ' αὐτῷ* para marcar la dependencia interna en la toma de decisión. Asumimos que la elección de cada uno de estos términos no era arbitraria para el Estagirita sino que existía la pertinencia justificada de utilizar, dependiendo el contexto, precisamente un término y no otro, aunque sus significados fueran cercanos.

<sup>78</sup> Eth. Nic., V, 1134a, 20-21, (*καὶ γὰρ ἂν συγγένοιτο γυναικὶ εἰδὼς τὸ ἦ, ἀλλ' οὐ διὰ προαιρέσεως ἀρχήν ἀλλὰ διὰ πάθος. ἀδικεῖ μὲν οὖν, ἄδικος δ' οὐκ ἔστιν*).

<sup>79</sup> *Idem*.

produzca, como por ejemplo, al estar dormido o el que por alguna otra causa ha dejado de trabajar”<sup>80</sup>.

Por lo tanto, la justicia no sólo es una virtud más del hombre, sino un modo de ser que se realiza frente a otro de manera voluntaria. La actividad del hombre justo aristotélico no se agota en una vida contemplativa<sup>81</sup>, sino en un hacer y, más precisamente, en un cierto modo de hacer, por esto afirma que: “(...) nadie llamaría justo a un hombre que no se alegra al hacer cosas justas<sup>82</sup>”. Así, la definición de justicia en Aristóteles atiende a un modo de ser frente a otro, la justicia no se entiende sin esa alteridad; hay virtudes que perfeccionan al hombre pero la mejor de las excelencias o virtudes es la que implica un hacer, de una manera virtuosa, frente al otro, esa excelencia es la justicia.

Si bien la voluntad es un elemento indispensable para considerar que alguien actúa injustamente, esto no sucede de la misma manera con quien recibe el acto injusto, pues no hay voluntad ni deseo en el que recibe el trato injusto. Aristóteles afirma que: “Nadie quiere ser tratado de manera injusta, voluntariamente; incluso en el caso de alguien que, por su falta de control interno (*ἀκρατής*), se dañase a sí mismo y aceptara recibir un trato injusto”<sup>83</sup>. Agrega el Estagirita que: “En este tipo de casos, ese hombre carece de la facultad de autogobernarse ya que actúa en contra de su deseo, porque no quiere nada que

---

<sup>80</sup> Eth. Nic., I, 1098b,30-1099a,5, (*διαφέρει δὲ ἴσως οὐ μικρὸν ἐν κήσει ἢ χρήσει τὸ ἄριστον ὑπολαμβάνειν, καὶ ἐν ἔξει ἢ ἐνεργείᾳ. τὴν μὲν γὰρ ἔξιν ἐνδέχεται μηδὲν ἀγαθὸν ἀποτελεῖν ὑπάρχουσιν, οἷον τῷ καθεύδοντι ἢ καὶ ἄλλως πῶς ἐξηρηγότι*).

<sup>81</sup> Es necesario aclarar que, para Aristóteles, la vida contemplativa es, por supuesto, una virtud, en sus obras: *Protréptico* y *Ética Nicomaquea* se evidencia el gusto por este tipo de vida, por ejemplo en: *Protréptico*, Frag., 17-21. Así como en: Eth. Nic., X, 1177a,13-1179a,30. Incluso se podría señalar que, para el Estagirita, la vida contemplativa era no sólo una virtud, sino la felicidad más completa, pues el sabio posee más autarquía que el que practica la justicia, el prudente, el moderado, etc., cfr. Eth. Nic., X 1077a, 10 y ss. Pero, la vida feliz, de manera semejante a la vida contemplativa, no es un hacer sino un fin del hacer virtuoso, un estado pleno y necesario (no contingente), aunque, Aristóteles admite que las circunstancias adversas pueden volver desgraciado a un hombre feliz, pues el hombre dichoso no será desgraciado por los infortunios que padezca pero, si éstos son abundantes no será feliz, al menos, por un tiempo. Cfr. Eth. Nic., I, 1101a, 5-15.

<sup>82</sup> Eth. Nic., I, 1099a, 15, (*οὔτε γὰρ δίκαιον οὐθεις ἂν εἴποι τὸν μὴ χαίροντα τῷ δικαιοπραγεῖν*).

<sup>83</sup> Eth. Nic., V, 1136a, 20, (*ὁ δ' ἀκρατής ἐκὼν βλάπτει αὐτὸς αὐτόν, ἐκὼν τ' ἂν ἀδικοῖτο κἂν ἐνδέχοιτο αὐτὸς αὐτὸν ἀδικεῖν*).

no le sea bueno, (incluso) cuando lo hace, no cree que debería hacerlo (permitir ser tratado de manera injusta)”<sup>84</sup>.

Aristóteles es enfático sobre esto: “No se puede ser injusto, ni cometer actos injustos involuntariamente, a menos que sea por accidente”<sup>85</sup>. La voluntad, libre de toda coacción, debe ser un elemento constitutivo del acto justo, o, en su caso, del acto injusto, en otras palabras, un acto justo o injusto se distinguen por la voluntad del agente, esto es, si el acto es voluntario o involuntario<sup>86</sup>.

Por otro lado, los actos pueden ser justos o injustos accidentalmente, Aristóteles menciona como ejemplos el que un hombre regrese un depósito sin voluntad sino a causa del miedo (a las consecuencias), en este caso no se puede decir que este hombre actuó de manera justa sino por accidente. El acto justo tiene que surgir de la interioridad del agente, Aristóteles se refiere a esto como por sí mismo (*ἐπ’ αὐτῷ*)<sup>87</sup>, lo cual implica que depende de sí mismo, a partir de una interioridad, de la cual surge la decisión, por esto la resolución de actuar de manera justa surge a partir de una deliberación propia, sin ser compelido a ello por algo externo. Si se carece de esa libre voluntad, entonces no se puede dar el acto justo. Aristóteles ejemplifica algunos casos sobre la falta de voluntad del agente que actúa: si una persona toma la mano de alguien más y golpea a otra persona, pero no era su intención (*ὥσπερ εἴ τις λαβὼν τὴν χεῖρα αὐτοῦ τύπτει ἕτερον, οὐχ ἐκῶν: οὐ γὰρ ἐπ’ αὐτῷ*)<sup>88</sup>, no se puede culpar a este sujeto de realizar un acto injusto; de igual forma, quien golpea a su padre sin saber que era su padre, sino cualquiera de los presentes (*ἐνδέχεται δὲ τὸν τυπτόμενον πατέρα εἶναι, τὸν δ’ ὅτι μὲν ἄνθρωπος ἢ τῶν παρόντων τις, γινώσκειν, ὅτι δὲ πατήρ ἀγνοεῖν*)<sup>89</sup>, tampoco se le puede acusar de golpear a su padre a no ser que sea por accidente.

Desobedecer un mandato legal es contrario a la recta razón y trae consecuencias absurdas, por esto la definición dialéctica de justicia de Aristóteles

---

<sup>84</sup> Eth. Nic., V, 1136b, 5, (*ἀδικεῖται δ’ οὐδεὶς ἐκῶν: οὐδεὶς γὰρ βούλεται, οὐδ’ ὁ ἀκρατής, ἀλλὰ παρὰ τὴν βούλησιν πράττει: οὔτε γὰρ βούλεται οὐδεὶς ὃ μὴ οἶεται εἶναι σπουδαῖον, ὃ τε ἀκρατής οὐχ ἂ οἶεται δεῖν πράττειν πράττει*).

<sup>85</sup> Eth. Nic., V, 1135a, 15, (*ὅταν δ’ ἄκων, οὔτ’ ἀδικεῖ οὔτε δικαιοπραγεῖ ἀλλ’ ἢ κατὰ συμβεβηκός*).

<sup>86</sup> Eth. Nic., V, 1135a, 20, (*ἀδίκημα δὲ καὶ δικαιοπράγημα ὠρισται τῷ ἐκουσίῳ καὶ ἀκουσίῳ*).

<sup>87</sup> La preposición *ἐπί* con pronombre *αὐτῷ* significa *por sí mismo, a partir de sí mismo*, con énfasis en el sentido de que la decisión depende de uno mismo.

<sup>88</sup> Cfr. Eth. Nic., V, 1135a, 25.

<sup>89</sup> Ídem.

se sostiene. En otro sentido, no hacer daño voluntario a otro al margen de la ley, lo que implicaba el cumplimiento de la ley particular y de la ley común tiene que ser algo deseable porque compromete a todos, una sociedad será justa en la medida en que las personas cumplan con la ley y no causen daño a otros.

De acuerdo con Aristóteles, nadie quiere lo malo para sí mismo, al menos no de manera consciente<sup>90</sup>. Todos los hombres quieren el bien para sí mismos. La injusticia no sólo es un mal, sino la maldad completa, dice Aristóteles (*οὐδ' ἡ ἐναντία ἀδικία μέρος κακίας ἀλλ' ὅλη κακία*)<sup>91</sup>, por eso nadie quiere lo injusto y lo malo para sí mismo. La búsqueda del bien se da de manera natural en todos los hombres, al igual que el deseo por el conocimiento, que es otro bien<sup>92</sup>. Esto también es algo plausible, es comúnmente aceptado y no necesita demostración.

Por ello, la justicia, en tanto modo de ser, es necesario que se practique de manera libre y consciente por parte del hombre, queriendo el acto que va a realizar, conociendo el medio con el que lo va a realizar y sus consecuencias para no hacer daño a otro al margen de la ley.

### **1.1.3. Excelencia (*ἀρετή*), justicia (*δικαιοσύνη*) y equidad (*ἐπιεικεία*). Una delimitación necesaria.**

Aristóteles sostiene que existen muchas definiciones de justicia e injusticia pero, por ser tan cercanas, su homonimia pasa inadvertida<sup>93</sup>. Muchas veces se relacionan los conceptos de justicia (*δικαιοσύνη*) y excelencia (*ἀρετή*)<sup>94</sup> como si

---

<sup>90</sup> Aristóteles afirma que: “nadie elige lo perjudicial para sí mismo”, (*αὐτὸν δ' οὐδεὶς προαιρεῖται βλάπτειν*). Cfr. Eth. Nic., V, 1134b, 10. En la misma obra, más adelante, dice: “nadie quiere, voluntariamente, (para sí) un trato injusto”, (*ἀδικεῖται δ' οὐδεὶς ἐκῶν*). Cfr. Eth. Nic., V, 1138a, 10.

<sup>91</sup> Eth. Nic., V, 1130a, 10.

<sup>92</sup> En el inicio de la Metafísica, Aristóteles reconoce que: “Por naturaleza todos los hombres desean saber” (*πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει*). Cfr. *Metaph.*, 980a.

<sup>93</sup> Eth. Nic., V 1, 1129a 25-30. (*ἔοικε δὲ πλεοναχῶς λέγεσθαι ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ἀδικία, ἀλλὰ διὰ τὸ σύνεγγυς εἶναι τὴν ὁμωνυμίαν αὐτῶν λανθάνει*).

<sup>94</sup> La palabra *ἀρετή* puede significar: *excelencia, mérito, perfección, inteligencia, pericia, nobleza de ánimo, honor, alteza, gloria*, etc. En general puede entenderse como *sobresalir entre los demás*. Esta palabra ha sido traducida, a partir del sustantivo latino *virtus, tutis*, normalmente como *virtud*, en este trabajo utilizaremos *excelencia* porque remite a la idea de ser lo mejor en algo o para algo; Jaeger nos recuerda que, en un principio, *ἀρετή* no sólo designaba la excelencia humana, sino también la superioridad de seres no humanos, como la fuerza de los dioses o el valor y rapidez de algunos caballos, también se utilizaba para describir magníficas habilidades físicas o la destreza en la guerra, posteriormente pasó a relacionarse con conductas morales, socialmente admirables,

fueran homónimos, pues ambos son un modo de ser bueno (*ἕξις ἀπλῶς, ἀρετή*)<sup>95</sup>, pero no tienen la misma esencia (*τὸ δ' εἶναι οὐ τὸ αὐτό*),<sup>96</sup> Para Aristóteles la justicia es la mejor de las excelencias, porque es una manera de ser frente a otro (*ἀλλ' δικαιοσύνη ἢ μὲν πρὸς ἕτερον*)<sup>97</sup>.

Para ahondar sobre la diferencia entre justicia y excelencia, habría que señalar que Aristóteles considera a la justicia, no como una excelencia más, sino como la excelencia perfecta. De esta manera afirma:

“La justicia es, precisamente, la excelencia (*ἀρετή*) más perfecta, pero no de una manera sencilla, sino porque es frente a otro y a causa de esto se considera que es la más poderosa entre las excelencias, y, de esta forma, ni el amanecer ni el atardecer son tan admirables. Los que hablan con proverbios afirman que: En la justicia se encuentra, de manera general, toda excelencia. Y es la excelencia perfecta, más que ninguna otra, porque el ser utilizada es propio de la excelencia completa, además, es perfecta porque el que la tiene puede ayudar a otro de la mejor manera posible y no sólo a sí mismo; pues muchos, por una parte, pueden ayudar con excelencia en los

---

Jaeger, Werner, *Op. Cit.*, PP. 19-29. El vocablo *ἀρετή* implica una superioridad frente a otro, Hannah Arendt afirma que la *ἀρετή* se desarrolla siempre en el ámbito de lo público, pues la excelencia implica siempre sobresalir frente otros. Cfr. Arendt, Hannah, *Op. Cit.*, P., 58. Tomás de Aquino relacionaba la virtud con la justicia mediante el acto humano que se apegaba a la recta razón, de esta manera afirmaba: “La virtud humana es la que hace bueno el acto humano y bueno al hombre mismo, lo cual, ciertamente, es propio de la justicia; pues el acto humano es bueno si se somete a la regla de la razón, según la cuál se rectifican los actos humanos”; Cfr. S. Th. II-II, q.58, a. 3. Para Aristóteles la justicia es la mejor de las excelencias porque no sólo perfecciona al individuo en su interioridad, sino frente a otro, pues el hombre justo hace el bien a otros. Otras excelencias como la prudencia o la templanza mejoran al individuo que sobresale respecto a los demás debido a ellas, pero, la justicia, al ser en relación al otro, es la mejor de las excelencias.

<sup>95</sup> Eth. Nic. V, 1130a, 15.

<sup>96</sup> Ídem.

<sup>97</sup> Ídem.

asuntos propios, pero por otro lado, carecen de disposición para ayudar con excelencia al otro<sup>98</sup>.

En la antigua Grecia, el concepto de excelencia (*ἀρετή*) evolucionó de un perfeccionamiento personal en quienes estaban mejor posicionados socialmente a una perfección moral de la persona en relación con otros. Por ello, se justifica la cercanía semántica entre excelencia y justicia. En *Junta de sombras*, Alfonso Reyes afirma que hubo un claro tránsito de la virtud física a la espiritual:

“La *areté* filosófica del espíritu corrige la *areté* aristocrática del deporte o mero vigor corporal. El primer servicio cívico ya no es la espada, sino la inteligencia”<sup>99</sup>.

De esta manera, según Reyes, el hombre de excelencia griego empezó a cultivar las virtudes morales e intelectuales, sin abandonar el culto al físico, pero sin que éste monopolizara la atención del hombre excelente.

Por su parte, Jaeger sostiene que la excelencia estuvo vinculada al desarrollo del concepto de justicia y derecho en Grecia. Después del Siglo V, el perfeccionamiento aristocrático del individuo como un deber hacia sí mismo en correspondencia con su educación pasó, con la decadencia de la aristocracia en las *polis* Jonias, a un ideal de excelencia en el cumplimiento de la ley escrita y, también, no escrita, en este sentido afirma:

“El antiguo, libre ideal de la *ἀρετή* heroica de los héroes homéricos se convierte en un riguroso deber hacia el estado al cual se hallan sometidos todos los

---

<sup>98</sup> Eth. Nic., V, 1129b, 25, (*αὕτη μὲν οὖν ἡ δικαιοσύνη ἀρετὴ μὲν ἐστὶ τελεία, ἀλλ’ οὐχ ἀπλῶς ἀλλὰ πρὸς ἕτερον. καὶ διὰ τοῦτο πολλάκις κρατίστη τῶν ἀρετῶν εἶναι δοκεῖ ἡ δικαιοσύνη, καὶ οὐθ’ ἔσπερος οὔθ’ ἔως οὕτω θαυμαστός: καὶ παρορμιαζόμενοι φαμεν ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ’ ἀρετῇ ἔνι. καὶ τελεία μάλιστα ἀρετὴ, ὅτι τῆς τελείας ἀρετῆς χρῆσις ἐστίν. τελεία δ’ ἐστίν, ὅτι ὁ ἔχων αὐτὴν καὶ πρὸς ἕτερον δύναται τῇ ἀρετῇ χρῆσθαι, ἀλλ’ οὐ μόνον καθ’ αὐτόν: πολλοὶ γὰρ ἐν μὲν τοῖς οἰκείοις τῇ ἀρετῇ δύνανται χρῆσθαι, ἐν δὲ τοῖς πρὸς ἕτερον ἀδυνατοῦσιν).*

<sup>99</sup> Reyes, Alfonso, *Obras completas, Obras Completas, XVIII*, 1a, ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2000. P., 491.

ciudadanos sin excepción, del mismo modo que se hallan obligados a respetar los límites entre lo mío y lo tuyo (...)  
El concepto de la justicia, considerada como la forma de la *ἀρετή* que comprende y cumple todas las exigencias del ciudadano perfecto, supera naturalmente a todas las anteriores. Pero los grados anteriores de la *ἀρετή* no son por ello suprimidos sino elevados a una nueva forma más alta”<sup>100</sup>.

Es importante detenerse un momento sobre esta idea de que la justicia supera a todas las excelencias anteriores pero éstas no desaparecen. Ciertamente, para Aristóteles y los griegos de su tiempo, la justicia perfecciona al hombre; sin embargo, esto no significa que las otras excelencias, como la prudencia, el valor, la elocuencia, incluso las virtudes físicas, entre otras, desaparecieran, sino que la justicia aparece en un lugar preponderante para el individuo porque es la única excelencia que se da frente a otro, y esa relación se basa fundamentalmente en el respeto a la ley, que es lo que vincula racionalmente a un gran número de personas. Lo que toda comunidad política espera de cada ciudadano es que cumpla la ley, y, en algunos casos, que desarrolle otras excelencias.

Otro concepto que reconoce Aristóteles cercano a justicia es el de equidad (*τὸ ἐπιεικὲς*)<sup>101</sup>, pues ambos son loables (*ἐπαινετόν*). Aunque afirma que: “Para los que analizamos estos temas, no son lo mismo ni tienen el mismo género”<sup>102</sup>, Aristóteles ve en lo equitativo, que es, desde luego, algo justo, un principio rector que corrige a la justicia legal<sup>103</sup>, esto es, la justicia basada en la ley escrita

---

<sup>100</sup> Jaeger, Werner, *Op. Cit.*, P., 109.

<sup>101</sup> *Τὸ ἐπιεικὲς* tiene distintos significados: conveniente, adecuado, acomodado, razonable, aparente, especioso, verosímil, discreto, virtuoso, honrado, moderado, benigno, bueno, capaz, bien dotado, ilustre, alto, elevado y equitativo. En este trabajo preferimos utilizar este último término, sin descartar el uso de los tres primeros si, en otros contextos el uso de alguno de estos, resultara mejor para explicar el texto.

<sup>102</sup> Eth. Nic., V, 1137a, 33-35, (*οὔτε γὰρ ὡς ταῦτόν ἀπλῶς οὔθ' ὡς ἕτερον τῷ γένει φαίνεται σκοποῦμένοις*).

<sup>103</sup> Eth. Nic., V, 1137a, 10-15. (*τὸ ἐπιεικὲς δίκαιον μὲν ἔστιν, οὐ τὸ κατὰ νόμον δέ, ἀλλ' ἐπανόρθωμα νομίμου δικαίου*).

proveniente de la autoridad facultada para legislar o de las partes en un contrato para corregir los supuestos no escritos o que estando previstos vayan en contra de lo justo en tanto equitativo o conveniente según la razón. Por esto, afirma que lo equitativo es más poderoso que una cierta clase de justicia, siendo, a la vez, ambos buenos y convenientes<sup>104</sup>.

Aristóteles distingue en lo injusto dos aspectos: 1) lo injusto es el incumplimiento de la ley y lo que es inequitativo, y, 2) lo justo es el cumplimiento de la ley y lo equitativo. Sin embargo, lo justo y lo equitativo difieren en que todo lo inequitativo es ilegal; pero no todo lo ilegal es inequitativo (*τὸ μὲν γὰρ ἄνιστον ἅπαν παράνομον, τὸ δὲ παράνομον οὐχ ἅπαν ἄνιστον*)<sup>105</sup>. En esta parte, Aristóteles parece tomar lo legal en un sentido amplio, lo inequitativo siempre será ilegal, en el sentido de que incumple la ley común; mientras que lo ilegal tiene muchas formas, no se agota en lo inequitativo, es decir, puede haber otras de ilegalidad aunque respeten la equidad.

Lo equitativo, entonces, tiene la cualidad de justo y es mejor que cierta clase de justicia, en particular que la justicia legal pues corrige sus silencios y sus inequidades, pero no es mejor que la justicia en sí, a la que ya había predicado como la mejor de las excelencias, sino que es mejor que ese tipo de justicia, en la medida en que corrige un simple error<sup>106</sup>. Tal es la relación entre justicia y equidad, la primera es la mejor de las excelencias y lo equitativo es justo, incluso más poderosa (*κρεῖττων*) que cierto tipo de justicia, la legal, pero no es mejor que la justicia completa.

## 1.2. Clasificación de Justicia según Aristóteles.

Aristóteles afirma que, al parecer, la justicia y la injusticia se dicen de muchas maneras<sup>107</sup>, esto conlleva la necesidad de separar algunos de estos

---

<sup>104</sup> Eth. Nic., V, 1137a, 5-10, (*ταύτων ἄρα δίκαιον καὶ ἐπιεικές, καὶ ἀμφοῖν σπουδαῖον ὄντων κρεῖττον τὸ ἐπιεικές*).

<sup>105</sup> Eth. Nic., V, 1130b 30.

<sup>106</sup> Eth. Nic., V, 1137b, 24-26, (*διὸ δίκαιον μὲν ἐστὶ, καὶ βέλτιον τινος δικαίου, οὐ τοῦ ἀπλῶς δὲ ἀλλὰ τοῦ διὰ τὸ ἀπλῶς ἀμαρτήματος*).

<sup>107</sup> Eth. Nic., V, 1129a, 25, (*ἔοικε δὲ πλεοναχῶς λέγεσθαι ἢ δικαιοσύνη καὶ ἢ ἀδικία*).

sentidos de acuerdo con los trabajos del propio Estagirita. La primera gran distinción que habría que hacer es la correspondiente a la justicia universal y a la justicia particular.

### 1.2.1. Justicia universal y justicia particular.

Al investigar la justicia en relación con la excelencia, Aristóteles admite que existe un tipo de injusticia particular, además de la injusticia completa o universal; pero si aparecen como sinónimos es porque su definición comparte el mismo género (*ὅτι ὁ ὀρισμὸς ἐν τῷ αὐτῷ γένει*), pues se realizan frente a otro. Por una parte, la justicia particular se relaciona con la distribución de honores, riquezas, seguridad o cualquier nombre que escogiéramos para este tipo de cosas, así como lo que surge a causa del placer y de la ganancia; por otro lado, la justicia en sentido universal trata de todo cuanto tiene que ver con el hombre honrado (*ὁ σπουδαῖος*)<sup>108</sup>.

Como vicios de la justicia particular, Aristóteles señala: arrojar el escudo a causa de la cobardía, maldecir a causa del mal carácter o no prestar ayuda a alguien con dinero a causa de la tacañería (*οἷον ὁ ρίψας τὴν ἀσπίδα διὰ δειλίαν ἢ κακῶς εἰπῶν διὰ χαλεπότητα ἢ οὐ βοηθήσας χρήμασι δι' ἀνελευθερίαν*); ahora bien, cuando un ambicioso se apodera indebidamente de algo sin incurrir en ninguno de esos vicios actúa con maldad y, de manera específica, actúa con injusticia.

Aristóteles identifica la justicia legal como una forma de justicia particular, pues sostiene que: “Muchas de las leyes prescriben conductas a partir de lo que es adecuado conforme a la excelencia completa, pues la ley ordena vivir de acuerdo con cada una de las excelencias y prohíbe vivir de una manera malvada”<sup>109</sup>. Además, enfatiza esta relación entre lo legal y una forma de justicia al

---

<sup>108</sup> Cfr. Eth. Nic., V, 1-5, 1130b, (*ἀλλ' ἢ μὲν περὶ τιμῆν ἢ χρήματα ἢ σωτηρίαν, ἢ εἴ τιτι ἔχοιμεν ἐνὶ ὀνόματι περιλαβεῖν ταῦτα πάντα, καὶ δι' ἡδονὴν τὴν ἀπὸ τοῦ κέρδους, ἢ δὲ περὶ ἅπαντα περὶ ὅσα ὁ σπουδαῖος*).

<sup>109</sup> Eth. Nic., V, 1130b, 20-25, (*σχεδὸν γὰρ τὰ πολλὰ τῶν νομίμων τὰ ἀπὸ τῆς ὅλης ἀρετῆς προσταττόμενά ἐστιν: καθ' ἑκάστην γὰρ ἀρετὴν προστάττει ζῆν καὶ καθ' ἑκάστην μοχθηρίαν κωλύει ὁ νόμος*).

definir lo injusto como lo ilegal y lo inequitativo y lo justo como legal y equitativo<sup>110</sup>, sin embargo, hay que aclarar que lo ilegal y lo inequitativo no son lo mismo, sino que son como partes del todo (de lo injusto), ya que, de acuerdo a Aristóteles, todo lo que es inequitativo es ilegal pero no todo lo ilegal es inequitativo<sup>111</sup>. De igual forma, lo equitativo es legal pero no todo lo legal es equitativo, es decir, hay casos en que la justicia legal se aparta de lo equitativo, pero no hay forma que lo equitativo se aparte de lo legal. Por tanto, la justicia legal y lo equitativo son partes del todo que es la justicia completa o universal, de la misma forma que lo ilegal y lo inequitativo son partes de la injusticia tomada absolutamente.

Respecto a la justicia legal, como una forma de justicia particular, es preciso agregar que es posible que un hombre cumpla la ley, pero incurra en otras formas de injusticia como la inequidad, lo cual se apartaría de los actos que se esperan de un hombre honrado. La justicia en sentido completo o universal corresponde a este tipo de persona. Por esto, Aristóteles afirma que la justicia (universal) ordena el ejercicio de la excelencia total<sup>112</sup>.

### 1.2.2. Justicia correctiva y justicia distributiva.

En cuanto a la clasificación de la justicia particular, Aristóteles distingue dos grandes apartados: justicia distributiva y justicia correctiva<sup>113</sup>. La primera concierne

---

<sup>110</sup> Eth. Nic., V, 1130b, 5, (*διώρισται δὴ τὸ ἄδικον τό τε παράνομον καὶ τὸ ἄνισον, τὸ δὲ δίκαιον τό τε νόμιμον καὶ τὸ ἴσον*).

<sup>111</sup> Eth. Nic., V, 1130b, 10, (*ἐπεὶ δὲ τὸ ἄνισον καὶ τὸ παράνομον οὐ ταύτων ἄλλ' ἕτερον ὡς μέρος πρὸς ὅλον τὸ μὲν γὰρ ἄνισον ἅπαν παράνομον, τὸ δὲ παράνομον οὐχ ἅπαν ἄνισον*).

<sup>112</sup> Eth. Nic., V 1130b, 15, (*ἢ μὲν οὖν κατὰ τὴν ὅλην ἀρετὴν τεταγμένη*).

<sup>113</sup> Interpretando a Aristóteles, Tomás de Aquino distingue dos especies de justicia: distributiva y conmutativa. Cfr. *S. Th.*, II, II, q. 61, a.1. 1a. ed., trad. de Lorenzo Jiménez Patón, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1990. La primera consiste en una relación del todo con las partes, por esta especie de justicia se distribuyen los bienes comunes. La conmutativa, por otro lado, consiste en los cambios que mutuamente tienen relación entre las personas. El Aquinate aborda con mayor detenimiento la justicia conmutativa que relaciona más con el derecho privado, lo cual queda de manifiesto desde el cambio de nombre: para Aristóteles la justicia correctiva era *τὸ διορθωτικόν* que viene del verbo *διορθόω* que significa *enderezar, andar derecho, obrar con prudencia*, para Tomás esta justicia se denomina conmutativa, cuya raíz invoca, de manera evidente, la idea de *intercambio*, por esto, el Angélico afirma que esta clase de justicia es propia de las conmutaciones porque se da entre las partes. Gianbattista Vico clasificó, igualmente, la teoría de la justicia de Aristóteles en distributiva y conmutativa. Cfr. Vico, Gianbattista, *Ciencia nueva*, 1a. ed., trad. de Rocío de la Villa, Madrid, Tecnos, 2006, PP. 692-694. Es importante señalar que ambos filósofos no leyeron a Aristóteles en griego, Tomás de Aquino utilizó las traducciones de su

a la distribución de honores, bienes o cualquier cosa compartida entre los miembros de una comunidad, por esta razón es llamada justicia distributiva y, por otro lado, la justicia correctiva es la que tiene que ver con los tratos en las relaciones entre los individuos, sean éstos voluntarios o involuntarios. José Ferrater Mora enfatiza las ideas de adjudicación e intercambio como criterios de distinción entre la justicia distributiva y correctiva, respectivamente:

“La justicia distributiva es la adjudicación por un tercero, mientras que la justicia conmutativa, correctiva o rectificativa es intercambio. Sólo la justicia distributiva puede ser considerada como una de las más altas virtudes”<sup>114</sup>.

Al exponer la justicia distributiva, Aristóteles menciona que lo justo en este tipo de justicia es una proporción<sup>115</sup> y lo injusto es lo que se aparta de la

---

compañero de orden Guillermo de Moerbeke, cfr. Tomás de Aquino, *Op. Cit.*, P., 457. Vico, por su parte, leyó la traducción de Bernardo Segni, cfr. Vico, Gianbattista, *Op. Cit.*, P., 693. García Máynez, al interpretar la teoría de la justicia de Aristóteles, clasifica, con bastante acierto, la justicia en distributiva y rectificadora, cfr. García Máynez, *Op. Cit.*, P., 441. Felix E. Oppenheim interpreta esta clasificación de Aristóteles como justicia distributiva y justicia reparadora, cfr. Bobbio, Norberto, et. al., *Diccionario de Política*, 12a, ed., trad. de Raúl Crisafio, et. al., México, Siglo Veintiuno Editores, 2000, P., 847 y ss. John Finnis, por su parte, nos recuerda que, en el siglo XVI, Cayetano (Tomás de Vio) introdujo una nueva interpretación del esquema aristotélico-tomista que había dividido tradicionalmente la justicia en dos clases: general y particular, ésta a su vez dividida en dos, distributiva y conmutativa. Así, de este modo, Cayetano dividió la justicia en tres partes: distributiva, conmutativa y legal. La justicia legal orienta las partes hacia el todo, la distributiva el todo hacia las partes y la conmutativa orienta las partes entre sí. Cfr. Finnis, John, *Natural law and natural rights*, Second edition, Oxford University Press, 2011, P., 185. Sobre la posibilidad de dividir las especies de justicia en nuevas subespecies, Francisco de Vitoria afirmaba que esto no era conveniente, “Se plantea la cuestión si alguna de estas justicias (distributiva y conmutativa) es especie única, o bien si alguna de ellas se divide en varias especies. Se responde que los que dividen los hábitos en relación a los objetos materiales, distinguen y multiplican los hábitos como los actos, y dicen que el tener moderación en comer pescado es un único hábito y otro distinto es tener moderación en comer carne; y de modo semejante dicen que una es la justicia conmutativa en la compra de vino y otra en la compra y venta de pan, pero nosotros rechazamos esto como superfluo”. De Vitoria, Francisco, *La justicia*, 1a, ed., trad. de Luis Frayle Delgado, Madrid, Tecnos, 2003, PP. 97-98. En este trabajo tomaré la clasificación de justicia particular en distributiva y correctiva, porque se aproxima de mejor manera a los términos utilizados por Aristóteles: justicia distributiva o lo justo distributivo (*τὸ διανεμητικὸν δίκαιον*) y justicia correctiva o lo justo correctivo (*τὸ διορθωτικὸν δίκαιον*).

<sup>114</sup> Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*, 1a, ed., Barcelona, Ariel, 2001, P., 1981.

<sup>115</sup> Eth. Nic., V 1131a, 29. El adjetivo *ἀνάλογον* que Aristóteles atribuye al sustantivo *τὸ δίκαιον* se ha traducido normalmente como: *proporcionado*, así lo hizo Rackham, cfr. Aristotle, *Nicomachean*

proporción<sup>116</sup>. Entonces, lo justo es un equilibrio entre las personas o bienes asignados y lo injusto es un desequilibrio entre los mismos, pues el que obra de manera injusta tiene demasiado y el que recibe el trato injusto tiene menos de lo bueno, y en sentido contrario, (al esperado), éste tiene más de lo malo y el injusto menos de lo perjudicial<sup>117</sup>. Por lo tanto, en estos casos, hay una desproporción entre las personas y los bienes que se asignan.

En efecto, Aristóteles afirma que si lo equitativo (*τὸ ἴσον*) es un punto medio (*μέσον*), lo justo sería, precisamente, ese punto medio (*τὸ δίκαιον μέσον*)<sup>118</sup>, ahora bien, ese punto medio, o lo justo en términos de justicia distributiva, no es una cantidad, sino una proporción. Por tanto, lo justo, al ser algo proporcionado (*ἔστιν ἄρα τὸ δίκαιον ἀνάλογόν τι*), es un término medio que necesita cuatro partes: a) las personas para las que sucede lo que es justo, que son dos, y b) los hechos o cosas<sup>119</sup> en los que pasa lo justo que, también, son dos. De esta manera, la justicia distributiva trata de encontrar el justo medio entre personas que se encuentran en circunstancias diferentes o son de distinta cualidad y entre bienes y hechos diversos entre sí.

En cuanto a la cualidad de las personas, la justicia distributiva es proporcional en atención a lo realizado por cada una de las partes o a la cualidad de las mismas; Aristóteles menciona como ejemplo de justicia distributiva la repartición de bienes comunes, que debe hacerse de acuerdo con la proporción que se mencionó anteriormente, pues los bienes deben repartirse, bajo el criterio

---

*ethics*, *Op. Cit.*, y Julio Pallí, cfr. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, *Op. Cit.*, sin embargo, al leer *ἀνάλογον* es recomendable tener, también, en cuenta el sentido de una correspondencia y un equilibrio entre dos extremos, pues dice Aristóteles: “Lo injusto se aparta de lo proporcional y lo proporcional es un término medio y lo justo es lo proporcional. (*τὸ δ' ἄδικον τὸ παρὰ τὸ ἀνάλογον: τὸ γὰρ ἀνάλογον μέσον, τὸ δὲ δίκαιον ἀνάλογον*), cfr. *Eth. Nic.* V, 1131b, 10.

<sup>116</sup> *Eth. Nic.*, V, 1131b, 15, (*τὸ μὲν οὖν δίκαιον τοῦτο, τὸ ἀνάλογον: τὸ δ' ἄδικον τὸ παρὰ τὸ ἀνάλογον*).

<sup>117</sup> *Eth. Nic.*, V, 1131b, 15-20, (*ὁ μὲν γὰρ ἀδικῶν πλέον ἔχει, ὁ δ' ἀδικούμενος ἔλαττον τοῦ ἀγαθοῦ. ἐπὶ δὲ τοῦ κακοῦ ἀνάπαλιν*).

<sup>118</sup> *Eth. Nic.*, V, 1131a, 10-15, (*ἐπεὶ δὲ τὸ ἴσον μέσον, τὸ δίκαιον μέσον τι ἂν εἴη*).

<sup>119</sup> En este caso, se traduce *τὰ πράγματα* como *hechos* o *cosas* que, en el contexto de este párrafo queda mejor que las otras opciones de una palabra muy polisémica, pues *τό πράγμα* entre sus significados tiene: acción, hecho, ocupación, asunto, negocio, cosa importante, ejecución, realización, objeto, modo de obrar, obligación, tarea, empresa, dificultad, molestia, embarazo, perplejidad, situación desagradable, etc. Rackham la traduce al inglés como *share* y Pallí como *cosas*. *Τό πράγμα*, como sustantivo, está relacionado con el verbo *πράσσω* que, entre diversos significados, tiene el de: *hacer, realizar, cometer, obrar, trabajar*, en este caso, tomamos *τό πράγμα* como el resultado del verbo *πράσσω*.

de la justicia distributiva, atendiendo a lo aportado por cada una de las partes<sup>120</sup>, y no en función del número de personas que participaron en la asociación, como pasa actualmente en las sociedades anónimas. Aristóteles afirma que lo injusto que se aparta de la proporción es contrario a este tipo de justicia (distributiva)<sup>121</sup>. La justicia distributiva atiende precisamente a los casos en que el criterio de igualdad numérica es lo injusto y lo desigual es lo justo, por esto, la justicia distributiva se basa en una proporción y no en una cantidad.

La justicia distributiva requiere que, en la proporción determinada, haya una especie de simetría o equilibrio en cuanto a las personas y los hechos o cosas que se distribuyen, toda vez que, si las personas no son iguales, no tendrán partes iguales (hechos o cosas). De ahí que cuando los que son iguales no reciben lo mismo o cuando siendo desiguales reciben lo mismo (*ὅταν ἢ μὴ ἴσα ἴσοι ἢ μὴ ἴσοι ἴσα ἔχωσι καὶ νέμονται*) surgen las querellas y las peleas<sup>122</sup>, resulta evidente que, afirma Aristóteles, la distribución de bienes en esta clase de justicia debe hacerse atendiendo al mérito o cualidades de las personas (*κατ' ἀξίαν*)<sup>123</sup>. Tomás de Aquino relaciona este criterio de asignación de bienes de la colectividad al individuo no de acuerdo con la dignidad o mérito de los actos del hombre, sino más bien, a la preponderancia de las personas, esa preponderancia se determina en la comunidad aristocrática por la virtud, en la oligarquía por las riquezas y en la democracia por la libertad, de esta manera afirma:

“En la justicia distributiva se da a una persona tanto más de los bienes comunes cuanto más preponderancia tiene esa persona en la comunidad, (...) de tal suerte que en la medida en que una persona exceda a otra así también la cosa que se da a dicha persona exceda a la que se dé a la otra persona, y por esto dice el Filósofo,

---

<sup>120</sup> Eth. Nic., V, 1131b, 28-31, (*τὸ μὲν γὰρ διανεμητικὸν δίκαιον τῶν κοινῶν ἀεὶ κατὰ τὴν ἀναλογίαν ἐστὶ τὴν εἰρημένην: καὶ γὰρ ἀπὸ χρημάτων κοινῶν ἐὰν γίνηται ἡ διανομή, ἔσται κατὰ τὸν λόγον τὸν αὐτὸν ὄνπερ ἔχουσι πρὸς ἀλλήλα τὰ εἰσενεχθέντα*).

<sup>121</sup> Eth. Nic., V, 1131b, 32-33. (*καὶ τὸ ἄδικον τὸ ἀντικείμενον τῷ δικαίῳ τούτῳ τὸ παρὰ τὸ ἀνάλογον ἐστίν*).

<sup>122</sup> Cfr. Eth. Nic., V, 1131a, 19-24.

<sup>123</sup> Eth. Nic., V, 1131a, 24-25, (*ἔτι ἐκ τοῦ κατ' ἀξίαν τοῦτο δῆλον*).

que tal medio es según la proporcionalidad geométrica, en la que la igualdad se establece, no según la cantidad sino según la proporción; como si dijéramos que así como seis es a cuatro, así tres es a dos, porque en ambos lugares se tiene una proporción sesquiáltera, en la que el número mayor contiene íntegro al menor y su mitad; mas no hay igualdad de exceso según la cantidad, puesto que seis excede a cuatro en dos; en cambio, tres excede a dos en uno”<sup>124</sup>.

En este sentido, la justicia distributiva admite que puede haber personas y hechos o bienes que no son iguales o no están en la misma circunstancia, lo que es justo en estos casos es una proporción, no una igualdad, dice el Estagirita que a esto es a lo que los matemáticos llaman una proporción geométrica (*καλοῦσι δὲ τὴν τοιαύτην ἀναλογίαν γεωμετρικὴν οἱ μαθηματικοί*), es decir, aquella en la cual el todo corresponde al todo y cada una de las dos partes corresponde, igualmente, a la otra parte. Esta proporción no es continua, pues no se define por el número<sup>125</sup>, es decir, no hay una igualdad numérica, sino proporcional. La proporción de  $\frac{1}{4}$  o  $\frac{3}{4}$  será justa independientemente de la cantidad, hechos o bienes de que se trate.

A propósito de esto, Francisco de Vitoria afirma que: “(...) en la justicia distributiva el medio es la proporción geométrica (...) si Pedro sirvió en la guerra diez años y Pablo veinte, en la recompensa debe guardarse proporción geométrica; porque cual es el mérito de Sócrates a su recompensa, tal es la del mérito de Platón a la suya, y por consiguiente, es necesario que se guarde una proporción geométrica”<sup>126</sup>.

Esa proporción geométrica, que es parte fundamental de la justicia distributiva para encontrar el justo medio entre partes que no son iguales, se determina por el concepto *κατ' ἀξίαν*, que era el criterio de distribución de bienes,

---

<sup>124</sup> Tomás de Aquino, *S. Th.* II-II, q. 61, a. 2.

<sup>125</sup> Eth. Nic. V, 1131b, 13-17, (*καλοῦσι δὲ τὴν τοιαύτην ἀναλογίαν γεωμετρικὴν οἱ μαθηματικοί: ἐν γὰρ τῇ γεωμετρικῇ συμβαίνει καὶ τὸ ὅλον πρὸς τὸ ὅλον ὅπερ ἐκάτερον πρὸς ἐκάτερον. ἔστι δ' οὐ συνεχῆς αὕτη ἡ ἀναλογία: οὐ γὰρ γίνεται εἰς ἀριθμῶ ὄρος, ᾧ καὶ ὁ*).

<sup>126</sup> De Vitoria, Francisco, *Op. Cit.* P., 100.

honores, trabajos y cargas <sup>127</sup> en una comunidad. Dicha distribución atendía principalmente a la cualidad o mérito de las personas y a la naturaleza de los bienes, trabajos o cargas que se asignaban, en todo caso, tenía que haber una proporción y equilibrio entre lo asignado y la cualidad de las personas a las que se destinaba la distribución.

Ahora bien, Aristóteles afirma que todos coinciden en que la distribución en la justicia distributiva debe basarse en algún tipo de cualidad o mérito (*κατ' ἀξίαν*) de las personas pero sucede que todos afirman que no es la misma cualidad o mérito (en todos los casos), pues los demócratas consideran como lo más valioso a la libertad, los oligarcas a la riqueza y los aristócratas a la excelencia<sup>128</sup>. Esta investigación se centrará, precisamente, en averiguar en qué consistía y cómo se aplicaba ese concepto en términos de la justicia distributiva en Aristóteles.

---

<sup>127</sup> Como ejemplo de una carga distributiva, podemos mencionar la liturgia (*λειτουργία*) que era una imposición que se dirigía a los más ricos de las *polis*, la cual, Luciano Cánfora no duda en calificar como: “La vaca lechera”, definiéndola como: “(...) contribución más o menos espontánea, con frecuencia muy consistente que se exige a los ricos para el funcionamiento de la comunidad: del dinero necesario para preparar las naves a los abundantes fondos para las fiestas y el teatro estatal”, cfr. Vernant, Jean Pierre, et al., *El hombre griego*, 1a, ed., trad. de Pedro Bádenas de la Peña, Madrid, Alianza editorial, Madrid, 2000, P., 150. De esta manera, las empresas que requerían una gran contribución eran asignadas a los más ricos que eran los que podían pagarlas, eso es justo en términos distributivos porque atiende a los méritos o cualidades de las personas, lo injusto hubiera sido prorratear esa cantidad entre todos los ciudadanos por igual. Aristóteles, al comparar la organización de las comidas comunales entre Creta y Esparta, considera que están mejor organizadas las de Creta, pues en Esparta cada persona se compromete a pagar como tributo una cantidad fija y en caso de no hacerlo, por ley se le aparta de participar en los temas de la ciudad; en el caso de Creta, la responsabilidad es más colectiva, una vez que se recogen los frutos de la tierra y del ganado en las tierras públicas, así como los bienes que provienen de los periecos, una parte se ofrece a los dioses, otra a los servicios públicos como contribución litúrgica (*τὰς κοινὰς λειτουργίας*), y la otra a las comidas en común, de manera que todos se alimentan de los bienes públicos, mujeres, niños y hombres. Cfr. Pol., 1272a, 10-22. (*τὰ μὲν οὖν τῶν συσσιτίων ἔχει βέλτιον τοῖς Κρησὶν ἢ τοῖς Λάκωσιν. ἐν μὲν γὰρ Λακεδαιμόνι κατὰ κεφαλὴν ἕκαστος εἰσφέρει τὸ τεταγμένον, εἰ δὲ μή, μετέχειν νόμος κωλύει τῆς πολιτείας, καθάπερ εἴρηται καὶ πρότερον, ἐν δὲ Κρήτῃ κοινοτέρως: ἀπὸ πάντων γὰρ τῶν γινομένων καρπῶν τε καὶ βοσκημάτων δημοσίων, καὶ ἐκ τῶν φόρων οὓς φέρουσιν οἱ περίοικοι, τέτακται μέρος τὸ μὲν πρὸς τοὺς θεοὺς καὶ τὰς κοινὰς λειτουργίας, τὸ δὲ τοῖς συσσιτίοις, ὥστ' ἐκ κοινοῦ τρέφεσθαι πάντας, καὶ γυναῖκας καὶ παῖδας καὶ ἄνδρας*). En este caso la liturgia (*λειτουργία*) es lo que se entrega a la ciudad y es una proporción de los bienes de la comunidad, lo cual, Aristóteles considera mejor que una misma cantidad numérica impuesta a cada persona. Por ello, en la justicia distributiva la asignación de bienes o cargas que provienen de una colectividad es mejor hacerlo mediante una proporción geométrica que mediante la determinación de una cantidad fija.

<sup>128</sup> Eth. Nic. V, 1131a, 25-29, (*τὸ γὰρ δίκαιον ἐν ταῖς νομαῖς ὁμολογοῦσι πάντες κατ' ἀξίαν τινὰ δεῖν εἶναι, τὴν μέντοι ἀξίαν οὐ τὴν αὐτὴν λέγουσι πάντες, ἀλλ' οἱ μὲν δημοκρατικοὶ ἐλευθερίαν, οἱ δ' ὀλιγαρχικοὶ πλοῦτον, οἱ δ' εὐγένειαν, οἱ δ' ἀριστοκρατικοὶ ἀρετήν*).

Por otro lado, en la justicia correctiva, según el criterio del propio filósofo, lo justo entre las partes no es una proporción, sino una cosa o cantidad determinada. La justicia correctiva, a diferencia de la distributiva, es la que surge en los contratos<sup>129</sup> ya sea voluntarios o involuntarios entre las personas<sup>130</sup>, en este tipo de justicia se considera que las partes tienen una igualdad en el vínculo que se establece entre ellos. En la justicia correctiva, de manera opuesta a la distributiva, la determinación de lo justo atiende, precisamente, a un número o cantidad, no a una proporción (*ἀλλ' οὐ κατὰ τὴν ἀναλογίαν ἐκείνην ἀλλὰ κατὰ τὴν ἀριθμητικὴν*). Por esto, Aristóteles consideraba que lo justo en los contratos era la cualidad de igualdad entre las partes y lo injusto era la desigualdad entre ellas.

En la justicia correctiva se parte de la igualdad de condiciones en las relaciones entre las personas, no a la cualidad o mérito de éstas, pues no hay diferencia si un hombre razonable roba a un hombre rudo o al revés, como tampoco hace diferencia si un hombre moderado o un incontinente cometen adulterio, la ley, bajo este tipo de justicia, ve únicamente el daño causado, ya que ésta trata a las partes como iguales: al que actúa de manera injusta y al que sufre la injusticia, al que comete un daño y al que lo padece<sup>131</sup>. La justicia correctiva (o rectificadora como prefiere nombrarla García Máynez)<sup>132</sup> asume como justo la igualdad entre las personas y trata de restablecer esa igualdad mediante la imposición de una pena o la pérdida de la ganancia indebida<sup>133</sup>. Por la justicia

---

<sup>129</sup> Se debe entender aquí contrato (*ἐν τοῖς συναλλάγμασι*) en sentido amplio, como cualquier relación jurídica entre dos personas que se da de manera voluntaria o involuntaria por un acto o por un hecho cualquiera que vincula a dos o más personas.

<sup>130</sup> Eth. Nic., V, 1131b, 25-1132a, 5 (*τὸ δὲ λοιπὸν ἐν τῷ διορθωτικόν, ὃ γίνεται ἐν τοῖς συναλλάγμασι καὶ τοῖς ἐκουσίοις καὶ τοῖς ἀκουσίοις. τοῦτο δὲ τὸ δίκαιον ἄλλο εἶδος ἔχει τοῦ πρότερον*).

<sup>131</sup> Eth. Nic., V, 1131b, 30 (*τὸ δ' ἐν τοῖς συναλλάγμασι δίκαιον ἐστὶ μὲν ἴσον τι, καὶ τὸ ἄδικον ἄνισον, ἀλλ' οὐ κατὰ τὴν ἀναλογίαν ἐκείνην ἀλλὰ κατὰ τὴν ἀριθμητικὴν. οὐδὲν γὰρ διαφέρει, εἰ ἐπιεικῆς φαῦλον ἀπεστέρησεν ἢ φαῦλος ἐπιεικῆ, οὐδ' εἰ ἐμοίχευσεν ἐπιεικῆς ἢ φαῦλος: ἀλλὰ πρὸς τοῦ βλάβους τὴν διαφορὰν μόνον βλέπει ὁ νόμος, καὶ χρῆται ὡς ἴσοις, εἰ ὁ μὲν ἀδικεῖ ὁ δ' ἀδικεῖται, καὶ εἰ ἔβλαψεν ὁ δὲ βέβλαπται*).

<sup>132</sup> García Máynez, Eduardo, *Op. Cit.* P., 441.

<sup>133</sup> En el griego antiguo no existe, al parecer, una palabra para designar la ganancia mal habida. Aristóteles utiliza aquí el sustantivo *τὸ κέρδος*, que significa *ganancia, provecho, ventaja*, aunque reconoce que no es la palabra apropiada para estos casos (*κἂν εἰ μὴ τισὶν οἰκεῖον ὄνομα εἴη, τὸ κέρδος*); por eso agregamos el adjetivo indebida. Cfr. Eth. Nic. V, 1132a, 10. “Pues afirmamos que, de manera general, se llama ganancia en estos casos, aunque no sería la palabra apropiada; por ejemplo, para el que propina un golpe y el daño que otro padece, (no se puede hablar estrictamente de ganancia o pérdida), pero, cuando el daño tiene que medirse, por una parte lo llamamos ganancia y, por otro lado, pérdida”, (*λέγεται γὰρ ὡς ἀπλῶς εἰπεῖν ἐπὶ τοῖς τοιοῦτοις, κἂν εἰ*

correctiva se restablece el orden original de igualdad entre las partes, al imponer la pena o quitar la ganancia indebida, por esto Aristóteles considera a la justicia correctiva como un término medio entre la ganancia y la pérdida<sup>134</sup>, quitando lo que excede y dando donde falta. Cabe aclarar que la justicia correctiva no será tratada en esta investigación, sino acaso incidentalmente, pues el concepto *κατ' ἀξίαν*, objeto de estudio en el presente trabajo, no está relacionado con este tipo de justicia, pues lo justo en este caso no es una proporción, sino un número o cantidad.

### 1.2.3. Justicia política: natural y legal.

Otra clasificación, igualmente importante, que hace Aristóteles sobre la justicia es respecto a la justicia política, es decir, la que se da entre los hombres en el seno de una comunidad política, respecto a ésta separa lo justo político en dos tipos: justicia natural y justicia legal. La justicia natural tiene valor por sí misma en todos lados (*τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν*), pues su obligatoriedad no

---

*μή τιςιν οἰκεῖον ὄνομα εἶη, τὸ κέρδος, οἷον τῷ πατάξαντι, καὶ ἡ ζημία τῷ παθόντι: ἀλλ' ὅταν γε μετρηθῇ τὸ πάθος, καλεῖται τὸ μὲν ζημία τὸ δὲ κέρδος*). En otro pasaje, Aristóteles utiliza *τὸ κέρδος* simplemente como ganancia, al referirse como un bien honestamente adquirido, *Eth. Nic.*, V, 1130b, 1-5, *Supra* 102. También se refiere a *τοῦ κέρδους* cuando dice que: “la mayoría de los hombres prefieren la ganancia al honor”, *Pol.* 1318b, 16-17, (*οἱ γὰρ πολλοὶ μᾶλλον ὀρέγονται τοῦ κέρδους ἢ τῆς τιμῆς*). Homero utiliza *κέρδεα* como argucias, con un sentido cercano a la trampa o al engaño, al referir, en voz del galán Antínoo dirigiéndose a Telémaco, que Penélope conoce sobre argucias (*ἦ τοι πέρι κέρδεα οἶδεν*), *Odisea*, II, 88. Posteriormente, Homero usa, de nuevo, ese mismo vocablo para atribuirlo, otra vez, a la esposa de Odiseo, mencionando que Atenea le dio en abundancia habilidad para las labores bellas, mente agil y astucias (*κέρδεα*), *Odisea*, II, 116-118. Carlos García Gual nos recuerda que Sísifo era el el más astuto de los humanos, Homero atribuyó el superlativo *κέρδιστος* a Sísifo, “Así habían castigado los dioses a Sísifo, al que en la *Iliada* se llama “el más astuto de los humanos” (o el más tramposo *κέρδιστος*), por haber querido, y logrado una vez, engañar a la muerte”, García Gual, Carlos, *La muerte de los héroes*, 3a., ed., Fondo de Cultura Económica, México, 2016, P., 63. Tucídides utiliza el verbo *κερδαίνω* como obtener una ganancia, en El diálogo de Melos, a la pregunta de los Melios sobre qué ganarían de aceptar la paz en esos términos, los atenienses contestan: “Porque ustedes, al convertirse en subditos nuestros no padecerían los peores males que temen y, por otro lado, nosotros, al no destruirlos, ganaríamos”. (*ΑΘ. ὅτι ὑμῖν μὲν πρὸ τοῦ τὰ δεινότερα παθεῖν ὑπακοῦσαι ἂν γένοιτο, ἡμεῖς δὲ μὴ διαφθείραντες ὑμᾶς κερδαίνομεν ἄν*). Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, V, 93. Sería cuestionable utilizar el verbo *κερδαίνω* en este caso para relacionarlo con la obtención de una ganancia honrada, Aristóteles pudo haber añadido, como lo hizo en el citado pasaje de la *Ética*: “que no sería la palabra apropiada”, (*κἂν εἰ μή τιςιν οἰκεῖον ὄνομα εἶη, τὸ κέρδος*).

<sup>134</sup> *Eth. Nic.* V, 1132a, 15, (*ὥστε τὸ ἐπανορθωτικὸν δίκαιον ἂν εἶη τὸ μέσον ζημίας καὶ κέρδους*).

proviene de las opiniones de los hombres<sup>135</sup>, las cuales varían de un lugar a otro, incluso en el mismo lugar con el paso del tiempo, este tipo de justicia no cambia y en todos lados tiene la misma fuerza por naturaleza. El Estagirita menciona como metáfora de este tipo de justicia: el fuego, que quema igual aquí que en Persia (*ὥσπερ τὸ πῦρ καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν Πέρσαις καίει*). Este tipo de justicia tiene un valor interno el cual no es variable ni opinable porque este tipo de justicia es por naturaleza. En *Metafísica V*, el Estagirita define lo que debe entenderse por naturaleza (*φύσις*)<sup>136</sup>, en ninguno de los sentidos de la palabra *φύσις* se encuentra una contingencia espacial o de opiniones. Por lo tanto, la justicia natural es necesaria, pues no está sujeta a contingencias.

Por otro lado, la justicia legal o convencional no es la misma en todas partes, pues varía como los regímenes políticos, esta justicia se relaciona con las convenciones (*κατὰ συνθήκη*) de los hombres, las cuales se establecen por acuerdos que varían de un lugar a otro. Aristóteles ofrece como ejemplo las medidas del vino y el trigo que no son las mismas en todas partes, pues las cantidades suelen ser mayores o menores cuando compramos o cuando vendemos<sup>137</sup>. La justicia legal o convencional y las leyes escritas y particulares que varían de ciudad en ciudad tendrán, necesariamente, diferencias entre sí; pero, también, hay que reconocer la existencia de principios generalmente aceptados sobre lo que es justo, aunque esos principios no formen parte de la ley escrita.

Aristóteles sostenía que los hombres creen conocer fácilmente lo que es justo y lo que es injusto, pues creen que no hace falta sabiduría para ello, ya que no es difícil entender lo que expresan las leyes en las cosas que regulan<sup>138</sup>, pero las cosas que prescriben las leyes no son justas sino por accidente (*ἀλλ' οὐ ταῦτ' ἐστὶ τὰ δίκαια ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός*). Aristóteles admite que la ley escrita es

---

<sup>135</sup> Eth. Nic., V, 1134b, 15, (*τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικόν ἐστὶ τὸ δὲ νομικόν, φυσικὸν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν, καὶ οὐ τῷ δοκεῖν ἢ μῆ*).

<sup>136</sup> Cfr. *Metaph.*, V, 1013b, 15-1015a 15.

<sup>137</sup> Cfr. Eth. Nic., 1134b,35-1135a,4, (*τὰ δὲ κατὰ συνθήκην καὶ τὸ συμφέρον τῶν δικαίων ὁμοία ἐστὶ τοῖς μέτροις: οὐ γὰρ πανταχοῦ ἴσα τὰ οἴνηρά καὶ σιτηρὰ μέτρα ἀλλ' οὐ μὲν ὠνοῦνται, μείζω, οὐ δὲ πωλοῦσιν, ἐλάττω*).

<sup>138</sup> Eth. Nic., 1137a, 10, (*ὁμοίως δὲ καὶ τὸ γινῶναι τὰ δίκαια καὶ τὰ ἄδικα οὐδὲν οἶονται σοφὸν εἶναι, ὅτι περὶ ὧν οἱ νόμοι λέγουσιν οὐ χαλεπὸν συνιέναι*).

justa en un sentido: de justicia legal pero, no necesariamente en el sentido de justicia natural. Si hablamos en términos generales de la justicia, sin predicados, tenemos que reconocer que no se agota en esas leyes particulares, las cuales pueden ser justas o no pero, que lo sean no depende de sí mismas, sino, de manera accidental.

Las leyes particulares, como todo lo que no es por naturaleza, no tiene el principio de producción en sí mismo sino que lo tiene fuera<sup>139</sup>, por tanto, lo justo en sí puede darse o no darse en estas leyes. Calificar de justa o injusta a una ley particular y escrita no depende de sí misma, sino de que cumpla su función, esto es, que propicie el bien vivir de los hombres, los destinatarios de la norma. Por el contrario, respecto a esos hombres que creían que entender lo que es justo era fácil, Aristóteles pensaba que esto era un trabajo más arduo que saber curar a alguien (*τοῦτο δὴ πλεον ἔργον ἢ τὰ ὑγιεινὰ εἰδέναι*). A partir de esto, podemos deducir que si lo justo se limitara a entender las leyes y normas de la justicia legal o convencional, cualquiera que estuviese alfabetizado podría hacerlo, es decir, sería una tarea sencilla (*ῥᾴδιον*), la cual no sería tan complicada como saber cómo se cura a una persona.

Lo que es justo por naturaleza, aspiramos a conocerlo por razón especulativa, no podemos cambiarlo por nuestra voluntad o por acuerdo entre los hombres, pues lo que es por naturaleza tiene su valor intrínseco que los hombres no pueden alterar, pero sí conocer, como sucede con el estudio de las leyes de la física o los principios de geometría; por otro lado, la justicia legal es producto de la razón práctica, se manifiesta a través de las convenciones y acuerdos de las personas que interactúan comúnmente, el valor o fuerza que se le atribuya a este tipo de justicia no proviene de sí misma sino de los acuerdos y opiniones de los hombres, que pueden cambiar en el tiempo y de un lugar a otro. Respecto a esta justicia, los hombres no sólo aspiran a conocerla, sino a transformarla cuando así lo acuerden por conveniencia.

La separación entre justicia natural y justicia legal es importante porque para Aristóteles el acto injusto es hacer daño voluntario al margen de la ley, la cual

---

<sup>139</sup> Ph., 192b, 25.

divide en dos: ley común que es inmutable, no escrita, eterna, tiene valor por sí misma y la ley particular que es escrita, cambiante y temporal. Por tanto, la justicia requiere el cumplimiento de ambas leyes, las cuales tienen una relación evidente con estos dos tipos de justicia: la ley común con la justicia natural, tal vez por esto se ha identificado, y llamado, a la ley común como ley natural<sup>140</sup>; por otro lado, la ley particular se relaciona con la tesis de la justicia legal.

### 1.3. El concepto de ley Particular en Aristóteles.

La ley particular sería lo que, actualmente, asimilamos al derecho dado, es decir, el derecho formalmente vigente al que los hombres se someten porque es emitido por una autoridad competente (*νομοθετικῆ*). A la ley particular, Aristóteles le predica que sea escrita, variable y coercible<sup>141</sup>. En la época de Aristóteles, existían tantas leyes particulares como *polis* había, a diferencia de la ley común, que es única y tiene aplicación general en todos los pueblos. Las leyes particulares podían cambiar mucho de una polis a otra, no sólo sobre lo que regulaban, sino incluso normando lo mismo: cuando Sócrates ya había sido condenado, se lamentó que en Atenas se discutiera y decidiera sobre la pena de muerte en un solo día, a diferencia de otros lugares donde la imposición de dicha pena exigía una deliberación de varios días para evitar cometer errores<sup>142</sup>.

---

<sup>140</sup> Cicerón utiliza con mayor frecuencia el término: ley natural o derecho natural. En este sentido, menciona que: "Si la naturaleza nos hubiera promulgado el derecho de todos los pueblos, sería el mismo para todos, y no distinto para unos y otros (...) el derecho natural carece de contenido, de lo que resulta que tampoco hay justos por naturaleza". Cicerón, *Sobre la República* III, 11,18, 1a, ed., trad. de Álvaro D'Ors, Madrid, Gredos, 1984. En la Edad Media, Tomás de Aquino dividió al derecho en derecho natural y derecho positivo en los términos siguientes: "(...) el derecho o lo justo es una acción adecuada a otra según cierto modo de igualdad: pero algo puede ser adecuado a un hombre en un doble sentido, primero por la naturaleza misma de la cosa, como cuando alguien da tanto para recibir otro tanto. Y esto se llama derecho natural. En un segundo sentido, algo es adecuado o de igual medida a otro por convención o común acuerdo, es decir, cuando se considera contento si recibe tanto (...) Y a esto se llama derecho positivo". Tomás de Aquino, *S.Th. II-II*, q.57, a. 2, *Op. Cit.* En este trabajo se utiliza el término ley común que es el que utilizó Aristóteles para referirse a esta ley.

<sup>141</sup> Rh., 1375a, 7, (*τὰ μὲν οὖν γεγραμμένα ἐξ ἀνάγκης, τὰ δ' ἄγραφα οὐ*). Hay que agregar que, por el contrario, la ley no escrita no tiene coacción en un sentido formal pero, esto no implicaba que los ciudadanos no se sintieran vinculados a ella.

<sup>142</sup> Platón, *Apología*, 37a. 1a. ed., trad. de Julio Calogne, Madrid, Gredos, 2008.

### 1.3.1. Ley particular y escrita.

Una característica que señala Aristóteles de la ley particular es la escritura. Con la ley escrita se da certeza a los destinatarios de la ley sobre lo que se espera de ellos en cuanto a su comportamiento. Esta ley, normalmente, establece reglas que prohíben conductas graves que afectan tanto a otros individuos como a la sociedad; así mismo, regula conductas que los ciudadanos pueden no tener claro sobre lo que deben hacer o abstenerse de hacer.

Previo al surgimiento de la ley escrita, el derecho era producto de la voluntad de la aristocracia que, como clase dominante, mantenía como uno de sus privilegios legislar, interpretar y aplicar la ley. La aristocracia helénica era educada bajo los textos homéricos<sup>143</sup>, Jaeger puntualiza que: “Homero, como todos los grandes poetas de Grecia, no debe ser considerado como simple objeto de la historia formal de la literatura sino como el primero y más grande creador y formador de la humanidad griega”<sup>144</sup>. En este sentido, esta clase dominante veía al derecho como una expresión de la voluntad que daba forma a ese dominio, el cual le correspondía por linaje, como en los grandes héroes homéricos, Guthrie aclara que: “In Homer the will of a great man is his law. He does not so much do things because they are right. Rather, since he is an irresponsible aristocrat, they are right because he does them”<sup>145</sup>. En este sentido, el aristócrata no cometía errores ni injusticias, sus actos por el sólo hecho de que le pertenecían era justos. Guthrie recuerda el caso de Odiseo cuyo comportamiento describe Homero en los

---

<sup>143</sup> Sobre la importancia de la obra de Homero en la educación de la clase aristocrática, cfr. Platón, República, 606e; el ensayo de Jaeger, “Homero el educador”, en: Jaeger, Werner, *Op. Cit.*, PP. 48-66, así mismo, el ensayo “La aristocracia y Homero”, del autor Javier Murcia Ortuño donde afirma: “Homero con su tendencia idealizadora es el exponente de la educación aristocrática antigua que se basaba en el culto al ejemplo (...) Homero nos ofrece un modelo positivo de sus héroes y, al mismo tiempo, un manual de las buenas maneras de comportamiento”. Murcia Ortuño, Javier, *De banquetes y batallas*, 3a. ed., Madrid, Alianza editorial, 2014, PP. 29-34. Alfonso Reyes llama a Homero: “El primero y no superado maestro de la civilización en que vivimos (...) Es el padre del espíritu helénico, y el abuelo del nuestro, hasta donde esto puede llamarse espíritu”. Reyes, Alfonso, *Op. Cit.* PP.125-126.

<sup>144</sup> Jaeger, Werner, *Op. Cit.*, P., 49.

<sup>145</sup> Guthrie, W.K.C., *The greek and their gods*, 1st. ed., Boston, Beacon Press, 2001, P., 123.

siguientes términos: “(...) ni hacía ni decía cosas injustas en contra de nadie en el pueblo”<sup>146</sup>.

El fenómeno de la legislación escrita empezó a surgir en las distintas *polis* hacia los siglos VII y VI A.C. como parte de la decadencia de la forma de gobierno aristocrática y el surgimiento de regímenes más democráticos<sup>147</sup>. Hasta entonces, afirma Jaeger:

“Toda manifestación del derecho estuvo de un modo indiscutible en manos de los hombres que administraban justicia sin leyes escritas, de acuerdo con la tradición. Pero la agudización creciente de la oposición entre los nobles y los ciudadanos libres, que debió surgir como consecuencia del enriquecimiento de los ciudadanos ajenos a la nobleza condujo fácilmente al abuso político de la magistratura y a la exigencia de leyes escritas por el pueblo”<sup>148</sup>.

Ciertamente, Aristóteles menciona como antecedente de la ley escrita, el hecho de que Solón estableció un nuevo régimen político y dio leyes diferentes (*πολιτείαν δὲ κατέστησε καὶ νόμους ἔθηκεν ἄλλους*). Esas leyes estaban escritas en tablas triangulares que se colocaban en los pórticos del reino y todos juraron ser sometidos a ellas<sup>149</sup>. El historiador Hermann Bengtson coincide con esta idea, al afirmar que la codificación del derecho vigente en ese periodo es hija legítima del espíritu griego, y añade:

---

<sup>146</sup> Odisea, IV, 690.

<sup>147</sup> El cambio de regímenes políticos a menudo pasó por tiranías, estos gobernantes normalmente no formaban parte de la aristocracia y favorecían los cultos rurales en favor de Dionisio, por lo que normalmente eran apoyados por la gran masa del *demos*. Clístenes de Sición prohibió recitar los versos de Homero en público, con lo cual afirma Bengtson: “Quedaba tocada en su raíz la educación nobiliaria” y, podríamos agregar, los derechos de la clase antes privilegiada. Cfr. Bengtson, Hermann, *Historia de Grecia*, 1a. ed., trad. de Julio Calonge, Madrid, Gredos, 1986. P., 76.

<sup>148</sup> Jaeger, Werner, *Op. Cit.* PP. 105-106.

<sup>149</sup> Constitución de los Atenienses, 7.1, (*ἀναγράψαντες δὲ τοὺς νόμους εἰς τοὺς κύρβεις ἔστησαν ἐν τῇ στοᾷ τῇ βασιλείῳ καὶ ὤμοσαν χρῆσασθαι πάντες*).

“Con la codificación de las leyes, que sustituyó a la tradición del derecho hasta entonces sólo oral, un cuerpo extraño penetra en la vida cultural helénica. Los griegos supieron asimilar a su modo de ser este nuevo elemento, como asimilaron muchos otros. Con ello, no sólo sentaron las bases del derecho europeo, sino que abrieron el camino a toda la posteridad para un desarrollo excepcional del derecho y de la filosofía del derecho en Occidente. Era la típica creencia griega de que la vida del Estado, como la del ciudadano privado, se puede regular y dirigir por medio de leyes creadas con ese propósito”<sup>150</sup>.

En efecto, la ley escrita brinda seguridad a los ciudadanos y permanencia en el tiempo. Los ciudadanos pueden comprometerse a cumplir la ley porque se asumen capaces para ello, toda vez que reconocen en el otro una condición racional que propicia la confianza en el cumplimiento de la ley. La condición de escritura de la ley refuerza esa confianza y más aún, cuando los gobernados pueden, a su vez, ser también legisladores de las normas públicas.

La ley escrita es señal inequívoca de civilización, Prometeo encadenado dice, con no poco lamento, haber dado a los hombres no sólo el fuego y la gran invención de la aritmética, sino también la escritura: “memoria de todas las cosas”<sup>151</sup>. La ley es producto de la razón, los hombres hicieron leyes para superar el estado de naturaleza y violencia permanente, hay una relación directa entre derecho y razón, el derecho no puede concebirse sin la palabra, sin la inteligencia. El derecho es propio del hombre en tanto es el único ser que tiene razón y lenguaje. Aristóteles concibió a la ley como forma y expresión de la sabiduría<sup>152</sup>.

---

<sup>150</sup> Bengtson, Hermann, *Op. Cit.* P., 73.

<sup>151</sup> Esquilo, *Prometeo encadenado*, 460, 1a. ed., trad. de Fernando Segundo Brieva Salvatierra, México, Secretaría de Educación Pública, 1921. Sobre esta obra, también sugiero consultar la traducción de Alan H. Sommerstein, cfr. Aeschylus, *Prometheus bound*, translated by Alan H. Sommerstein, Harvard University Press, 2008.

<sup>152</sup> Aristóteles, *Protréptico*, Fr. 38, trad. de Carlos Megino Rodríguez, Madrid, Gredos, 2011.

Actuar al margen de la ley es atentar contra la razón misma, es un acto irracional por naturaleza. Además, la ley mejora la sociabilidad del hombre, quien desobedece la ley es un antisocial. Por tanto, es injusto hacer daño voluntario a otro apartándose de lo que establece la ley.

Para Aristóteles es evidente que el hombre es un ser social<sup>153</sup>, más que las abejas o cualquier animal gregario, porque entre todos los animales, es el único que tiene lenguaje (*λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων*), por éste se comunica y se vincula con los demás hombres, y precisamente porque tiene lenguaje puede hacer leyes, pues por la palabra se manifiesta con claridad lo que es conveniente y lo que es perjudicial, así como lo que es justo y lo que es injusto (*ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον*)<sup>154</sup>. La ley escrita surge como necesidad de toda sociedad organizada para fijar las reglas de convivencia y determinar lo que está permitido, las conductas deseables y prohibir y sancionar las conductas socialmente indeseables. La ley escrita brinda seguridad a los destinatarios de la norma sobre lo que se puede hacer o no hacer. En el caso de que haya ausencia de normas escritas, los hombres no tendrían seguridad sobre su persona, su familia o sus bienes.

### 1.3.2. Ley particular y variable.

La ley particular no sólo podía variar de ciudad en ciudad, sino también en el tiempo. De esta manera, se reconocían dos formas de variabilidad de las leyes escritas: la territorialidad y la temporalidad.

La ley escrita, en tanto derecho dado por la autoridad facultada, cambiaba de una polis a otra, pues las polis eran política y jurídicamente autónomas<sup>155</sup>, el mundo griego era como un micro cosmos en el que cada ciudad constituía una

---

<sup>153</sup> El concepto del hombre como ser social se encuentra en Pol., I 1253a. (*διότι δὲ πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῶν πάσης μελίτης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζώου μᾶλλον, δῆλον*). Preferimos referirnos, en esta parte, al hombre como ser social y no como animal político como muchas veces se ha tomado. Sigo en esto a Hannah Arendt quien disertó sobre ambos sentidos. Cfr. Arendt, Hannah, *Op. Cit.* PP. 41-42.

<sup>154</sup> Pol., I, 1253a, 11-12.

<sup>155</sup> Bengtson, Hermann, *Op. Cit.*, P., 67.

entidad social, política y jurídica con mayor o menor independencia entre sí. Las mayores referencias que encontramos sobre el derecho griego son atenienses, sin embargo, debido a la enorme influencia cultural y política que ejerció Atenas en el mundo helénico, no sería un despropósito suponer que muchas de las leyes e instituciones, fueran tomadas y adoptadas en diversas *polis* griegas. Aristóteles alcanzó a documentar ciento cincuenta y ocho constituciones de distintas *polis*<sup>156</sup>, aunque sólo se conserva, parcialmente, la constitución de los atenienses. En su tiempo, Solón estableció diversas leyes escritas que sólo aplicaban en Atenas, Aristóteles menciona una ley de acusación pública con la que se castigaba a los que conspiraban para derrocar al régimen político<sup>157</sup>, la cual se aplicaba, con seguridad, en Atenas.

Además, Las normas estaban principalmente destinadas a los ciudadanos, antes sujetos de pleno derecho de la *polis* en que se emitían, Aristóteles define al ciudadano como aquel que, más que ningún otro participa de los honores públicos<sup>158</sup>, a diferencia del extranjero (*μέτοικος*)<sup>159</sup> que no participa de estos honores, por ello, recuerda, aquél verso de Homero: “Como si fuera un emigrado deshonorado”<sup>160</sup>. Lo anterior no significa que los extranjeros no pudieran ser sujetos de aplicación de algunas normas, en el caso de que residieran en esa *polis*, pero en los litigios civiles, probablemente debido a su naturaleza oral, se tenían que hacer representar por un ciudadano que actuaba como su patrocinador

---

<sup>156</sup> Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*, 5.27, 1a. ed., trad. de Carlos García Gual, Madrid, Alianza editorial, 2008.

<sup>157</sup> Constitución de los Atenienses, 8. Así mismo, en Pol. III, Aristóteles menciona diversos ejemplos de leyes particulares de diferentes *Polis*.

<sup>158</sup> Pol., III, 1278a, 36-37, (*καὶ ὅτι λέγεται μάλιστα πολίτης ὁ μετέχων τῶν τιμῶν*).

<sup>159</sup> Los extranjeros o avecindados (*μέτοικος*) como prefirió traducir Alberto Bernabé establecían su residencia en Atenas de forma temporal o permanente, aún cuando no tenían los mismos derechos que los ciudadanos de nacimiento, sí gozaban de algunos de ellos, a cambio de contribuir y participar en las obligaciones militares de la ciudad. Cfr. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 1a ed., trad. de Alberto Bernabé, Madrid, Abada, 117.5. Otro término para referirse a extranjero era *μετανάστης* que significaba *emigrado*, *extranjero* o *forastero*, el diccionario Lidell-Scott recoge en este término un sentido más de reproche o insulto. Por otro lado, también estaba el término *ξένος* que tenía el sentido de *extranjero*, *ajeno a*, *extraño*, pero también, servía para señalar a un *huésped* o a un *amigo*.

<sup>160</sup> Homero, *Ilíada*, IX, 648. (*ὡς εἴ τιν' ἀτίμητον μετανάστην*) Este verso, Francisco Javier Pérez, lo traduce de la siguiente manera: ¡Como si fuera un despreciable extranjero!

(*πρόξενος*)<sup>161</sup>. Esto, probablemente, porque el griego de los extranjeros no era tan preciso como el de los atenienses. Recuérdese que Aristóteles siempre tuvo la cualidad de extranjero en Atenas. Diógenes Laercio, siguiendo a Timoteo de Atenas, afirmaba que el Estagirita pronunciaba de manera balbuciente (*τραυλὸς τὴν φωνήν*)<sup>162</sup>. Esto probablemente hacía referencia al acento del Norte, más que a un trastorno del habla por parte del autor de la Retórica.

En cuanto a la posibilidad de reforma de las leyes, Aristóteles reconocía que no es bueno dejar inmutables las leyes escritas, pues es imposible prever todos los supuestos que puedan presentarse, incluso, en ciertos casos, es necesario que cambien. De esta manera afirma:

“(…) sería extraño el hecho de que la permanencia (sin límite) se diera en los decretos y, por tanto, que las leyes escritas no cambiaran porque, como en las demás artes, es imposible escribirlo todo exactamente, ya que es necesario que la norma escrita sea general, mientras que los hechos (que regula) se presentan caso por caso”<sup>163</sup>.

Con esto, Aristóteles acepta una limitación de la ley escrita: existe la imposibilidad de escribir normativamente todos los supuestos que pueden presentarse en la realidad, por tanto, la ley particular y escrita debería complementarse con la norma inmutable y no escrita que es la ley común.

---

<sup>161</sup> La figura del patrocinador o representante de extranjeros tenía una gran importancia para explicar y defender las causas de éstos. En *Las suplicantes*, Pelasgo, dice a las mujeres extranjeras que es asombroso que hayan venido con sufrimiento a este lejano país (Argos) sin guía, heraldos y sin patrocinadores (*ἀπρόξενοί*). Cfr. Esquilo, *Las suplicantes*, 235, (*ὅπως δὲ χώραν οὔτε κηρύκων ὕπο, ἀπρόξενοί τε, νόσφιν ἠγητῶν, μολεῖν ἔτλητ' ἀτρέστως, τοῦτο θαυμαστὸν πέλει*).

<sup>162</sup> Diógenes Laercio, *Op.Cit.*, V.1. Plutarco aconsejaba a los jóvenes no imitar en todo a los personajes heroicos, sino sólo en lo que conviene, de esta forma criticaba a los que imitan la giba de Platón o el tartamudeo de Aristóteles. Plutarco, *Op. Cit.*, 26b.

<sup>163</sup> Pol., II, 1269a 5-10. (*ὥστε ἄτοπον τὸ μένειν ἐν τοῖς τοῦτων δόγμασιν. πρὸς δὲ τοῦτοις οὐδὲ τοὺς γεγραμμένους ἔαν ἀκινήτους βέλτιον. ὥσπερ γὰρ καὶ περὶ τὰς ἄλλας τέχνας, καὶ τὴν πολιτικὴν τάξιν ἀδύνατον ἀκριβῶς πάντα γραφῆναι: καθόλου γὰρ ἀναγκαῖον γράφειν, αἱ δὲ πράξεις περὶ τῶν καθ' ἕκαστόν εἰσιν*).

Es conocido que en Esparta, a diferencia de Atenas, se buscaba tener leyes muy rígidas que no fueran reformadas con facilidad<sup>164</sup>. Las leyes particulares cambiaban de una *polis* a otra no sólo en cuanto a la especificidad de su contenido sino también a la posibilidad de sus reformas, Aristóteles recuerda que Solón determinó que sus leyes fueran irrevocables por cien años<sup>165</sup>. Además, reconoce que no es bueno dejar inmutables las leyes escritas<sup>166</sup>, pero es peor acostumbrarse a abrogar las leyes con facilidad<sup>167</sup>, incluso es preferible tolerar algunos errores en el legislador o en el gobernante, pues no ayuda tanto el cambio como daña la costumbre de desobedecer a los gobernantes<sup>168</sup>. A partir de este razonamiento del Estagirita se deduce que la inestabilidad de las leyes escritas no genera ningún beneficio a los gobernantes, encargados de aplicar la ley, pero mucho menos a los gobernados, como destinatarios de la norma.

En toda sociedad políticamente organizada es necesario que las leyes escritas sean claras y que no estén sujetas a cambios de manera regular. Las leyes deben tener cierta permanencia en el tiempo para que las personas se acostumbren a ellas, de lo contrario serían casi imposibles de cumplir. Para Aristóteles, la ley, provista de poder coactivo, era algo surgido a partir de alguna prudencia e inteligencia<sup>169</sup>. Por lo tanto, esa prudencia e inteligencia en tanto generadoras de leyes impiden que éstas sufran cambios frecuentes, volviéndose inestables y dificultando su eficacia.

La estabilidad de las leyes se debe en gran medida a que no sean producto de la voluntad de un solo hombre, sino de un cuerpo colegiado y que eventualmente puedan estar sujetas a revisión por los tribunales, estos dos

---

<sup>164</sup> Licurgo, el gran legislador espartano, consultó al oráculo de Apolo sobre el futuro de Esparta, entonces se le aseguró que dicha ciudad eclipsaría a cualquier otra siempre y cuando no cambiara sus leyes. Como Licurgo le había pedido a todos los ciudadanos que no cambiaran las leyes mientras no regresara de Delfos, habiendo oído al oráculo se dejó morir de hambre para asegurar la permanencia de las leyes. Cfr. Duruy, Víctor, *Historia de los griegos*, 1a, ed., trad. Enrique Leopoldo de Verneuil, Barcelona, Montaner y Simón, editores, 1890. P., 175.

<sup>165</sup> Cfr. Constitución de los Atenienses, 7.2.

<sup>166</sup> Pol., II, 10609a, 5-10, (*πρὸς δὲ τούτοις οὐδὲ τοὺς γεγραμμένους ἔαν ἀκινήτους βέλτιον*).

<sup>167</sup> Pol., II, 1069a, 15-16, (*ὅταν γὰρ ἢ τὸ μὲν βέλτιον μικρόν, τὸ δ' ἐθίζειν εὐχερώως λύειν τοὺς νόμους φαῦλον*).

<sup>168</sup> Pol., II, 1069a, 17-19, (*φανερὸν ὡς ἐατέον ἐνίας ἀμαρτίας καὶ τῶν νομοθετῶν καὶ τῶν ἀρχόντων: οὐ γὰρ τοσοῦτον ὠφελήσεται κινήσας ὅσον βλαβήσεται τοῖς ἀρχουσιν ἀπειθεῖν ἐθισθεῖς*).

<sup>169</sup> Eth. Nic., V, 1130, 1180a, 22-23 (*ὁ δὲ νόμος ἀναγκαστικὴν ἔχει δύναμιν, λόγος ὢν ἀπὸ τινος φρονήσεως καὶ νοῦ*).

requisitos se cumplían en la *Polis* Ateniense. Una ley escrita se predicaba justa en la medida en que concordaba con los principios de la ley común, la cual sí es inmutable, por el contrario, pocas cosas son tan variables como los deseos y voluntad de un solo hombre, por lo que el riesgo de tener leyes particulares injustas aumenta cuando el legislador es sólo uno. Por esto, la ley escrita surgió como una necesidad de regímenes más democráticos, la ley escrita es una defensa de los gobernados frente al poder público autocrático, en el cual la voluntad del gobernante es variable e incierta, a diferencia de la ley escrita que pretende ser estable y clara durante su vigencia.

### 1.3.3. Ley Particular. Jerarquía normativa.

La ley particular, al menos en el caso de Atenas, no se circunscribía a un solo cuerpo normativo, sino a la constitución y a una serie de medidas concretas que podían emitir tanto la Asamblea como el Consejo de los Quinientos. Las normas más importantes las emitía la Asamblea y las normas administrativas las dictaba el Consejo de los Quinientos<sup>170</sup>.

Para Aristóteles, la constitución<sup>171</sup> ocupaba el lugar de privilegio dentro de todo el conjunto de leyes escritas, pues establecía: “La organización de los poderes en las ciudades, la manera en cómo se distribuyen, quién detenta el poder supremo y quién determina el fin de la comunidad<sup>172</sup>”. Estas constituciones no tenían la estructura de las constituciones modernas que definen los derechos del individuo y la organización del Estado. En el caso de la constitución de los atenienses, su estructura puede dividirse en dos partes: 1) una histórica, que

---

<sup>170</sup> La asamblea, en la cual participaban todos los ciudadanos, se decidía sobre la defensa de la región, el abastecimiento de cereales, los nombramientos de generales, del comandante en jefe de la caballería y demás cargos referidos a la guerra; el consejo tenía a su cargo labores más ejecutivas y de administración como la recaudación de impuestos y la realización y supervisión de obras públicas, espectáculos, etc. Cfr. Constitución de los Atenienses, 43-45.

<sup>171</sup> La palabra constitución, en griego, se decía *πολιτεία*, con este vocablo no sólo se hacía referencia a una forma de gobierno o régimen político, sino también a la relación de los ciudadanos con el Estado, a los derechos de los ciudadanos, lo cual implicaba que hubiera leyes con las que se procuraba garantizar tales derechos por parte del Estado. Por tanto, el régimen político (*πολιτεία*), en este caso el democrático, sería un régimen de leyes.

<sup>172</sup> Pol., IV, 1289a, 15-20, (*πολιτεία μὲν γὰρ ἐστὶ τάξις ταῖς πόλεσιν ἢ περὶ τὰς ἀρχάς, τίνα τρόπον νενέμηνται, καὶ τί τὸ κύριον τῆς πολιτείας καὶ τί τὸ τέλος ἐκάστης τῆς κοινωνίας ἐστίν*).

señala los orígenes de la ciudad y 2) una parte jurídica, que definía los órganos de gobierno; pero, también medidas demasiado concretas, por ejemplo, disponía la forma en como se debe marcar a los caballos que están mal domados o que no pueden seguir la formación<sup>173</sup>, así como la distancia a la que se debe tirar el estiércol<sup>174</sup>; sin embargo, la parte que nos ha llegado de la constitución de los atenienses permite darnos una idea de lo compleja que era la organización política y, también, jurídica de la *polis* ateniense.

Isócrates<sup>175</sup> comparaba la constitución de los Atenienses con el alma de la *Polis*, a la cual estaban sometidas todas las demás leyes y actos de los ciudadanos; en este sentido, a pesar de sus explícitas diferencias, Isócrates defendía, al igual que Aristóteles, el principio de supremacía constitucional. De esta manera, afirma:

“Porque el alma de una ciudad no es otra cosa que su constitución, que tiene tanto poder como la inteligencia en el cuerpo. Ella es la que delibera sobre todos los asuntos, la que conserva los bienes y rehúye las desgracias. A ella tienen que acomodarse las leyes, los oradores y los ciudadanos corrientes y actuar de tal manera que cada uno se mantenga en los límites de la Constitución”<sup>176</sup>.

Las distintas leyes particulares configuraban un cuerpo normativo que se conoce como ley escrita. Aristóteles consideraba que las leyes,

---

<sup>173</sup> Constitución de los Atenienses, 49, 1.

<sup>174</sup> Constitución de los Atenienses, 50, 1.

<sup>175</sup> El retórico Isócrates (436-438) fue rival de Aristóteles en más de un sentido. En el curso oficial de retórica que Aristóteles daba en la Academia, iniciaba con esta frase: “Es vergonzoso callar y dejar a Isócrates que hable”, cfr. Reale, Giovanni, Introducción a Aristóteles, 1a, ed., trad. de Víctor Bazterrica, Barcelona, Herder, 2007, P., 17. A propósito de esta anécdota, Carlos Megino señala como fuente a Filodemo de Gádara (S. I a.c.), cfr. Aristóteles, *Protréptico*, *Op. Cit.* P., 6. No obstante sus diferencias, y tal vez animadversión, es importante mencionar que ambos: el retórico y el filósofo compartieron la misma ciudad, las mismas leyes. Esta cita de Isócrates sirve para evidenciar la importancia que tenía la Constitución para los Atenienses.

<sup>176</sup> Isócrates, *Aeropagítico*, VII 14-15, 1a, ed., trad., de Juan Manuel Guzmán Hermida, Madrid, Gredos, 1982.

independientemente de los principios constitucionales, establecían la forma en la que se obligaba a los gobernantes a mandar y a hacer respetar la ley por los que se apartan de ella<sup>177</sup>. Es importante señalar que existía un orden jerárquico entre todas estas las leyes, considerando, desde luego, la importancia política de las fuentes formales. De acuerdo con los órganos de gobierno que podían emitir normas, podemos establecer el siguiente orden: en primer lugar estaba la constitución, después las leyes de la Asamblea, las medidas dictadas por el Consejo, las sentencias del Tribunal y finalmente los contratos<sup>178</sup>.

La constitución, como norma superior, debía fijar los límites de las otras normas que, por esto mismo, resultaban ser inferiores. De esta forma, las eventuales contradicciones que pudieran darse entre las normas particulares y escritas debían resolverse en favor de la norma superior, que era la constitución. Este principio de supremacía constitucional queda manifiesto en el siguiente pasaje de *Política*:

“Es necesario que las leyes se establezcan de conformidad con la constitución, así lo establecen todos (los regímenes políticos), y no que las constituciones se adapten a las leyes”<sup>179</sup>.

La constitución no sólo prevalecía sobre las leyes al momento de legislar, sino también al momento de interpretar las normas de uno y otro ordenamiento,

---

<sup>177</sup> Pol. IV, 1289a, 18-20, (νόμοι δ' οἱ κεχωρισμένοι τῶν δηλούντων τὴν πολιτείαν, καθ' οὓς δεῖ τοὺς ἄρχοντας ἄρχειν καὶ φυλάττειν τοὺς παραβαίνοντας αὐτούς).

<sup>178</sup> Emilio J. Buis sostiene que, en los procedimientos del derecho griego, las leyes lejos de constituir el corazón del orden jurídico, se encontraban a la par de los testimonios orales de testigos o de la documentación proporcionada por los contratos o los juramentos. Esta interpretación propone una jerarquía normativa de aplicación específica en ciertos procedimientos, pero admite la existencia, en su momento, de una jerarquía normativa, por tanto, habría un sistema jurídico griego. Cfr. Buis, Emilio J., (Coord.), Derecho antiguo griego, revista jurídica de Buenos Aires, año 42, número 94, Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires-Abeledo Perrot, 2017, *Op. Cit.* P., 6.

<sup>179</sup> Pol., IV, 1289a, 14-15, (πρὸς γὰρ τὰς πολιτείας τοὺς νόμους δεῖ τίθεσθαι καὶ τίθενται πάντες, ἀλλ' οὐ τὰς πολιτείας πρὸς τοὺς νόμους).

por lo que en caso de que en una ley o en un decreto existiera un contenido que fuera contrario a la constitución, ésta debía prevalecer.

Los contratos constituían la parte inferior de la escala normativa. En la celebración de los contratos la voluntad de las partes impera mientras no vaya en contra de la ley. Según Aristóteles, la misma ley es una especie de contrato<sup>180</sup>; sin embargo, la primera está por encima de los segundos; no son los contratos los que hacen regir la ley, sino las leyes las que hacen que los contratos sean obligatorios<sup>181</sup>. De esta manera, los contratos se tenían que hacer respetando la ley, y ésta, a su vez, se creaba de acuerdo con la Constitución, que sería la causa primera de todo el ordenamiento jurídico.

El ciudadano griego frente a la ley escrita tenía la obligación inexorable de cumplirla. Aristóteles agrega que: “Esto se justifica porque la ley es emanada de la legislatura (*τῆς νομοθετικῆς*) y cada una de estas leyes decimos, en principio, que son justas”<sup>182</sup>. Es decir, la ley particular desde el momento en que era promulgada por la autoridad competente tenía presunción de validez; de igual forma pasaba con los contratos que se hacían respetando la ley, por lo que éstos debían cumplirse, esa era la regla, quien atentaba contra lo pactado en un contrato, lo hacía en contra de la ley misma. Además, no es deseable que los contratos se incumplan, pues entonces, se anula el trato mutuo entre los hombres, esto sería *contra natura*, porque el hombre es ser social<sup>183</sup>. Desconocer los contratos es atentar contra la naturaleza social del hombre y lo que es en contra de la naturaleza es injusto.

Los ciudadanos, en su calidad de gobernados y, de igual forma, de gobernantes tenían la obligación de cumplir con la ley particular y escrita, pero también debía cumplirse con la ley común y no escrita<sup>184</sup>. Hay excelencia en

---

<sup>180</sup> Rh., I 1376b, 10-15, (*καὶ ὅλως αὐτὸς ὁ νόμος συνθήκη τις ἐστίν*). Aristóteles admite la posibilidad de que haya contratos injustos, así como ya lo había hecho con las leyes escritas.

<sup>181</sup> Rh., I 1376b, 20. (*καὶ αἱ μὲν συνθήκαι οὐ ποιοῦσι τὸν νόμον κύριον, οἱ δὲ νόμοι τὰς κατὰ νόμους συνθήκας*).

<sup>182</sup> Eth. Nic., V, 1129b, 10, (*δῆλον ὅτι πάντα τὰ νόμιμά ἐστὶ πῶς δίκαια: τὰ τε γὰρ ὠρισμένα ὑπὸ τῆς νομοθετικῆς νόμιμά ἐστι, καὶ ἕκαστον τούτων δίκαιον εἶναι φαμεν*).

<sup>183</sup> Pol., I, 1253a, 10, (*ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον*).

<sup>184</sup> Aristóteles afirma que es digno de alabanza ser capaz de gobernar y de ser gobernado y es opinión general que es propio del ciudadano tener la excelencia y la capacidad tanto para ejercer bien el poder como para obedecer. Pol., III, 1277a, 25-27, (*ἀλλὰ μὴν ἐπαινεῖται γε τὸ δύνασθαι*

cumplir la ley y los contratos, por el contrario era deshonoroso incumplir la ley apartándose de lo obligado. A partir de que el hombre adquiría la edad para ser ciudadano había una expectativa sobre la rectitud de su comportamiento y se establecía un vínculo de obediencia entre el ciudadano y la ley, por el cual ésta debía cumplirse, incluso cuando las circunstancias fueran adversas, el *Critón* es un buen ejemplo de ello; de igual forma que se esperaba que se cumplieran los contratos, no que se desatendiera su cumplimiento.

La existencia de leyes injustas no era algo nuevo en la Grecia antigua. Incluso la tragedia y los relatos históricos ya habían tratado el tema con anterioridad a Aristóteles.

Por ejemplo, en *Antígona*, se presenta este conflicto entre un edicto del gobernante Creonte (ley particular) y la ley común. En esta obra, Antígona recrimina a Creonte que sus edictos no pueden transgredir las leyes inquebrantables e inmutables de los dioses (*ἄγραπτα κάσφαλή θεῶν νόμιμα*)<sup>185</sup>. Por lo tanto, en caso de contradicción, era culturalmente aceptada la prevalencia de la ley común sobre la ley particular<sup>186</sup>. De manera similar, en *Suplicantes*, Etra habla del derecho de las madres de los siete capitanes argivos que murieron a las puertas de Tebas a recuperar los cadáveres de sus hijos para honrarlos, pero los que gobiernan esa ciudad no quieren entregar los cuerpos. Etra afirma que

---

ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι, καὶ πολίτου δοκεῖ που ἢ ἀρετὴ εἶναι τὸ δύνασθαι καὶ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι καλῶς).

<sup>185</sup> Sófocles, *Antígona* 454-455, 1a. ed., trad. A. Alamillos, Madrid, Gredos, 1982. En esta parte de la tragedia, llama la atención que, Sófocles no sólo predica a la ley divina que sea *no escrita* (*ἄγραπτα*), sino también *inquebrantable* (*ἀσφαλή*). José M. Pabon no incluye el adjetivo *inquebrantable* para este vocablo pero, señala los siguientes: *firme, sólido, incommovible, seguro, que inspira confianza, cierto, verdadero*, cfr. Pabón S. de Urbina José M., *Manual griego clásico-Español*, 28a. ed., Barcelona, Vox editorial, 1967. Todo esto nos acerca a la idea que tenían los griegos de la ley divina que, en términos aristotélicos, identificamos con la ley común.

<sup>186</sup> Werner Jaeger ha sostenido la importancia de la tragedia en la educación en la Grecia clásica. Afirmó que la tragedia era responsable del espíritu de la colectividad y tenía una función rectora que el pueblo helénico consideró como mayor y más grave que la de los caudillos políticos que se sucedieron en el gobierno constitucional. Cfr. Jaeger, Werner, *Op. Cit.*, PP. 231 y ss. El propio Aristóteles afirmó que: "La tragedia es la imitación de ciertos actos virtuosos y completos que, teniendo un gran impacto, endulzan el lenguaje separando cada una de las ideas en sus partes, las cuales no se explican sino se ejemplifican y a través de sentimientos como piedad y miedo, purifica (*κάθαρσιν*) la experiencia de esta clase de ideas", (*ἔστιν οὖν τραγωδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας μέγεθος ἔχουσης, ἡδυσμένῳ λόγῳ χωρὶς ἐκάστῳ τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς μορίοις, δρώντων καὶ οὐ δι' ἀπαγγελίας, δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν*). *Poet.*, 1149b, 25.

aquellos (*οἱ κρατοῦντες*) desprecian las leyes divinas (*νόμιμ' ἀτίζοντες θεῶν*) por lo que le pide a su hijo Teseo que intervenga<sup>187</sup>. Dos dramaturgos diferentes: Sófocles y Eurípides hablan de leyes divinas, inmutables y no escritas, en las que prevalece la idea de justicia natural por encima de la justicia estrictamente legal, representada por ley particular y escrita emanada de la autoridad en turno.

La existencia de leyes injustas también fue reconocida por Aristóteles, pues reconoció que había formas de gobierno desviadas<sup>188</sup> que actuaban en perjuicio de los habitantes de la ciudad, las leyes van en concordancia con los regímenes, de tal forma que un régimen recto tendrá leyes rectas pero, no así los regímenes desviados, sobre esto afirma:

“Pues las leyes, igual que sucede con los regímenes, necesariamente son malas o buenas, justas o injustas. Al menos algo es evidente: que las leyes deben establecerse de acuerdo con el régimen político. Y si es así, es claro que las leyes que hay en los regímenes rectos son justas, y las existen en los desviados son injustas”<sup>189</sup>.

El dilema entre cumplir o no una ley surge al encontrarse una contradicción entre la ley común y la ley particular, si ésta se desapega de la recta razón o genera consecuencias absurdas, entonces, suele cuestionarse su contenido y

---

<sup>187</sup> En este caso, ya que la traducción es propia, es importante enfatizar la actitud de esos gobernantes respecto a las leyes divinas, Eurípides lo describe en estos términos: *νόμιμ' ἀτίζοντες θεῶν*, el participio plural masculino *ἀτίζοντες* se refiere a los que desprecian, no honran o no hacen caso de algo, en este caso a las leyes divinas. Calvo Martínez utilizó el verbo *conculcar*, esta parte la traduce así: “Estas madres quieren enterrar los cadáveres de los que murieron en combate, pero los que ahora mandan tratan de impedirlo y ni siquiera quieren acceder a que se los lleven, conculcando con ello las leyes divinas”, cfr. Eurípides, *Suplicantes*, 15, 1a. ed., trad. de José Luis Calvo Martínez, Madrid, 1982.

<sup>188</sup> Aristóteles reconoce tres formas de gobierno rectas con sus respectivas desviaciones: a) monarquía y tiranía; b) aristocracia y oligarquía; y c) república y democracia. (*παρεκβάσεις δὲ τῶν εἰρημένων τυραννίς μὲν βασιλείας, ὀλιγαρχία δὲ ἀριστοκρατίας, δημοκρατία δὲ πολιτείας*), cfr. Pol., III, 1279b, 5-8.

<sup>189</sup> Pol., III, 1282b, 5, (*ἄμα γὰρ καὶ ὁμοίως ταῖς πολιτείαις ἀνάγκη καὶ τοὺς νόμους φαύλους ἢ σπουδαίους εἶναι, καὶ δίκαιους ἢ ἀδίκους. πλὴν τοῦτό γε φανερόν, ὅτι δεῖ πρὸς τὴν πολιτείαν κεῖσθαι τοὺς νόμους. ἀλλὰ μὴν εἰ τοῦτο, δῆλον ὅτι τοὺς μὲν κατὰ τὰς ὀρθὰς πολιτείας ἀναγκαῖον εἶναι δίκαιους τοὺς δὲ κατὰ τὰς παρεκβεβηκυίας οὐ δίκαιους*).

fines. El deber de obediencia compele al hombre, en primera instancia, a obedecer la ley. Para Aristóteles era justo cumplir la ley; pero si la ley era injusta entonces habría que resolver este dilema. La jerarquía normativa de las leyes particulares podía ser un primer criterio de solución. Ahora bien, si no había norma particular que ofreciera una solución, se tenía que acudir a principios que estaban fuera de esas leyes escritas.

La ley escrita ofrece certidumbre a los hombres al conocer de manera indudable las obligaciones que tienen, pero ¿Cómo pueden estar seguros del contenido de la ley común no escrita? ¿Qué pasa cuándo se contradicen la ley particular y la ley común? Estas preguntas no pueden soslayarse, la definición de justicia en Aristóteles marca un punto de partida para buscar los razonamientos que permitan abordar estas cuestiones. En esta investigación se intentará dar respuesta a estas preguntas a partir de la teoría de la justicia de Aristóteles.

#### **1.4. El concepto de ley común en Aristóteles.**

En el Mundo Helénico pre-aristotélico era bastante extendida la idea de que había un orden en el cosmos<sup>190</sup> y ese orden no se debía propiamente a la materia sino a las leyes que regían a la materia. Fueron los presocráticos los primeros en no contemplar lo divino (el principio) como algo distinto del mundo, sino como la esencia del mundo<sup>191</sup>, es decir, el principio de todo lo que es dejó de ser considerado como un algo religioso externo al mundo.

Anaximandro fue, tal vez, el primero en hablar de un principio como lo infinito (*τὸ ἄπειρον*), a partir de este principio surge lo múltiple (todo lo que es), pero nacen como una lucha de contrarios, el tiempo, finalmente, será una especie de juez que restablecerá el orden original. Sobre esto, Jaeger afirma que: “La idea del cosmos se halla en principio en la concepción de Anaximandro de un acaecer natural gobernado por la eterna *δικέ*. Tenemos, por tanto el derecho a caracterizar la concepción del mundo de Anaximandro como el íntimo descubrimiento del

---

<sup>190</sup> Precisamente, la palabra *κόσμος* significa *orden, disciplina, organización*.

<sup>191</sup> Cfr. Reale, Giovanni y Antiseri, Darío, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, t., I, 1a, ed., trad. de Juan Andrés Iglesias, Barcelona, Herder, 1988, PP. 39-41.

cosmos”<sup>192</sup>. A propósito de Anaximandro, en un fragmento recuperado por Simplicio, se dice:

“Entre los que afirmaban que el uno es infinito y tiene movimiento se encuentra Anaximandro, el milesio, hijo de Praxiades, quien se formó como discípulo y sucesor de Tales, el cual afirmó que el infinito (*τὸ ἄπειρον*) era el principio (*ἀρχή*) y el elemento fundamental de todo lo que existe, siendo el primero en introducir el nombre *ἀρχή*, y afirma que éste no es el agua, ni ningún otro de los que llamamos elementos, sino una naturaleza distinta diferente e infinita, a partir de la cual surgen todos los cielos y los universos que se encuentran en ellos, y el origen y la disolución de todos los seres proviene de lo mismo a lo que se dirigen, (según la necesidad), pues las cosas que existen se encuentran dándose mutuamente lo exigido y el daño de la injusticia de acuerdo a la imposición del tiempo. De esta manera es pronunciado en términos poéticos”<sup>193</sup>.

Entre los presocráticos era bastante aceptada la tesis de que todo lo que es en la naturaleza surge de la lucha de contrarios<sup>194</sup>, en este sentido, debemos a

---

<sup>192</sup> Jaeger, Werner, *Op. Cit.* P., 159.

<sup>193</sup> DK 12A, 9, (*Τῶν δὲ ἐν καὶ κινούμενον καὶ ἄπειρον λεγόντων Ἀναξίμανδρος μὲν Πραξιάδου Μιλήσιος Θαλοῦ γενόμενος διάδοχος καὶ μαθητῆς ἀρχὴν τε καὶ στοιχεῖον εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος τοῦτο τοῦνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς. Λέγει δ’ αὐτὴν μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ’ ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους· ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισι τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, ποιητικώτεροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων).*

<sup>194</sup> “El concepto de sustancias naturales opuestas aparece en Anaximandro, Heráclito, Parménides, Empédocles, Anaxágoras, y en los pitagóricos, con seguridad ya desde Alcmeón”. Kirk, G.S., Raven, J.E., y Schofield, M., *Los filósofos presocráticos*, 2a, ed., trad. de Jesús García Fernández, Madrid, Gredos, 2008, P., 164. Giorgio Colli, por su parte, remonta la existencia de este principio hasta los cultos dionisiacos y órficos, de esta manera afirma: “Dionisios es el dios de la contradicción, de todas las contradicciones, así lo demuestran sus mitos y cultos”, Colli, Giorgio, *La sabiduría griega* I, 4a, ed., trad. de Dionisio Míguez, Madrid, Trotta, 2011, P., 15.

Anaximandro la idea de que la injusticia es discordia<sup>195</sup>, pues del conflicto entre opuestos que se pagan mutuamente lo exigido y el daño, a partir de esto, surge, por necesidad, todo lo que existe.

Para Anaximandro, todo lo que nace posterior al *apeiron* (τὸ ἄπειρον) surge y, posteriormente, se disuelve, necesariamente en su lugar de procedencia, a causa de la constante disputa de la injusticia. En el fragmento de Anaximandro resalta la importancia de que hay un conflicto en el intercambio de acuerdo con la

---

<sup>195</sup>Por otro lado, Heráclito consideraba que la justicia es conflicto: “Si por necesidad la guerra es común a todos y la justicia es conflicto, entonces todas las cosas que existen surgen por el conflicto y por necesidad (εἰ δὲ χρὴ τὸν πόλεμον εἶναι ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ’ ἔριν καὶ χρεώμενα), DK, 22, B80. De esta manera, el conflicto era algo necesario para el nacimiento de las cosas que existen. En otro fragmento afirmó que: “La guerra es el padre y rey de todas las cosas y a unos los muestra como dioses y otros como hombres, a unos los hace esclavos y a otros libres”, (Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστὶ, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους), cfr. DK, 22, B53. Sobre este pasaje, Hans Kelsen afirma que: “Heráclito enseñaba que la guerra no sólo es padre -es decir, causa originaria- de todas las cosas, sino también el rey de ellas, es decir, la suprema autoridad normativa, el supremo valor, siendo, por lo tanto, bueno que el derecho sea lucha y, por ende, que la lucha sea justa”. Kelsen, Hans, *Teoría pura del derecho*, 1a. Ed., trad. de Roberto J. Vernengo, México, Porrúa-UNAM, 1991, P., 77. Kelsen, al interpretar el fragmento DK, 22, B80, agrega que: “Puesto que debe saberse que la guerra es un principio general (ξυνόν), y que el derecho es lucha (δίκην ἔριν) y que todo acaece en mérito de la lucha o la necesidad (κατ’ ἔριν καὶ χρεώμενα). La ética de Heráclito es una suerte de doctrina del derecho natural”. *Ídem*. A continuación, Kelsen traduce el fragmento DK, 22, B12 de Heráclito en los siguientes términos: “La sabiduría consiste en decir la verdad y actuar según la naturaleza, prestándole oídos ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας. De que la realidad de la naturaleza muestra la lucha y la guerra como un fenómeno general, se sigue que la guerra y la lucha son justas”. *Ídem*. Con esta interpretación Kelsen pretendió aportar una justificación basada en Heráclito a su tesis del relativismo moral, atribuyéndole un sentido demasiado literal a los fragmentos de Heráclito. La metáfora sobre la discordia o la guerra, la emplea Heráclito para expresar el dominio del cambio en el mundo, cfr. Kirk, et al. *Op. Cit.*, P., 261. En los fragmentos DK, 22, B80 y DK, 22, B53, Heráclito habla de la guerra en sentido metafórico, no literal; sobre esto, Guthrie afirma que: “Se ha pensado que aquí tenía (Heráclito), exclusivamente, en su mente el sentido limitado y literal de la guerra, aunque utilizándolo, por supuesto, como una ilustración del conflicto universal que constituye para él el universo”. Guthrie, W.K. C., *Historia de la filosofía griega I, Los primeros presocráticos y los pitagóricos*, 1a. Ed., trad. de Alberto Medina González, Madrid, Gredos, 1984. P. 421. Colli considera a la guerra como una esencia metafísica de la estructura de una realidad pluralista del mundo: “*Polemos* explica no el porqué, sino el cómo, el contenido, la esencia profunda de esa estructura metafísica que es la realidad”, Colli, Giorgio, *La naturaleza ama esconderse*, 1a. ed., trad. de Miguel Morey, Siruela, Madrid, 2008, P., 183 y ss. No hay una razón para considerar que Heráclito se refería a la guerra en un sentido literal y menos que fuera justificación de un relativismo moral como afirma Kelsen. Lo que puede deducirse, con cierta seguridad, de estos fragmentos de Heráclito es que consideraba la guerra, discordia o conflicto no como algo injusto sino necesario, y, por tanto, incluso, justo, porque determinaba la constante del movimiento en el ser, a esto algunos lo llaman: la corrección de Heráclito (a Anaximandro), cfr. Kirk, G.S., et al. *Op. Cit.*, P., 164. Alfonso Reyes también interpreta que Heráclito utiliza una metáfora legal para fundamentar su filosofía, en este sentido afirma: “Heráclito busca una ley divina que fundamente la ley humana, una *Polis* de último plano, donde los contrarios se completan en un gran todo y los ritmos naturales se resuelven en el cambio eterno. La norma del sabio se cimienta definitivamente sobre una norma universal”, Reyes, Alfonso, *Op. Cit.*, P., 492.

injusticia (*διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας*). Sobre este pasaje hay que aclarar, en primer lugar, el sentido de la palabra *ἀδικίας*, que suele traducirse por injusticia. Heidegger, en su ensayo *La sentencia de Anaximandro*, la traduce como *un desajuste*<sup>196</sup>; en efecto, la injusticia es un desajuste, algo ajeno al orden natural de las cosas y lo que las partes se dan o intercambian es *δίκην*, lo exigido o lo justo, y, por otro lado, se dan la *τίσιν*<sup>197</sup>, que sería el resarcimiento o la reparación del daño, esta injusticia o desajuste se prolonga de acuerdo a los dictados del tiempo.

Hannah Arendt recurre a la *Orestíada* para ejemplificar esta constante que, para los antiguos griegos, era el intercambio de injusticias que la razón o el derecho pondrán, necesariamente, fin, restaurando el orden en el mundo:

---

<sup>196</sup> “La palabra *ἀδικίας* dice en primer lugar que falta la *δίκη*, se suele traducir *δίκη* por derecho o justicia. En las traducciones de la sentencia hasta se puede leer castigo, condena. Si apartamos nuestras representaciones jurídicas y morales, si nos atenemos a lo que llega a la palabra, lo que dice *ἀδικίας* es que, donde ella reina, las cosas no marchan correctamente, esto quiere decir que algo se ha desajustado (...) *Δίκη*, pensado desde el punto de vista del ser como presencia, es el acuerdo que ajusta y acuerda, *ἀδικίας*, des-ajuste, es el des-acuerdo. Lo único que hace falta todavía es pensar en toda su magnitud y fuerza expresiva esa palabra con mayúscula”. Heidegger, Martin, *Caminos del bosque*, *Op. Cit.* PP. 263-265. Sobre esta palabra, Bertrand Russell afirmó: “La idea de justicia cósmica y humana jugó un papel en la religión y filosofía griegas que no es fácil comprender para el hombre moderno; en efecto, nuestra palabra <justicia> apenas expresa lo que entonces quería decir, pero es difícil encontrar otra mejor”, Russell, Bertrand, *Historia de la filosofía*, 1a. ed., trad. de Julio Gómez de la Serna y Antonio Dorta, Madrid, Espasa-Calpe, 2009, P., 71.

<sup>197</sup> Lo que las partes se intercambian de acuerdo a la injusticia también ha sido traducido de diferentes maneras, en este trabajo asignamos lo exigido para *δίκην* y el daño para *τίσιν*. Kirk, Raven y Schofield usan pena y retribución, Kirk, G.S., et al. *Op. Cit.*, P., 150. Nietzsche traduce estas palabras como culpas y reparación de injusticias, Nietzsche, Friedrich, *Los filósofos preplatónicos*, 1a. ed., trad. de Francesc Ballesteros Balbastre, Madrid, Trotta, 2003, P., 48. Colli usa castigo y venganza, Colli, Giorgio, *La sabiduría griega II*, *Op. Cit.*, 11 (B 1), P., 175. Heidegger critica esta última traducción, sin mencionar a Colli, afirma: “No se habla nada de pagar, ni tampoco de pena o expiación, ni de que haya algo susceptible de recibir condena o incluso merezca ser vengado, según la opinión de los que sólo encuentran justicia en la venganza”, Heidegger, Martin, *Caminos del bosque*, *Op. Cit.*, P., 264. Heidegger traduce *δίκην* y *τίσιν* como *acuerdo y atención, respectivamente*. La traducción que hace el filósofo alemán de este pasaje es la siguiente: “(...) dejan que tenga lugar el acuerdo y por lo tanto también la atención mutua (en la reparación) del des-acuerdo”, *Ibidem*, P. 269. En todo caso, vemos un contraste entre *δίκην* y *τίσιν* que sucede en el des-acuerdo, en la injusticia, en el tránsito del ser al no-ser, de lo desoculto a lo oculto. Nietzsche, al interpretar este fragmento de Anaximandro, afirma: “Todo devenir es una emancipación del ser eterno: por lo tanto, una injusticia que debe ser reparada con el castigo de la decadencia”, Nietzsche, Friedrich, *Op. Cit.*, P., 49. De esta forma, los seres que provienen de lo infinito transitan dándose mutuamente lo exigido y el daño de la injusticia bajo el imperio del tiempo. La justicia, entonces, es el orden, la injusticia el no-orden.

“(…) in Aeschylus Orestes kills his mother upon the strict command of Apollo and is then, nevertheless, haunted by the Erinyes, it is the order of the world that has twice been disturbed and must be restored. Orestes did the right thing when he avenged the death of his father and killed his mother; and still he was guilty because he has violated another <taboo>, as we would say today. The tragedy is that only an evil deed can pay back the original crime, and the solution, as we all know, is brought about by Athena or rather by the foundation of a tribunal which from now on will take it upon itself to maintain the right order and lift the course of an unending chain of evil-doing which was necessary to maintain the order of the world”<sup>198</sup>.

Geoffrey Stephen Kirk, John Earle Raven y Malcom Schofield ahondan sobre el ininterrumpido intercambio de injusticias en el mundo citado en el fragmento de Anaximandro, el cual analizan en los siguientes términos:

“Anaximandro explica el constante intercambio entre sustancias opuestas mediante una metáfora legalista, tomada de la sociedad humana: la prevalencia de una sustancia a expensas de su contrario es <injusticia>; acontece entonces una reacción mediante la inflicción (sic) de castigo, que restaura la igualdad – algo más que la igualdad, puesto que el infractor también se ve privado de parte su sustancia original-, que se le da a la víctima, además de la suya propia, lo que, a su vez (podría inferirse) conduce a κόρος, al hartazgo por parte de la primera víctima, que entonces

---

<sup>198</sup> Arendt, Hannah, *Responsability and judgment*, 1st, ed., New York, Schocken books, 2003, PP.151-152.

comete injusticia contra el agresor inicial. De este modo, su concepción de continuidad y estabilidad del cambio natural recibió su impulso de esta metáfora antropomórfica”<sup>199</sup>.

De acuerdo con esta sentencia, la idea de orden original, de alguna manera, se pierde a partir del nacimiento de todo lo que existe, dicho orden va a ser restablecido por el inexorable juez que es el tiempo. Anaximandro usó esta metáfora jurídica para semejar la idea de un proceso en que las partes se mantienen en conflicto hasta que se destruyen, volviendo al estado que tenían previo al surgimiento de la *litis*, es decir, a través de la disputa constante se dirigen al mismo espacio previo en el que surgió la reyerta, de acuerdo con la imposición de los dictados del tiempo.

Todo lo que existe se encuentra en un conflicto permanente con su opuesto hasta que se disuelven y se restaura el orden original para iniciar un nuevo ciclo. La justicia y su opuesto son las ejemplificaciones de esa constante lucha de contrarios que, de manera inexorable, tiene lugar en el universo. Sobre la filosofía de Anaximandro, Jaeger agrega: “El mundo se revela como un cosmos, o, dicho en castellano, como una comunidad de las cosas, sujetas al orden y a la justicia”<sup>200</sup>.

Aristóteles, por su parte, sostenía que el universo del que los cuerpos son partes es necesariamente perfecto y, como su nombre lo indica <sup>201</sup>, lo es completamente, y no en parte sí y en parte no<sup>202</sup>. Para el Estagirita, el universo no sólo se compone de cuerpos arrojados al azar, en relación con esto, el Filósofo sentencia: “La naturaleza no hace nada sin un propósito ni en vano”<sup>203</sup>. De esta forma, existen leyes naturales que operan sobre los entes que conforman el universo. Por esto, para Aristóteles, la física estudia no sólo los cuerpos y las

---

<sup>199</sup> Kirk, G.S., *et al. Op. Cit.*, PP. 164-165.

<sup>200</sup> Jaeger, Werner, *Op. Cit.* P., 159.

<sup>201</sup> *Τό πᾶν*, el todo, traducido aquí como el universo. En otras partes se traducirá simplemente como: *el todo*.

<sup>202</sup> *Cael.*, I 268b 8-11.

<sup>203</sup> *Pol.*, I 1256b, 10-15, (*εἰ οὐκ ἢ φύσις μηθὲν μήτε ἀτελὲς ποιεῖ μήτε μάτην*).

magnitudes sino también las leyes que los rigen (*τα δ' ἀρχαί*)<sup>204</sup>, y esas leyes, los cuerpos no se las dan a sí mismos.

Esta relación análoga entre física y derecho pretende señalar que, para los griegos, no era lejano pensar en leyes universales y no escritas que gobiernan a los hombres de la manera como pasa con otras realidades que forman parte del todo (*τό πᾶν*)<sup>205</sup>. En otras palabras, si el universo tiene leyes que rigen los cuerpos y éstos no se dan esas leyes a sí mismos, el hombre como parte del todo, de igual forma, puede tener leyes que regulen su comportamiento, sin ser el legislador de esos principios. Surge entonces en el hombre griego el deseo por conocer esos principios universales y necesarios para aplicarlos a la conducta humana, que es variable y contingente. Alfonso Reyes expresa esta idea con las siguientes palabras:

“Al colar por el tamiz de la razón el espectáculo del universo, el griego -primero entre todos los pueblos- lo concibe como una estructura de conjunto, como un organismo sujeto a leyes universales. E interpreta su

---

<sup>204</sup> “En efecto, de las cosas naturalmente constituidas, unas son cuerpos y magnitudes, otras tienen cuerpo y magnitud y otras son principios de las que lo tienen”. Aristóteles, *Acerca del cielo*, I 268a 5-8, 1a. ed., trad. de Miguel Candel, Madrid, Gredos, 2008. Por su parte, William Keith Chambers Guthrie traduce esta parte de la siguiente manera: *for the sum of physically constituted entities consists of (a) bodies and magnitudes, (b) beings possessed of body and magnitude, (c) the principles of causes and magnitudes*. Aristotle, *On the Heavens*, first published, translated by W.K.C. Guthrie, Loeb Classical Library, Cambridge, 1939.

<sup>205</sup> Con anterioridad a Aristóteles, Heráclito había reconocido la existencia y superioridad de una ley divina sobre las leyes humanas: “Todas las leyes humanas son producidas por una sola ley divina, pues manda y se impone sobre cuántas existen y determina a cuántas hay, siendo suficiente para todas”. D.K., 14 (A 11), (*τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θεοῦ· κραεῖ γὰρ τοσοῦτον ὁκόσμον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται*). Una traducción diferente puede consultarse en: Colli, Giorgio, *La sabiduría griega III, Heráclito*, 1a. ed., trad. de Dionisio Míguez, Trota, Madrid, 2010. Platón, por su parte, sostenía que sólo eran las leyes, las que rectamente estaban orientadas hacia la excelencia o al bien. En este sentido afirmaba: “Pues sostengo que sólo la ley recta puede establecer esto (lo virtuoso), la cual, siendo justa, sería, a la manera de un arquero que en cada ocasión apunta a eso de lo que solamente puede seguirse siempre algo bueno; dejando al margen todas las otras cosas, ya sea algún tipo de riqueza, ya sea algo de las otras cosas semejantes de esta clase que se alcanza sin los bienes de los que hemos hablado antes”. Leyes IV, 705b-706a, (*τοῦτον γὰρ δὴ τίθεσθαι τὸν νόμον ὀρθῶς ὑποτίθεμαι μόνον, ὃς ἂν δίκην τοξότου ἐκάστοτε στοχάζηται τούτου ὄντι ἂν συνεχῶς τούτων ἀεὶ καλὸν τι συνέπηται μόνω, τὰ δὲ ἄλλα σύμπαντα παραλείπει, ἅντις τις πλοῦτος ἅντις ἄρα τι τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων ὄντι τυγχάνη ἄνευ τῶν προειρημένων*). Una traducción diferente de este texto puede consultarse en: Platón, *Leyes IV*, 1a. ed., trad. de Francisco Lisi, Gredos, Madrid, 2008.

deber terrestre como una investigación de esas leyes, para aplicarlas a la conducta humana y dar así al hombre su verdadero lugar en la naturaleza”<sup>206</sup>.

Que la ley común sea por naturaleza significa que necesariamente es así, su contenido no está sujeto a las opiniones de los hombres ni a las variaciones de los gobernantes. El hombre aspira a conocer esas leyes, que no legisla, por medio de la razón.

Aristóteles definió la ley común como cuanta disposición no escrita que se considera aceptada por todos<sup>207</sup>. El tema de la ley común, a veces referida como ley divina, natural<sup>208</sup> o panhelénica<sup>209</sup>, era comúnmente aceptada por los griegos, incluso antes de Aristóteles. Tucídides cuenta, en El diálogo de Melos, que los atenienses justifican su pretensión de imperio sobre los melios con una ley de la naturaleza que ordena que manden los que detentan el poder. A decir de los atenienses, dicha ley no había sido impuesta por ellos, sólo la estaban aplicando sin ser los primeros en hacerlo, ya que existía desde antes y seguirá existiendo (para el que la quiera aplicar, incluso los melios)<sup>210</sup>. Conviene resaltar que, en este diálogo, se reconoce una ley que por naturaleza es intemporal y que no depende de la voluntad de los hombres, sin embargo, sería cuestionable si el contenido de esa ley alcanzaría para justificar la pretensión imperial de lo atenienses, pues no sería adecuada para todos, sino solamente para los más poderosos. Además, no es posible establecer una relación entre la ley común y el derecho de gentes

---

<sup>206</sup> Reyes, Alfonso, *Op. Cit.*, P., 479.

<sup>207</sup> Rh., 1368b, 3, (κοινὸν δὲ ὅσα ἄγραφα παρὰ πᾶσιν ὁμολογεῖσθαι δοκεῖ). Sobre esta definición puede consultarse el apartado 1.2.

<sup>208</sup> Tomás de Aquino definió la ley natural en términos muy cercanos a la ley común aristotélica, en ese sentido afirmó: “Según se ha dicho (a.2), el derecho o el justo natural es lo que por su naturaleza es adecuado o de medida igual a otro”, cfr. *S. Th.* II-II, q. 57, a. 4.

<sup>209</sup> En la tragedia griega también encontramos ejemplos de la ley divina o natural, que, al no ser escrita, tenía aplicación en distintas ciudades, en este sentido, era común referirse a esta ley como panhelénica (*Πανελληνίων νόμον*).

<sup>210</sup> Cfr. *Historia de la Guerra del Peloponeso*, V, 195, (ἡγοῦμεθα γὰρ τό τε θεῖον δόξη τὸ ἀνθρώπειόν τε σαφῶς διὰ παντὸς ὑπὸ φύσεως ἀναγκαίας, οὗ ἂν κρατῆ, ἄρχειν: καὶ ἡμεῖς οὔτε θέντες τὸν νόμον οὔτε κειμένῳ πρῶτοι χρησάμενοι, ὄντα δὲ παραλαβόντες καὶ ἐσόμενον ἐς αἰεὶ καταλείποντες χρώμεθα αὐτῷ, εἰδότες καὶ ὑμᾶς ἂν καὶ ἄλλους ἐν τῇ αὐτῇ δυνάμει ἡμῖν γενομένους δρῶντας ἂν ταυτό).

porque el concepto de derecho de gentes es posterior al Estagirita<sup>211</sup>, a no ser que esa relación se muestre a manera de analogía o como un antecedente.

La ley común, que para Aristóteles era aceptada por todos, tiene que ser discernible por medio de la razón ya que, a diferencia de la ley particular, no es establecida por una autoridad legislativa ni por un autócrata o grupo político dominante. La ley particular puede ser injusta, como las leyes de Dracón o, en la tragedia, las leyes de Creonte, pero la ley común, al no depender de ninguna voluntad política, es justa por necesidad.

Las leyes particulares vienen de los gobiernos: si hay gobiernos buenos habrá leyes buenas, pero si el gobierno es malo, habrá leyes malas. En un régimen recto puede darse la justicia, pues un gobierno recto produce leyes justas, las cuales son conforme a los principios de la ley común y a ellas se someten gobernantes y gobernados. Este presupuesto es indispensable para pedirle a los individuos que actúen de manera justa, es decir, que no hagan daño voluntario al margen de la ley porque actúan contra la ciudad, y, en consecuencia contra sí mismos, ya que forman parte del ente al que causan un daño.

El ciudadano no sólo era destinatario de las normas, sino también, legislador de las mismas. Aristóteles afirmaba que en eso consistía la excelencia del ciudadano: en gobernar y ser gobernado, haciendo ambas cosas de buena manera<sup>212</sup>. Por lo tanto, el hombre hace injusticia al actuar en contra de las leyes

---

<sup>211</sup>Juan Iglesias afirma lo siguiente: "El derecho de gentes tiene su mejor etapa desde el final de la segunda guerra púnica (201 A.C.) hasta la muerte de Alejandro Severo (235 D.C.), cuando cesa el predominio de Roma y de Italia (*sic*)", Iglesias, Juan, *Derecho Romano*, 15ava ed., Barcelona, Ariel, 2004, P., 29. Cicerón consideraba al derecho de gentes como derecho positivo pero hacía derivar sus principios del derecho natural: "Las proposiciones normativas son propias de la ley (positiva) tanto las que están escritas como las que se retienen sin letras o por el derecho de gentes o por las costumbres de los mayores (...) y las cosas que no están escritas se obtienen o por una costumbre o por convenios y como por consensos de los hombres, y también esto, ante todo: que salvaguardemos nuestras costumbres y leyes, del modo como está prescrito por el derecho natural", Cicerón, *De la participación oratoria*, XXXVIII, *Op. Cit.*, Tomás de Aquino, por su parte, se pregunta si el derecho de gentes es derecho natural, ante lo cual el Aquinate distingue lo justo natural de manera absoluta y, por otro lado, en relación con sus consecuencias, en este segundo sentido se identifican el derecho natural y el derecho de gentes. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 57, a. 3. Además, en otra cuestión, el Angélico considera que: "El derecho de gentes, en cierto modo, es natural al hombre, porque es algo racional, ya que se deriva de la ley natural por vía de conclusión que no está muy lejos de los principios; por eso fácilmente los hombres convinieron en él". De esta manera, considera que el derecho de gentes es derecho positivo porque los hombres lo pactan, aunque sus principios se remontan al derecho natural, *S. Th.*, 1-2, q.95, a.4.

<sup>212</sup> Cfr. *Pol.*, III, 1277a, 25-30.

que son producto de su razón y de su voluntad. Además, como nadie quiere lo injusto para sí mismo, actuar de manera injusta es una contradicción entre lo que el hombre desea y lo que hace.

Mauricio Beuchot escribió que para Aristóteles existía un conjunto de normas de convivencia que no obligan tan sólo por haber sido dispuestas por los gobernantes o los legisladores, sino en tanto surgen de la naturaleza misma del hombre. Beuchot agrega que, debido a estas normas, el hombre se realiza como tal cumpliendo su naturaleza, viviendo de acuerdo con ella<sup>213</sup>. Lo que Beuchot llama la naturaleza misma del hombre la identificamos, en términos aristotélicos, con la actividad del alma que es una función propia del hombre de acuerdo a la razón o, al menos, no separada de ésta, (*εἰ δ' ἐστὶν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου*)<sup>214</sup>, por esto, el hombre es el único ser que puede darse leyes, al ser éstas un producto de la razón. Si el hombre cumple con sus funciones racionales, las leyes serán justas. Por el contrario, las leyes injustas están desviadas de la razón e influenciadas por las pasiones del hombre. Por eso, precisamente, Aristóteles definió el derecho como razón sin impulso pasional<sup>215</sup>.

Según Beuchot, el Estagirita no dejó acabada la concepción global de ley o derecho natural, sino apenas apuntada y esbozada<sup>216</sup>. Pienso que no hay una justificación para esta afirmación. Aristóteles defendía la existencia de la ley común como algo incontrovertible, incluso la reconoce desde su definición de justicia<sup>217</sup>. Además, define y explica la ley común en los siguientes términos: “La ley común es la ley que existe por naturaleza, dado que todos adivinan lo que comúnmente es justo o injusto, incluso cuando no hay relación ni convenio entre unos y otros”<sup>218</sup>.

Sostengo que, a pesar de esta opinión de Mauricio Beuchot, Aristóteles no sólo dejó acabado un concepto de ley natural, sino también de justicia natural, que

---

<sup>213</sup> Beuchot, Mauricio, *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, 1a, ed., México, UNAM, 1985, P., 164.

<sup>214</sup> Eth. Nic., I, 1098a, 5.

<sup>215</sup> Pol., III, 1287a, 33-35. (*διόπερ ἄνευ ὀρέξεως νοῦς ὁ νόμος ἐστίν*).

<sup>216</sup> Beuchot, Mauricio, *Op. Cit.*, P., 180.

<sup>217</sup> Rh., I, 1368b, 5-10.

<sup>218</sup> Rh., I, 1378b, (*κοινὸν δὲ τὸν κατὰ φύσιν. ἔστι γὰρ τι ὃ μαντεύονται πάντες, φύσει κοινὸν δίκαιον καὶ ἄδικον, κἂν μηδεμία κοινωνία πρὸς ἀλλήλους ἢ μηδὲ συνθήκη*).

describió de la siguiente manera: “ (...) tiene validez en todas partes y no depende de nuestra aceptación”<sup>219</sup>. Sin una idea completa de ley natural no sería posible pensar en una justicia natural.

Ahora bien, la función que tenía esta ley en el sistema jurídico ateniense no era meramente decorativa o limitada a recomendaciones morales que podrían cumplirse o no. Eran principios rectores no sólo de la conducta de los hombres sino que también podían guiar la labor del legislador al momento de hacer o reformar las leyes escritas. Esto es claro en cuanto la ley podía ser juzgada por los tribunales y ese juicio implicaba una ponderación de valores que no estaban en la propia ley, sino que se ponderaba o contrastaba el contenido de la ley particular y escrita con la común y no escrita, es decir, se juzgaba qué tanto la ley escrita se apegaba o apartaba de los principios de la ley común, su calificación de justa o injusta dependía, en gran medida, de ello.

### 1.5. El concepto de derecho en Aristóteles.

El derecho en Aristóteles<sup>220</sup>, es decir, el conjunto de principios y normas que de manera impositiva regulan la actuación de las personas se encuentra en

---

<sup>219</sup> Eth. Nic., V, 1134b, 18-20, (τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικὸν ἐστὶ τὸ δὲ νομικόν, φυσικὸν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν καὶ οὐ τῷ δοκεῖν ἢ μῆ).

<sup>220</sup> No son pocos los autores que demeritan el derecho griego o, incluso, niegan su existencia. Cicerón consideraba como primitivo y casi risible todo derecho que no fuera el romano, cfr. *De oratore*, I, 197, (*incredibile est enim quam sit omne ius civile praeter hoc nostrum inconditum ac paene ridiculum*), Posteriormente, esta tesis, en términos generales, se ha repetido por muchos autores que pasan por alto el Derecho Helénico y fijan los orígenes del derecho moderno en Roma, por ejemplo: Carlos Soriano afirma que el derecho como sistema se desarrolla a partir de los trabajos de Quinto Mucio Escévola, el Pontífice y, posteriormente, de Mausurio Sabino, cfr. Soriano Cienfuegos, Carlos, *Discurso jurídico y pensamiento formal. Lógica y lenguaje en el sistema continental*, 1a, ed., México, Universidad Panamericana-Novum, 2014. Ricardo A. Gourbourn al hablar de las etapas de la información jurídica se remite a la evolución del derecho romano a partir de la ley de las Doce Tablas, Siglo V A.C. Cfr. Gourbourn, Ricardo, *El fenómeno normativo*, 1a, ed., Buenos Aires, Astrea, 2011. PP. 132-133. Por su parte, Mauricio Beuchot afirma que: “Ya entre los filósofos griegos y helenistas hubo interpretes de las leyes, pero los romanos fueron los grandes juristas”. Beuchot, Mauricio, *Hechos e interpretaciones*, Op. Cit. P.,101. Sin embargo, no podemos afirmar que los griegos de los tiempos de Aristóteles desconocían el derecho; pues tenían normas, sujetos que se sometían a ellas y órganos estatales que las interpretaban como los tribunales, negar esta realidad implicaría negar al Estado griego y asumir que vivían en estado de naturaleza, lo cual es falso. Emiliano J. Buis sostiene que, aún cuando, a diferencia de otras disciplinas, no se acostumbra tomar como referencia al derecho en la Grecia Clásica, esto no significa que no

dos grandes órdenes normativos: la ley particular y escrita que cambia con el tiempo y de ciudad en ciudad y la ley común o natural que no era escrita, pero que vinculaba igualmente a todos los hombres. En el caso ateniense, la ley escrita, de aplicación más inmediata, se componía por las normas emitidas por las autoridades políticas facultadas para ello: la Asamblea, el Consejo de los quinientos y los Tribunales que emitían sentencias, normas individualizadas o generales cuando determinan la inviabilidad de una norma, además de los contratos y todos los acuerdos entre los particulares. La ley común o natural se compone de principios generales que son conforme a la recta razón del hombre y que, por tanto, los puede conocer.

Así mismo, dentro del ordenamiento jurídico helénico merece una consideración especial la importancia que tenía la costumbre, ya que las normas no eran tan extensas ni casuísticas, pues como reconoce el Estagirita, la ley no puede contemplarlo todo: “(...) debe admitirse que unas cosas pueden ser contenidas por la ley y otras en las que no es posible”<sup>221</sup>; además, la costumbre era considerada una fuente de derecho, de esta manera, la moral complementaba al derecho regulando la conducta de los individuos. Resulta notorio que las palabras que se usaban para designar moral (*ἠθος*) y derecho (*νόμος*) compartían el significado de costumbre. El derecho escrito ateniense no enumeraba las prácticas cotidianas de los ciudadanos en sus tratos mutuos, esto aún hoy es una tarea imposible. Aristóteles admitía la superioridad de la costumbre sobre la ley escrita, pues afirmaba que:

“Éstas (las costumbres) son más poderosas y versan sobre temas más principales que las leyes escritas, de tal manera que, si el gobierno de un hombre

---

existiera un sistema jurídico capaz de regular las conductas, sancionar actividades delictivas y castigar a los infractores. Cfr. Buis, Emiliano, J. *Op. Cit.* P., 3.

<sup>221</sup> Pol., III, 1287b, 19-20, (*ἀλλ' ἐπειδὴ τὰ μὲν ἐνδέχεται περιληφθῆναι τοῖς νόμοις τὰ δὲ ἀδύνατα*).

puede ser más estable que la ley escrita, no lo será más que las leyes que son de acuerdo a las costumbres”<sup>222</sup>.

De esta manera, se infiere que la estructura del derecho helénico era mucho más amplia que la suma del conjunto de normas que componían la ley escrita; pues, ésta, junto con la ley común y las costumbres conformaban un todo jurídico.

El hombre necesariamente tiene normas que regulan su comportamiento sin recurrir a la violencia. Por otro lado, el estado primitivo y de violencia carece de normas, ley, orden y justicia. El derecho implica la existencia de un orden en la convivencia entre los individuos. Aristóteles afirma que: “La ley es un tipo de orden y la buena ley es un buen orden”<sup>223</sup>. El derecho es producto de la razón y expresa esa racionalidad en la regulación de las relaciones sociales. En la Grecia de Aristóteles, cuyo sistema político se describe en Constitución de los atenienses, el derecho tenía una importancia fundamental en la regulación de las relaciones entre los hombres, el funcionamiento de los tribunales es prueba de ello. Más aún, el derecho era un elemento de cohesión social. En este sentido ha escrito Galáz Juárez:

“Así pues, podemos decir que en Grecia el derecho era un elemento más de la vida política, por medio del cual se perseguían tanto la conservación del sistema como la estabilización de la vida social, y que la manera en que se lograba tal conservación y estabilización era mediante las leyes”<sup>224</sup>.

La justicia tiende al bien vivir por necesidad y el derecho es el mejor instrumento que le auxilia para corregir las desviaciones de ese propósito.

---

<sup>222</sup> Pol., III, 1287b, 5-10, (ἔτι κυριώτεροι καὶ περὶ κυριωτέρων τῶν κατὰ γράμματα νόμων οἱ κατὰ τὰ ἔθη εἰσὶν, ὥστ' εἰ τῶν κατὰ γράμματα ἄνθρωπος ἄρχων ἀσφαλέστερος, ἀλλ' οὐ τῶν κατὰ τὸ ἔθος).

<sup>223</sup> Pol., VII, 1326a, 29-31, (ὁ τε γὰρ νόμος τάξις τίς ἐστι, καὶ τὴν εὐνομίαν ἀναγκαῖον εὐταξίαν εἶναι).

<sup>224</sup> Galáz Juárez, María Teresa, et al. *Oratoria griega y oradores áticos del primer periodo (de fines del siglo V a principios del siglo IV a.c.)*, 2a, ed., México, UNAM, 2004, P., 57.

Aristóteles afirmaba que los hombres crean la ciudad, no sólo para vivir, sino para vivir bien (*εὖ ζῆν*)<sup>225</sup>, y con la ciudad se crea el derecho pues, no hay *polis* sin derecho. Por tanto, el derecho se crea para vivir bien, de manera justa, ese es el objetivo de todo orden jurídico. En sentido aristotélico se podría afirmar que la causa final del derecho y la justicia es el vivir bien, y aquello por lo que existe algo y su fin es lo mejor.

Sobre el cumplimiento de la ley, Aristóteles consideraba que: “El hombre pleno (*τελεωθὲν*) es el mejor de los animales, así también, apartado de la ley y de la justicia es el peor (*χειριστον*) de todos”<sup>226</sup>. Si el hombre es capaz de reconocer que es un ser social porque tiene palabra y por ella crea normas para regular su conducta, su comportamiento para con los demás será de respeto y armonía, habrá excelencia en ello; pero, por el contrario, si hace daño voluntariamente al margen de la ley, hace daño contra los demás y contra sí mismo, por esto el acto injusto es irracional, el hombre injusto se vuelve el peor animal de todos. La norma va dirigida a quien tiene la posibilidad de optar entre su cumplimiento y su desacato. El libre albedrío en el destinatario de la norma es un requisito insalvable de todo ordenamiento jurídico, sólo el hombre tiene esta capacidad de elegir, sin embargo, la decisión del hombre es, en todo caso, contingente: el derecho se

---

<sup>225</sup> Pol., III, 1280a, 6-7, (*εἰ δὲ μήτε τοῦ ζῆν μόνον ἔνεκεν ἀλλὰ μᾶλλον τοῦ εὖ ζῆν*) Es importante precisar que, en esta parte, Aristóteles no sólo se refiere a vivir, sino a vivir bien (*εὖ ζῆν*) y no a felicidad (*εὐδαιμονία*) como el objetivo de la *Polis* y del derecho. En *Política* III, 1280b, 35, afirma, sin duda, que el fin de la ciudad es el bien vivir (*τέλος μὲν οὖν πόλεως τὸ εὖ ζῆν*). Hannah Arendt, comentando a Aristóteles, escribió que la libertad era la condición esencial de la felicidad (*εὐδαιμονία*), la cual era un estado objetivo que dependía sobre todo de riqueza y salud. En este sentido, la filósofa afirma que Aristóteles distinguió tres modos de vida: la de los placeres corporales, la del trabajo, en la cual se enmarcan las tareas dedicadas a la *polis* y, finalmente, la vida del filósofo que está dedicada a inquirir y contemplar las cosas eternas. Cfr. Arendt, Hannah, *La condición humana*, Op. Cit. PP. 25-48.

<sup>226</sup> Pol., I, 1253a, 30-35, (*ὥσπερ γὰρ καὶ τελεωθὲν βέλτιστον τῶν ζῶων ὁ ἄνθρωπος ἐστίν, οὕτω καὶ χωρισθεὶς νόμου καὶ δίκης χειριστον πάντων*). El verbo *τέλεω* significa terminar, acabar, ejecutar, realizar, cumplir el fin de algo; ahora bien, *τελεωθὲν* es el participio neutro pasivo del verbo *τέλεω* que se predica de *ζῶων* porque también es neutro, no puede predicarse de *ὁ ἄνθρωπος* porque es masculino, esto significa que, para Aristóteles, el mejor de todos los animales es el que se perfecciona en su facultad propia, y de todos los animales el único que puede vivir de acuerdo a la razón, aplacando las pasiones y apetitos que, al igual que otros animales, también posee, es el hombre, este tipo de hombre es el ser completo, por otro lado, el hombre que vive apartado de la ley, no sólo es un animal más del mundo físico, sino el peor de todos porque pudiendo controlarse y vivir plenamente, no lo hace.

constituye como algo firme y necesario, precisamente, frente a la inestabilidad de la contingencia.

La sociedad será más justa en la medida en que la ley, el derecho en su conjunto, se aplique sin excepciones a gobernantes y gobernados, ese vivir bien que es para lo que se organizan los pueblos requiere que el derecho se aplique por igual. Cuando Aristóteles explica un tipo de democracia en el que participan todos los ciudadanos cuya ascendencia sea inobjetable concluye con una sentencia a modo de requisito imprescindible para este tipo de regímenes: que sea la ley la que mande (*Ἄρχεῖν δὲ τὸν νόμον*)<sup>227</sup>. En este mismo sentido afirma: “Es mejor que gobierne la ley a que gobierne uno de entre todos los ciudadanos”<sup>228</sup>, tal vez, sea el principio más antiguo que se pueda encontrar del Estado de derecho<sup>229</sup> o *rule of law*<sup>230</sup>. Tal era la importancia del concepto de derecho en la Grecia antigua. Si se limitara este concepto a un conjunto desorganizado de normas aisladas, no se apreciaría la evidente complejidad de ese sistema jurídico, que no sólo se limitaba a establecer las funciones de los órganos del Estado y a determinar las relaciones de éste con los ciudadanos, sino que además era un factor de cohesión social, por medio del cual los hombres se vinculaban bajo condiciones de una dignidad igualitaria.

Por otro lado, el Estagirita señala que: “(...) si las leyes no gobiernan, no hay constitución ni comunidad política (*πολιτεία*), pues es necesario que el derecho mande sobre todos y que los gobernantes rijan de acuerdo a las leyes, entonces se puede afirmar que existe una ciudad políticamente organizada”<sup>231</sup>. Es decir, cuando se está frente al poder ilimitado de un gobernante no existe, según Aristóteles, constitución ni comunidad política. Por lo tanto, la ley manda y no el

---

<sup>227</sup> Pol., IV, 1292a, y ss.

<sup>228</sup> Pol., III, 1287a, 15-20, (*τὸν ἄρα νόμον ἄρχεῖν αἰρετώτερον μᾶλλον ἢ τῶν πολιτῶν ἓνα τινά*).

<sup>229</sup> Herman Bengtson considera que la *polis* griega fue el primer Estado de derecho de la historia occidental. Cfr. Bengtson, Herman, *OP Cit.* p., 53.

<sup>230</sup> Mirko Canevaro ha sostenido este argumento: “(...) Los atenienses (y, según Aristóteles los griegos en general) eran conscientes de un concepto de imperio de la ley reconocible para nosotros y consistente con muchos de los rasgos que normalmente atribuimos al imperio de la ley”, Canevaro, Mirko, “*El imperio de la ley como criterio para la legitimidad política en las ciudades estado griegas*”, en: Buis, Emiliano, *Op. Cit.* p., 166. En ese artículo, Canevaro aporta referencias clásicas valiosas que sustentan esta idea.

<sup>231</sup> Pol., IV, 1292a, 30, (*ὅπου γὰρ μὴ νόμοι ἄρχουσιν, οὐκ ἔστι πολιτεία. δεῖ γὰρ τὸν μὲν νόμον ἄρχεῖν πάντων τῶν δὲ καθ' ἕκαστα τὰς ἀρχάς, καὶ ταύτην πολιτείαν κρίνειν*).

gobernante sólo cuando el derecho se impone sobre gobernantes y gobernados, esto implica que gobierna la razón y no la voluntad caprichosa del poderoso. A este tipo de régimen actualmente lo llamamos: estado de derecho.

En *Suplicantes*, Eurípides pone en la voz de Teseo una apasionada defensa, no sólo de la democracia sino de la supremacía de la ley frente a la arbitrariedad del gobernante, lo cual se traduce en el principio de igualdad ante la ley:

“Nada hay más enemigo de un Estado que el tirano. Pues, para empezar, no existen leyes de la comunidad (*οὐκ εἰσὶν νόμοι κοινοί*) y domina sólo uno que tiene la ley bajo su arbitrio. Y esto no es igualitario. Cuando las leyes están escritas (*γεγραμμένων δὲ τῶν νόμων*), tanto el pobre como el rico tienen justicia igualitaria. El débil puede contestar al poderoso con las mismas palabras si le insulta; vence el inferior al superior si tiene de su lado la justicia”<sup>232</sup>.

De esta lectura de Eurípides se puede inferir la importancia que tenía el derecho para los griegos: por una parte, la ley común, la cual no se aparecía si un tirano dictaba la ley escrita bajo su propia voluntad, con lo que se apartaba de los principios de esa ley y, por otro lado, la ley particular escrita, que igualaba a los ciudadanos en cuanto al acceso a la justicia. No cualquier ley particular tenía la cualidad de igualar a los destinatarios de la norma, esto sólo se podía dar en leyes, en verdad virtuosas.

Los dos órdenes normativos: ley particular y ley común, más la costumbre conformaban el concepto de derecho en la Grecia Clásica. Las leyes establecían un vínculo entre los ciudadanos y de estos frente al Estado y, a su vez, de éste para con ellos. Desde entonces encontramos al derecho como un factor de unión entre los ciudadanos en un plano de igualdad jurídica y no como un instrumento

---

<sup>232</sup> Eurípides, *Suplicantes*, 425-430.

de legitimación del poder público frente a los gobernados. El derecho entendido de esta manera era el mejor instrumento del que podían disponer los hombres para buscar y alcanzar el bien vivir y, en consecuencia, la justicia, la mejor de todas las excelencias.

Si el derecho griego fue producto de una gran civilización que estableció sus cimientos, como nunca antes, sobre la razón del hombre, o si la gran civilización helénica alcanzó su máximo esplendor debido a la preexistencia de un derecho sustentado en bases absolutamente racionales es algo muy difícil, sino imposible de determinar, y además ajeno a los objetivos de esta investigación. Sin embargo, la existencia e importancia histórica, política y social del derecho helénico es, a pesar de la opinión de algunos romanistas, evidente. La gran civilización helénica no se explicaría sin el factor jurídico, sea como causa o como efecto de éste.

A partir del reconocimiento de la existencia del derecho helénico y del concepto de justicia en Aristóteles, así como de su definición y clasificación resulta necesario, para efectos de esta investigación, analizar la vinculación e importancia de *κατ' ἀξίαν* con la justicia, la cual será necesario separar de la eudaimonía (*εὐδαιμονία*) en tanto se trata de bienes deseables por el hombre, además, es preciso determinar en qué clase de situaciones y personas aplicaba *κατ' ἀξίαν*, de manera particular en la justicia distributiva.

## Capítulo 2

### Justicia (δικαιοσύνη) y eudaimonía (εὐδαιμονία) en relación con κατ' ἀξίαν.

Aristóteles, en algunas partes de su obra, aplica el concepto κατ' ἀξίαν a la εὐδαιμονία; igual que lo hizo con la justicia distributiva. Por lo tanto, previo a hablar de κατ' ἀξίαν como un medio de la razón practica para encontrar lo justo en la justicia distributiva, lo cual se hará en el siguiente capítulo, es preciso abordar en este apartado, qué clase de realidades son la justicia y la εὐδαιμονία para Aristóteles.

La distinción entre justicia (δικαιοσύνη) y εὐδαιμονία no es de poca importancia, pues, siendo ambas cosas buenas que le suceden al hombre, no son lo mismo, aunque tienen puntos en común dado que suele considerarse que un hombre justo es un hombre dichoso. La εὐδαιμονία y la justicia, como bienes deseables para el hombre, son buscadas por éste mediante actos realizados como medios para alcanzarlas. La orientación de los actos del hombre para estos fines obedece al ejercicio de la facultad más propia y excelente que hay en el hombre, la inteligencia.

Así, de esta manera, será necesario distinguir, la justicia y la εὐδαιμονία. Sobre la justicia, Aristóteles dice que es la excelencia más perfecta, pues no se da simplemente (respecto a uno mismo), sino que se practica frente a otro. A causa de esto, se cree comúnmente que la justicia es la mejor de todas las excelencias<sup>233</sup>. Por otra parte, respecto a la εὐδαιμονία, Aristóteles afirma que: “parece haber consenso de que es lo mejor”<sup>234</sup>. A partir de esto, se analizará la naturaleza de ambos bienes, si puede darse una sin la otra, así como cuál es

---

<sup>233</sup> Eth. Nic., V, 1129b, 30-35. (αὕτη μὲν οὖν ἡ δικαιοσύνη ἀρετὴ μὲν ἐστὶ τελεία, ἀλλ' οὐχ ἀπλῶς ἀλλὰ πρὸς ἕτερον. καὶ διὰ τοῦτο πολλὰ κίς κρατίστη τῶν ἀρετῶν εἶναι δοκεῖ ἡ δικαιοσύνη).

<sup>234</sup> Eth. Nic., I, 1097b, 22-23 (ἀλλ' ἴσως τὴν μὲν εὐδαιμονίαν τὸ ἄριστον λέγειν ὁμολογούμενον τι φαίνεται). En este pasaje, Rackham traduce τὸ ἄριστον como *Supreme Good*, lo cual es correcto. Cfr. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Op. Cit. En la traducción que ofrezco, me inclino por la palabra mejor, pues τὸ ἄριστον es eso: lo incomparablemente mejor.

mejor entre ambas y, en todo caso, cuál es preferible entre ellas. Posteriormente, se abordará la relación específica entre *εὐδαιμονία* y *κατ' ἀξίαν*.

Adicionalmente, es necesario considerar al hombre que lleva una vida dichosa (*εὐδαίμων*) y al hombre justo (*δίκαιος*) como participantes, en su caso, de la *εὐδαιμονία* y la justicia (*δικαιοσύνη*), pues su comportamiento de acuerdo a la excelencia era proporcionalmente adecuado a la clase de vida que les correspondía. Por último, en cuanto a la esfera pública de actuación de los hombres, se analizarán las figuras del magnánimo (*μεγαλόψυχος*) y del magnificente (*μεγαλοπρεπής*) pues sus actos debían tener los méritos suficientes (*κατ' ἀξίαν*) a efecto de ser considerados para realizar los grandes trabajos y recibir los más altos honores, por esto, es imprescindible también analizar la forma en que se distribuían los cargos ejecutivos más importantes y las magistraturas, así como la manera en que operaba o no la adecuada proporcionalidad al mérito y a las cualidades (*κατ' ἀξίαν*) del sujeto elegido.

## **2.1 Justicia (*δικαιοσύνη*) y *εὐδαιμονία*<sup>235</sup>. La disposición (*ἔξις*) y la actividad (*ἐνέργεια*).**

Como ya se explicó antes, Aristóteles definió la justicia como no hacer daño voluntariamente al margen de la ley. La justicia, aunque es la mejor de las excelencias, es un modo de ser o una disposición (*ἔξις*)<sup>236</sup> que, eventualmente, puede actualizarse. Ahora bien, sobre la naturaleza de esa disposición, el

---

<sup>235</sup> La palabra felicidad es un concepto limitado para abarcar todo lo que significaba *εὐδαιμονία* para los griegos, en este trabajo, se relaciona a *εὐδαιμονία* con bienestar en un sentido pleno, de bien vivir, de autosatisfacción y de cumplimiento de expectativas, tanto individuales como sociales. Hannah Arendt sostenía que *εὐδαιμονία* era una palabra intraducible: “no significa ni felicidad ni beatitud; no puede traducirse y tal vez ni siquiera pueda explicarse (...) literalmente significa algo como el bienestar del *daimón* que acompaña a cada hombre a lo largo de su vida, que es su distinta identidad, pero que sólo aparece y es visible a lo otros”, Arendt, Hannah, *La condición humana*, *Op. Cit.*, p., 216. Emilio Lledó afirmó que: “La palabra felicidad parece llevarnos a un universo de ideas, de imprecisos conceptos, con el que sueñan los seres humanos. Pocos términos más usuales que éste en el tejido de cada lengua, y pocos también tan perdidos en ese horizonte de sueños, ideales, deseos, utopías, amenazas y dolores”. Lledó, Emilio, *Op. Cit.* p., 39. Por lo tanto, omitiré traducir la palabra *εὐδαιμονία*, haciendo hincapié en que con esa palabra se relacionan las ideas expuestas en esta cita.

<sup>236</sup> Por *ἔξις* se entiende tenencia, posesión, estado, disposición, constitución, manera de ser, temperamento, temple, hábito, práctica, aptitud y capacidad. En este trabajo usaré algunas de estas palabras dependiendo el sentido que tenga el texto que se traduzca.

Estagirita dice que se puede tener una posesión o estado sin generar ningún bien (*τὴν μὲν γὰρ ἔξιν ἐνδέχεται μηδὲν ἀγαθὸν ἀποτελεῖν ὑπάρχουσιν*), y agrega, como en el que duerme o por alguna otra razón está inactivo<sup>237</sup>.

La disposición o modo de ser que es la justicia se manifiesta como una cualidad de ciertos actos. El hombre tiene la capacidad de hacer actos justos, pero esa posesión se practica de manera consciente y voluntaria. Lo que hace a un hombre justo es la práctica de actos de acuerdo a la excelencia, no la disposición para poder hacerlos. Además, esa práctica tiene que ser reiterada a lo largo de toda la vida del hombre, pues, sobre esto, Aristóteles sostiene que:

“Si la bondad humana es una actividad del alma de acuerdo con la excelencia, y si las mejores excelencias son muchas, será la mejor y más perfecta de ellas, (Aristóteles se refiere aquí a la función propia del hombre, la cual es una actividad del alma humana de acuerdo a la razón, o, al menos, no desprovista de ella, E.N., 11098a, 6-8), que debe darse en toda una vida. Pues una golondrina no hace primavera, ni siquiera un solo día, así de este modo, tampoco, (un hecho aislado), hace a un hombre dichoso y pleno”<sup>238</sup>.

En otra obra, Aristóteles sostiene que el carácter moral tiene su desarrollo a partir del hábito<sup>239</sup>. En otras palabras, la repetición de actos dirigidos por la razón

---

<sup>237</sup> Eth. Nic., I, 1099a, 5. En otro pasaje de la misma obra, 1078b, 19. Aristóteles menciona a Endimión, quien fue un pastor amado por la diosa Selene que le aseguró perpetua belleza juvenil, pero manteniéndolo en constante estado de sueño, a pesar del sueño ininterrumpido, Endimión siempre tenía los ojos abiertos para ver a su amante. Cfr. Falcón Martínez Constantino, et. al. *Diccionario de mitología clásica*, 1a., ed. Alianza editorial, México, 1989, P., 205. De esta manera, el Estagirita ilustra que la posesión de un modo de ser no necesariamente es generadora de algún bien. Endimión tenía una disposición o excelencia de la belleza, pero sin generar ningún bien.

<sup>238</sup> Eth. Nic., 1098a, 17-21, (*τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ’ ἀρετήν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην. ἔτι δ’ ἐν βίῳ τελείω. μία γὰρ χελιδὼν ἕαρ οὐ ποιεῖ, οὐδὲ μία ἡμέρα: οὕτω δὲ οὐδὲ μακάριον καὶ εὐδαίμονα*).

<sup>239</sup> Eth. Eud., 1220a, 34-34, (*ἐπεὶ δ’ ἐστὶ τὸ ἦθος, ὥσπερ καὶ τὸ ὄνομα σημαίνει ὅτι ἀπὸ ἔθους ἔχει τὴν ἐπίδοσιν*), en este pasaje, Aristóteles hace un juego de palabras, que tienen significados cercanos, entre τὸ ἦθος (carácter, temperamento, moralidad, manera de ser) y ἔθους (costumbre

da origen a la fortaleza de carácter. Los actos virtuosos son consecuencia necesaria del ejercicio de la mejor excelencia del hombre. La voluntad, en tanto apetito racional, impera sobre los apetitos sensibles para hacer a un hombre justo y, también, dichoso.

Respecto a la *εὐδαιμονία*, Aristóteles menciona en primer lugar que, a diferencia de la justicia: “No es una disposición o un modo de ser, pues pudiera sucederle al que está dormido, al que lleva la vida de una planta o que fuera el más desdichado de los hombres”<sup>240</sup>. La *εὐδαιμονία* se encuentra precisamente en las actividades que son conforme a la excelencia<sup>241</sup>. Respecto a estas actividades (*ἐν ταῖς κατ’ ἀρετὴν ἐνεργείαις*), Aristóteles se refiere precisamente a la excelencia del hombre como lo mejor a lo que puede aspirar con sus actos. Discrepo de la interpretación que da Xavier Zubiri a este pasaje:

“Para un griego, virtud es pura y simplemente la  
habitud de lo bueno: así, la virtud del cuchillo es cortar,  
etc. Por tanto, diría Aristóteles, la felicidad es la actividad  
conforme a la virtud, es decir, conforme a aquello que es  
bueno para el hombre, la actividad conforme a su bien”<sup>242</sup>.

La *εὐδαιμονία*, ciertamente, es algo no sólo bueno para el hombre, sino lo mejor. Parece que, Zubiri, identifica a la virtud con el habitual cumplimiento de una función (*τὸ ἔργον*), de esta forma, la *εὐδαιμονία* o felicidad, en términos de Zubiri, sería el efecto de la función propia del hombre. Considero que sólo el mejor ejercicio de la facultad propia del hombre lo conduce a la *εὐδαιμονία*. De lo contrario, todo hombre, en tanto ejerce bien la función que le es propia, aun de manera esporádica, o incluso utilizando su talento para fines perversos llegaría a

---

hábito, uso), por lo que afirma la existencia de esta relación, mencionando, tal vez irónicamente, la frase: como su nombre lo indica.

<sup>240</sup> Eth. Nic., X, 1179a, 34-1179b, 8 (*εἴπομεν δὴ ὅτι οὐκ ἔστιν ἕξις: καὶ γὰρ τῷ καθεύδοντι διὰ βίου ὑπάρχοι ἄν, φυτῶν ζῶντι βίον, καὶ τῷ δυστυχοῦντι τὰ μέγιστα*).

<sup>241</sup> Eth. Nic., X, 1177a, 10-12, “La *ἡ εὐδαιμονία* no se encuentra en esta clase de vida, (de los placeres corporales, *τῶν σωματικῶν ἡδονῶν*), sino en las actividades que son de acuerdo a la excelencia, precisamente como hemos afirmado desde un principio. (*οὐ γὰρ ἐν ταῖς τοιαύταις διαγωγαῖς ἡ εὐδαιμονία, ἀλλ’ ἐν ταῖς κατ’ ἀρετὴν ἐνεργείαις, καθάπερ καὶ πρότερον εἴρηται*).

<sup>242</sup> Zubiri, Xavier, *Cinco lecciones de filosofía*, 6a, ed., Madrid, Alianza editorial, 2009, P., 47.

este fin último que es la *εὐδαιμονία*. Por el contrario, para alcanzar la *εὐδαιμονία* es necesario que la función propia del hombre se ejerza plenamente como un fin en sí mismo, y esto, sólo el ejercicio del conocimiento teórico lo puede dar.

Por lo tanto, la diferencia específica entre *εὐδαιμονία* y justicia es que la primera es una actividad (*ἐνέργεια*), propia de la parte más divina que hay en el hombre: la inteligencia, pues la función (*τὸ ἔργον*) más propia del hombre, que no comparte con ningún otro ser, es precisamente la inteligencia; mientras que la justicia, aun siendo una excelencia, incluso la mejor entre todas, es una disposición o un modo de ser (*ἔξις*).

La actividad propia de la *εὐδαιμονία* permanece en el mismo sujeto que la práctica, que es el verdadero sabio, éste siendo autárquico no necesita de nadie para contemplar las realidades más elevadas: las primeras causas o principios<sup>243</sup>, pues no busca otro fin que el conocimiento mismo; la justicia, en cambio, al ser una disposición o modo de ser necesita siempre de alguien más con quien ser justo y los medios para llevar a cabo los actos justos.

## **2.2. La distinción entre justicia y *εὐδαιμονία* como fines y medios.**

Otro aspecto importante a tomar en cuenta respecto a la distinción entre justicia y *εὐδαιμονία* es la distinción entre fines y medios. Aristóteles es muy claro al explicar la superioridad de los fines, que se eligen por sí mismos, de los medios, que se eligen por otra cosa o para algo diferente, en este sentido afirma:

“Las cosas que se buscan por sí mismas son más perfectas que las que se buscan a causa de otra cosa, y lo que se elige en ningún caso por otra cosa es mejor que las que son elegidas, ya sea por sí mismas o para algo. En términos muy simples, decimos que lo que se

---

<sup>243</sup> Aristóteles habla sobre la autarquía de la actividad contemplativa propia del sabio en Eth. Nic., X, 1177a, 25-1177b,35.

elige por sí mismo y no a causa de algo diferente, en todo momento, es superior”<sup>244</sup>.

Ahora bien, eso que se elige por sí mismo y que en ningún caso es un medio para otra cosa, según el propio Aristóteles, es la *εὐδαιμονία*: “Parece que la *εὐδαιμονία* es el bien más perfecto, más que ningún otro, pues siempre se elige a causa de sí mismo y nunca a causa de algo más”<sup>245</sup>.

Aristóteles rechaza la idea de que la *εὐδαιμονία* consista en los placeres del cuerpo, de esta manera, cita a Eudoxo quien creía que el placer era el bien supremo, porque veía que todos tienden a éste, tanto los seres racionales como los irracionales<sup>246</sup>. Si esto fuera así, no habría distinción entre los hombres, pues todos disfrutaban de los placeres corpóreos.

Entonces, tendríamos que admitir, con Aristóteles, que cualquier hombre que disfrutara de los placeres del cuerpo sería dichoso, y el esclavo no los disfruta en menor medida que el mejor de los hombres, pero nadie atribuiría una vida dichosa al esclavo, si no es propio de esta clase de vida<sup>247</sup>. Conviene en esta parte recordar que, para Aristóteles, el esclavo es una posesión animada (ὁ δούλος κτήμα τι ἔμψυχον)<sup>248</sup> y la posesión es un instrumento para la vida (οὕτω καὶ τὸ κτήμα ὄργανον πρὸς ζωῆν ἐστι)<sup>249</sup>. Por el contrario, el hombre que es un fin para sí mismo y no para otro lo llamamos: hombre libre<sup>250</sup>. El instrumento es como una parte, y ésta no sólo es una porción del todo, sino que le pertenece

---

<sup>244</sup>Traduzco en este pasaje *τέλειον* como superior. *τέλειον* es un adjetivo muy polisémico que significa, entre otras cosas, *terminado, completado, perfecto, acabado, sin mancha, definitivo, último*. Me parece que superior queda bien en el contexto de la cita. Eth. Nic., I, 1097a, 30-35, (τελειότερον δὲ λέγομεν τὸ καθ’ αὐτὸ διωκτὸν τοῦ δι’ ἕτερον καὶ τὸ μηδέποτε δι’ ἄλλο αἰρετὸν τῶν καὶ καθ’ αὐτὰ καὶ δι’ αὐτὸ αἰρετῶν, καὶ ἀπλῶς δὴ τέλειον τὸ καθ’ αὐτὸ αἰρετὸν αἰεὶ καὶ μηδέποτε δι’ ἄλλο).

<sup>245</sup> Eth. Nic., I, 1097b, 1-3, (τοιούτων δ’ ἡ εὐδαιμονία μάλιστα εἶναι δοκεῖ: ταύτην γὰρ αἰρούμεθα αἰεὶ δι’ αὐτήν καὶ οὐδέποτε δι’ ἄλλο).

<sup>246</sup> Eth. Nic., X, 1172a, 10-12, (εὐδοξος μὲν οὖν τὴν ἡδονὴν τάγαθόν ᾤετ’ εἶναι διὰ τὸ πάνθ’ ὁρᾶν ἐφιέμενα αὐτῆς, καὶ ἔλλογα καὶ ἄλογα). Aristóteles agrega que Eudoxo consideraba que lo que es considerado bueno por todos y al bien que todos tienden es el bien en sí. E.N., X, 1172a, 14-15, (τὸ δὲ πᾶσιν ἀγαθόν, καὶ οὐ πάντ’ ἐφίεται, τάγαθόν εἶναι).

<sup>247</sup> Eth. Nic., X, 1177a, 6-9. (ἀπολαύσειέ τ’ ἂν τῶν σωματικῶν ἡδονῶν ὁ τυχῶν καὶ ἀνδράποδον οὐχ ἦπτον τοῦ ἀρίστου: εὐδαιμονίας δ’ οὐδεὶς ἀνδραπόδω μεταδίδωσιν, εἰ μὴ καὶ βίου).

<sup>248</sup> Pol., 1253b, 33.

<sup>249</sup> Pol., 1253b, 31-32.

<sup>250</sup> Metaph., 982b, 25-26, (φαμέν, ἐλεύθερος ὁ αὐτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὦν).

completamente, en este caso al amo. Respecto a la función del esclavo, Aristóteles afirma que para cada uno de estos hay diferentes funciones, unas más honrosas y otras más inferiores<sup>251</sup>, pero en todo caso su función es servir al amo, a la manera de un instrumento, medio o posesión. Por lo tanto, en ningún sentido es posible admitir que el esclavo tiene una vida dichosa.

Por lo tanto, la *εὐδαιμονία* es la actividad de acuerdo a la mejor de las excelencias del hombre. Y ésta corresponde especialmente al hombre bueno, aunque el resto de los hombres tengan la excelencia de practicar buenas disposiciones que les sean propias, sólo el hombre bueno se perfecciona en alcanzar la mejor actividad. Por lo tanto, se reconoce la existencia de varias excelencias que van en relación con las diversas capacidades de los hombres, pero hay una excelencia que es común a todos, no en función de las diversas excelencias particulares, superior a todas porque está de acuerdo con la mejor actividad: *εὐδαιμονία*. La práctica de la mejor de las excelencias le corresponde, según Aristóteles, al hombre bueno (*τῷ σπουδαίῳ*)<sup>252</sup>, que posee la libertad y disposición para buscar en la mejor actividad, el mayor bien que puede alcanzar. En este sentido, Aristóteles dice:

“Precisamente como se ha mencionado muchas veces, esta clase de cosas (excelentes) son valiosas y agradables para el hombre honrado, aunque para cada hombre, la actividad de conformidad con la disposición que le es propia es la más preferida, y de manera especial, para el hombre

---

<sup>251</sup> Pol., 1255b, 28-30, (*ἔστι γὰρ ἕτερα ἐτέρων τὰ μὲν ἐντιμότερα ἔργα τὰ δ' ἀναγκαιότερα*).

<sup>252</sup> Si bien, el adjetivo *σπουδαίος* significa, entre otras cosas: *diligente, celoso, ágil, rápido, activo, serio, grave, bueno, virtuoso, honrado, digno, precioso, caro, importante, conveniente, útil*; en este pasaje, Aristóteles usa dos veces *τῷ σπουδαίῳ*, sin embargo, considero que, en esta parte, no hay que definirlo en los mismos términos porque se trata de dos situaciones diferentes, en el primer supuesto se habla de una pluralidad de aptitudes excelentes que son agradables y elegidas de acuerdo a la función que le es propia a cada hombre honrado (*τῷ σπουδαίῳ*), mientras que en el segundo supuesto se trata de una actividad que es de acuerdo a la excelencia y esta actividad es propia del hombre bueno (*τῷ σπουδαίῳ*).

bueno es la actividad de acuerdo con la excelencia”<sup>253</sup>.

En efecto, existen facultades del hombre que son buenas, incluso Aristóteles menciona que: “Es evidente como lo más preciso de cada una de las excelencias será la del conocimiento especializado”<sup>254</sup>, es importante resaltar que Aristóteles en esta parte utiliza el superlativo *ἀκριβέστατος* (lo más preciso), y no *βέλτιστος* (lo mejor). Por lo tanto, hay excelencia en las funciones propias del hombre, pero esas funciones sirven para algo, como la del buen ciudadano lo es para la salvaguarda del régimen político<sup>255</sup>, la del juez impartir justicia, la del capitán llevar el barco a salvo, etc. Entonces, habría que distinguir la excelencia que se encuentra en múltiples capacidades del hombre, para cuyo buen desarrollo se requiere ser hábil, diestro, diligente (*σπουδαίος*), respecto de la excelencia en sí, que es superior y única, es decir, la excelencia que, como disposición, se relaciona con el hombre bueno (*ἀγαθός ἄνθρωπος*) y con la mejor de las actividades: *εὐδαιμονία*. Aristóteles acepta que:

“Toda vez que existe una gran cantidad de constituciones es claro como no es aceptable que exista una sola virtud perfecta del ciudadano ejemplar (*σπουδαίου πολίτου*), pero decimos que el hombre bueno (*ἀγαθὸν ἄνθρωπον*) lo sería de acuerdo a una sola excelencia perfecta”<sup>256</sup>.

---

<sup>253</sup> Eth. Nic., X, 1176b, 26-29, (καθάπερ οὖν πολλάκις εἴρηται, καὶ τίμια καὶ ἡδέα ἐστὶ τὰ τῷ σπουδαίῳ τοιαῦτα ὄντα: ἐκάστῳ δ' ἢ κατὰ τὴν οἰκείαν ἔξιν αἰρετωτάτη ἐνέργεια, καὶ τῷ σπουδαίῳ δὴ ἢ κατὰ τὴν ἀρετήν).

<sup>254</sup> Pol., III, 1276b, 25-26, (δῆλον ὡς ὁ μὲν ἀκριβέστατος ἐκάστου λόγος ἴδιος ἔσται τῆς ἀρετῆς).

<sup>255</sup> Aristóteles dice: “Por lo cual es necesario que la excelencia del ciudadano sea respecto al régimen político”, (διὸ τὴν ἀρετὴν ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ πολίτου πρὸς τὴν πολιτείαν), Pol. III, 1276b, 30-32.

<sup>256</sup> Pol., III, 1276b, 32-34, (εἴπερ οὖν ἔστι πλείω πολιτείας εἶδη, δῆλον ὡς οὐκ ἐνδέχεται τοῦ σπουδαίου πολίτου μίαν ἀρετὴν εἶναι, τὴν τελείαν: τὸν δ' ἀγαθὸν ἄνθρωπον φημὲν κατὰ μίαν ἀρετὴν εἶναι τὴν τελείαν).

En el pasaje anterior Aristóteles contrasta al ciudadano ejemplar con el hombre bueno, para el primero usa el adjetivo *σπουδαίος*, que realza la calidad de buen ciudadano a uno ejemplar o sobresaliente, pero respecto al segundo, que se comporta de acuerdo a la excelencia en sí, lo llama hombre bueno (*ἀγαθὸν ἄνδρα*), lo cual indudablemente es una cualidad superior<sup>257</sup>. Esa excelencia única y sobresaliente en el hombre honrado es por la cual tiende al fin también único y superior que le corresponde: la *εὐδαιμονία*.

Entonces, la *εὐδαιμονία* al ser un fin en sí, es lo más perfecto (*τέλειον*) y autosuficiente (*αὐταρκες*), siendo el cumplimiento final de todos los actos que se realizan, incluso los actos justos<sup>258</sup>. Para Aristóteles, la *εὐδαιμονία* es, además, la más noble y bella de todas las cosas, y, también, la más placentera<sup>259</sup>. Ahora bien, la *εὐδαιμονία* no es una virtud a la manera de una posesión o una manera de ser, sino una actividad (*ἐνέργεια*), pero no cualquier actividad, sino una actividad del alma que implica contemplación. Por esto, el Estagirita afirma que: “la *εὐδαιμονία* sería algún tipo de contemplación”<sup>260</sup>. Esa actividad es, de acuerdo a Aristóteles, el fin supremo del hombre, lo cual deja claro en el siguiente pasaje:

“Si la *εὐδαιμονία* es una actividad de acuerdo a la excelencia, como bien se afirma, es de acuerdo a la

---

<sup>257</sup> A propósito de esta distinción, María Bueno, al interpretar este pasaje de Aristóteles, relaciona al *σπουδαίος* con el hombre bueno, no con el ciudadano, al que simplemente llama buen ciudadano: “(...) del hombre bueno decimos que lo es por una virtud perfecta única (Pol. III 4, 1276b33-34). Es decir, el *soudaios* lo es por algo único, común a todos los hombres, independientemente de la pólis en que viva; es algo que le corresponde por el hecho de ser hombre, una excelencia única y común a todo el que sea bueno, y no guarda una correspondencia necesaria con el régimen político”. Bueno, M. (2017). *Aristóteles y el ciudadano. Tópicos*, (54), 11–45. Sin embargo, esto no es así, Aristóteles es claro en esto: el ciudadano (*πολίτου*) es honrado, ejemplar, (*σπουδαίου*), por eso, en ese mismo pasaje lo tradujo como ciudadano ejemplar, pero el adjetivo *σπουδαίου* no aparece calificando al sustantivo hombre (*ἄνδρα*), como lo ve María Bueno, sino que lo califica el adjetivo bueno (*ἀγαθὸν*, ambos en acusativo), es decir, el contraste es entre ciudadano ejemplar y hombre bueno, en el entendido que, siendo ambos buenos, *ἀγαθός* es algo superior a *σπουδαίος*. Una lectura directa del texto de Aristoteles no deja lugar a dudas. Cabe señalar que María Bueno cita las traducciones de J. Marías, J y M. Araujo, además de que consultó las traducciones de García Gual y Pérez y la de Jowett, las cuales contrasta en un punto, cfr. *Op. Cit.* P., 17.

<sup>258</sup> Eth. Nic., I, 1097b, 20-21, (*τέλειον δὴ τι φαίνεται καὶ αὐταρκες ἢ εὐδαιμονία, τῶν πρακτῶν οὐσα τέλος*).

<sup>259</sup> Eth. Eud., 1214a, 5, (*ἢ γὰρ εὐδαιμονία κάλλιστον καὶ ἄριστον ἀπάντων οὐσα ἢδιστον ἐστίν*).

<sup>260</sup> Eth. Nic., X, 1178b, 33-34, (*ὥστ' εἴη ἂν ἢ εὐδαιμονία θεωρία τις*).

mejor excelencia; entonces, dicha actividad es propia de la mejor parte que hay en nosotros, ya sea el *νοῦς*, ya sea otra cosa lo que, por naturaleza, parece mandar, juzgar como bueno y tener el conocimiento acerca de lo bueno y lo divino, sea esto lo que es divino por sí mismo o lo más divino que hay en nosotros. La actividad de esta parte (divina) de acuerdo a la íntima excelencia sería la *εὐδαιμονία* más perfecta”<sup>261</sup>.

Aristóteles atribuye el mando sobre nosotros mismos a la mejor parte que tenemos, a lo que llama el *νοῦς*<sup>262</sup> u otra cosa que por naturaleza, que equipara a lo divino, tiene el principio rector acerca de lo bueno. De esta forma, el ejercicio pleno de la inteligencia, alejado de toda sensación, tiende a la *εὐδαιμονία*.

En todo caso, la inteligencia (*νοῦς*) es algo inherente al hombre que no comparte con ningún otro ser, y que se desarrolla en el hombre desde la infancia, por esto Aristóteles considera que: “es difícil alcanzar la dirección recta desde la infancia, sino no se ha educado bajo estas leyes (que inhiban la práctica de conductas vergonzosas)”<sup>263</sup>. Por lo tanto, la dirección recta no es algo que se alcance por naturaleza a determinada edad por todos los hombres, sino a lo largo de toda la vida a través de la educación, las costumbres y las leyes, todas las cuales pueden considerarse disposiciones o modos de ser.

Por ello, el Estagirita considera que los niños no tienen la capacidad de alcanzar la *εὐδαιμονία* porque disfrutan de bienes que les resultan agradables,

---

<sup>261</sup> Eth. Nic., X, 1177a, 13-18, (*εἰ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, εὐλογον κατὰ τὴν κρατίστην: αὕτη δ' ἂν εἴη τοῦ ἀρίστου. εἴτε δὴ νοῦς τοῦτο εἴτε ἄλλο τι, ὃ δὴ κατὰ φύσιν δοκεῖ ἄρχειν καὶ ἡγεῖσθαι καὶ ἔννοιαν ἔχειν περὶ καλῶν καὶ θείων, εἴτε θεῖον ὄν καὶ αὐτὸ εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θειότατον, ἢ τοῦτου ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν εἴη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία*).

<sup>262</sup> El *νοῦς* se ha traducido de diferentes maneras: inteligencia, intelecto, mente, espíritu, buen sentido, prudencia, razón, incluso alma o corazón. Ferrater Mora nos recuerda que Aristóteles relaciona al *νοῦς* con la facultad plena del alma racional. “Aristóteles concibe el *νοῦς* como la parte superior del alma, siendo empero, esta parte común a todos los seres inteligentes se objetiva hasta convertirse en entendimiento agente y con ello adquiere la significación”, Ferrater Mora, *Op. Cit.*, 2591.

<sup>263</sup> Eth. Nic., X, 1179b,32-33, (*ἐκ νέου δ' ἀγωγῆς ὀρθῆς τυχεῖν πρὸς ἀρετὴν χαλεπὸν μὴ ὑπὸ τοιοῦτοις τραφέντα νόμοις*).

pero no conocen los medios para lograrlos ni las consecuencias de sus actos. A propósito de esto dice que:

“Nadie elegiría vivir la vida entera con la inteligencia de un niño. Incluso gozando en gran medida de las puerilidades, no podría alegrarse de hacer algo vergonzoso, aunque nunca tenga la intención de sufrir lo malo”<sup>264</sup>.

Esto aplica también para las personas en edad temprana, pues: “la vida prudente y paciente no es agradable para muchos, especialmente para los jóvenes”<sup>265</sup>. Se entiende que en estos casos sea así porque los jóvenes son más propensos a inclinarse a las pasiones que a los dictados de la razón.

La *εὐδαιμονία*, por tanto, es una actividad de la inteligencia de acuerdo con la excelencia que se encuentra alejada de las pasiones y los placeres sensibles. Estos son medios para un regocijo temporal, mientras que *εὐδαιμονία* es un bien en sí, en otras palabras, aquello a lo que todos los actos del hombre tienden.

Hasta este punto, siguiendo a Aristóteles, se admite la superioridad de los fines sobre los medios y de las acciones sobre las disposiciones o modos de ser; y entre las acciones, la que está más cercana a la inteligencia es la mejor por su naturaleza divina. Si estos principios los llevamos a lo jurídico, hay que admitir entonces que el derecho es un medio para la justicia, y como ésta también se quiere para algo, es igualmente un medio, pues se quiere y practica respecto a otro, puesto que la justicia sin el elemento alterno no se entiende ni se justifica. De tal forma que la justicia, aunque es la mejor de las excelencias, también es un medio para un fin: la *εὐδαιμονία*.

---

<sup>264</sup> Eth. Nic., X, 1174a, 1-3, (οὐδεὶς τ' ἂν ἔλοιτο ζῆν παιδίου διάνοιαν ἔχων διὰ βίου, ἠδόμενος ἐφ' οἷς τὰ παιδία ὡς οἷόν τε μάλιστα, οὐδὲ χαίρειν ποιῶν τι τῶν αἰσχίστων, μηδέποτε μέλλων λυπηθῆναι).

<sup>265</sup> Eth. Nic., X, 1179b, 34-35, (τὸ γὰρ σωφρόνως καὶ καρτερικῶς ζῆν οὐχ ἡδὺ τοῖς πολλοῖς, ἄλλως τε καὶ νέοις).

### **2.3. Justicia y *εὐδαιμονία* como objeto de estudio. Algunas reflexiones sobre las bases racionales del comportamiento del *εὐδαίμων* y del *δίκαιος* y su relación con *κατ' ἀξίαν*.**

La distinción entre conocimiento teórico y práctico para Aristóteles es necesaria pues el primero se busca como un fin en sí mismo y el segundo se busca para algo más. La *εὐδαιμονία* se relaciona con el conocimiento teórico en tanto es un fin en sí misma, mientras que las disposiciones o modos de ser, como la justicia, se vinculan más con el conocimiento práctico en la medida en que son bienes que se quieren para algo o en relación a algo.

Previo a la distinción entre conocimiento teórico y conocimiento práctico, es importante hacer unas breves referencias al conocimiento sensible, el nivel más básico de conocimiento, sobre el cual, Aristóteles afirma que: "La percepción sensible es semejante al conocimiento"<sup>266</sup>. Además remarca la importancia del placer sensible como una señal de que los hombres tienden al conocimiento: "El amor a los sentidos es señal de que todos los hombres por naturaleza desean saber. Los sentidos son amados a causa de sí mismos, independientemente de su utilidad, y el que es más amado que ningún otro es la vista"<sup>267</sup>. Sin embargo, el propio filósofo reconoce que: "la sensación no es origen de ninguna acción importante, y es evidente que las bestias tienen sensaciones, pero, ciertamente, no producen ningún acto"<sup>268</sup>. Además afirma que: "la capacidad de percibir es común a todos, por lo cual es fácil, pero no hay sabiduría en ello"<sup>269</sup>. Con lo dicho es suficiente sobre el conocimiento sensible, toda vez que, el conocimiento sensible no se vincula con la *εὐδαιμονία* ni con la justicia. Además, para efectos de

---

<sup>266</sup> De an., 417b, 18-19.

<sup>267</sup> Este es el famoso inicio de la Metafísica que, en este caso, lo traduzco en un orden diferente porque conviene a la exposición. Una traducción más literal sería: "Todos los hombres por naturaleza desean saber. El amor a los sentidos es una señal de ello, pues los amamos por sí mismos independientemente de su utilidad, y el que es más amado es la vista". Metaph., 980a, (*πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. σημεῖον δ' ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις καὶ γὰρ χωρὶς τῆς χρείας ἀγαπῶνται δι' αὐτάς, καὶ μάλιστα τῶν ἄλλων ἢ διὰ τῶν ὀμμάτων*).

<sup>268</sup> Eth. Nic., VI, 1139a, 20-23, (*ἡ αἴσθησις οὐδεμιᾶς ἀρχὴ πρᾶξεως: δῆλον δὲ τῷ τὰ θηρία αἰσθησιν μὲν ἔχειν πρᾶξεως δὲ μὴ κοινωνεῖν*).

<sup>269</sup> Metaph., 982a, 11-12, (*τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι πάντων κοινόν, διὸ ῥᾶδιον καὶ οὐδὲν σοφόν*).

esta investigación, es importante distinguir, y en su caso, ver como se relacionan el conocimiento teórico y el conocimiento práctico con la justicia y *εὐδαιμονία*.

En filosofía primera o Metafísica, Aristóteles privilegiaba, sin duda, el conocimiento teórico sobre el conocimiento práctico, porque además de que se busca por sí mismo y no para algo, la labor teórica, más que ninguna otra, involucra la parte racional del alma. A esta clase de conocimiento teórico se le asigna normalmente el nombre de ciencia<sup>270</sup>, en este sentido se pronuncia el Estagirita:

“Lo que es superiormente cognoscible son los primeros principios y causas, pues a partir de ellos y por ellos conocemos otras cosas, pero no a partir de sus efectos y eso es lo más superior entre las ciencias y lo más rector que las ciencias útiles, y es la que sabe con qué fin debe hacerse cada cosa, y esto es su bien, y en términos generales, lo mejor en la naturaleza de todo ente. A partir de todo esto y de lo que se ha dicho acerca, precisamente, de este conocimiento se le asigna el nombre buscado <sup>271</sup>, pues es necesario que tal conocimiento sea teórico acerca de los primeros principios y las causas”<sup>272</sup>.

---

<sup>270</sup> *ἐπιστήμη* significa en términos generales: *inteligencia, conocimiento, saber, noción, destreza, pericia*, pero cuando Aristóteles habla del saber acerca de las causas y los principios se refiere a la *ἐπιστήμη* como la ciencia en sí, por antonomasia. En este sentido se pronuncia: “Es evidente que la sabiduría es una ciencia acerca de ciertos principios y causas”, *Met.*, 982a, 1-2, (*ὅτι μὲν οὖν ἡ σοφία περὶ τινὰς ἀρχὰς καὶ αἰτίας ἐστὶν ἐπιστήμη, δῆλον*). Por esto, Aristóteles le predica a este tipo de conocimiento los atributos más importantes: la ciencia que se elige por sí misma y por el hecho de conocer es la más sabia, *Metaph.*, 982a, 15-16, (*καὶ τῶν ἐπιστημῶν δὲ τὴν αὐτῆς ἔνεκεν καὶ τοῦ εἰδέναι χάριν αἰρετὴν οὖσαν μᾶλλον εἶναι σοφίαν*), la más rectora de todas las ciencias, *Metaph.*, 982b, 4, (*ἀκριβέσταται δὲ τῶν ἐπιστημῶν*), García Yebra traduce *ἀκριβέσταται* como la más digna de mandar, también es la más enseñable (*διδασκαλική*), la más universal (*τὰ μάλιστα καθόλου*) y la más exacta entre todas las ciencias (*ἀκριβέσταται δὲ τῶν ἐπιστημῶν*).

<sup>271</sup> El nombre buscado es precisamente: *ἐπιστήμη*.

<sup>272</sup> *Metaph.*, 982b, 2-10, (*μάλιστα δ' ἐπιστητὰ τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἴτια (διὰ γὰρ ταῦτα καὶ ἐκ τούτων τᾶλλα γνωρίζεται ἀλλ' οὐ ταῦτα διὰ τῶν ὑποκειμένων), ἀρχικωτάτη δὲ τῶν ἐπιστημῶν, καὶ μᾶλλον ἀρχικὴ τῆς ὑπηρετοῦσης, ἢ γνωρίζουσα τίνος ἔνεκεν ἐστὶ πρακτέον ἕκαστον: τοῦτο δ' ἐστὶ τὰγαθὸν ἕκαστου, ὅλως δὲ τὸ ἄριστον ἐν τῇ φύσει πάση. ἐξ ἀπάντων οὖν τῶν εἰρημένων ἐπὶ τὴν αὐτὴν*

Por lo tanto, es clara la superioridad del conocimiento teórico al conocimiento práctico o productivo, que se busca para algo, como se busca un medio para un fin. Sobre la superioridad del conocimiento teórico sobre el práctico<sup>273</sup>, Aristóteles agrega:

“Entre los conocimientos que existen, los que son elegidos con la intención de pensar y a causa de sí mismos tienen más sabiduría que los que se eligen a causa de sus efectos, además los conocimientos que son más regidores tienen más sabiduría que los que sirven para algo”<sup>274</sup>.

La mejor de todas las actividades es aquella en que interviene la mejor parte que hay en nosotros: la inteligencia; por esto, la vida contemplativa es la *εὐδαιμονία* más completa, pues no le falta nada. Otras actividades, siendo buenas porque se practica alguna excelencia, no son perfectas porque no se quieren por sí mismas, sino para algo más. Incluso, frente a la contemplación, el resto de las actividades desaparecen. La contemplación monopoliza el hacer del hombre. Hannah Arendt sostiene igualmente la superioridad de la contemplación sobre otras actividades del hombre:

---

*ἐπιστήμην πίπτει τὸ ζητούμενον ὄνομα: δεῖ γὰρ ταύτην τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτίων εἶναι θεωρητικὴν).*

<sup>273</sup> Existen diversos pasajes sobre la distinción y superioridad del conocimiento teórico sobre el práctico que, con el fin de evitar repeticiones, se omiten en el cuerpo de este trabajo, menciono en esta nota, por su importancia, el siguiente: “De modo tal que, como precisamente lo dijimos en un principio, se considera, por una parte, que el hombre de experiencia es más sabio que el que tiene sensaciones, pero, a su vez, el hombre que conoce la técnica es más sabio que el de experiencia, el arquitecto, por su parte, es más sabio que un obrero y el conocimiento teórico tiene más sabiduría que el conocimiento práctico”. *Metaph.*, 981b, 29-35, (*ὥστε, καθάπερ εἴρηται πρότερον, ὁ μὲν ἔμπειρος τῶν ὁποιοῦν ἔχόντων αἴσθησιν εἶναι δοκεῖ σοφώτερος, ὁ δὲ τεχνίτης τῶν ἐμπείρων, χειροτέχνου δὲ ἀρχιτέκτων, αἱ δὲ θεωρητικαὶ τῶν ποιητικῶν μᾶλλον*).

<sup>274</sup> *Metaph.*, 982a, 14-17, (*καὶ τῶν ἐπιστημῶν δὲ τὴν αὐτῆς ἕνεκεν καὶ τοῦ εἶδέναι χάριν αἰρετὴν οὕσαν μᾶλλον εἶναι σοφίαν ἢ τὴν τῶν ἀποβαιόντων ἕνεκεν, καὶ τὴν ἀρχικωτέραν τῆς ὑπηρετοῦσης μᾶλλον σοφίαν*).

La superioridad de la contemplación sobre la actividad reside en la convicción de que ningún trabajo del hombre puede igualar en belleza y verdad al *kosmos* físico, que gira inmutable y eternamente sin ninguna interferencia del exterior del hombre o dios. Esta eternidad sólo se revela a los ojos humanos cuando todos los movimientos y actividades del hombre se hallan en perfecto descanso”<sup>275</sup>.

Aristóteles considera al conocimiento de las primeras causas y principios como algo divino, porque la posesión de esta clase de conocimiento no es algo humano, citando a Simónides, el Estagirita agrega que: “Sólo un dios tendría este privilegio. Los hombres no son dignos (*οὐκ ἄξιον*) de él, a no ser que busquen ese conocimiento por sí mismos”<sup>276</sup>. En este caso se utiliza el adjetivo *ἄξιον* con la negación para indicar que a los hombres no les corresponde esa clase de conocimiento a no ser que lo busquen por sí mismos<sup>277</sup>. Además, los dioses no realizan otra actividad, sino lo puramente inteligible, pues no realizan actividades para fines específicos, sino que su actividad propia tiene el fin en sí misma. En este sentido, Aristóteles afirma: “En consecuencia, parecería evidente que la *εὐδαιμονία* perfecta es una actividad contemplativa, pues concebimos que los dioses son bienaventurados y enteramente dichosos”<sup>278</sup>. A continuación pregunta:

“¿Qué clase de acciones debemos atribuirles?  
¿Acaso sólo las justas? ¿O acaso no parecería ridículo

---

<sup>275</sup> Arendt, Hannah, *La condición humana*, Op. Cit., P., 28.

<sup>276</sup> *Metaph.*, 982b, 28-31, (*μόνη γὰρ αὕτη αὐτῆς ἐνεκὲν ἐστίν. διὸ καὶ δικαίως ἂν οὐκ ἀνθρωπίνη νομίζοιτο αὐτῆς ἢ κτήσις: (...) ὥστε κατὰ Σιμωνίδην θεὸς ἂν μόνος τοῦτ' ἔχοι γέρας ἄνδρα δ' οὐκ ἄξιον μὴ οὐ ζητεῖν τὴν καθ' αὐτὸν ἐπιστήμην*).

<sup>277</sup> Este pasaje ha dado lugar a múltiples interpretaciones, todas con algún sustento filológico. Sobre esto recomiendo consultar la erudita nota que escribe Valentín García Yebra, cfr. Aristóteles, *Metafísica*, Op.Cit. 983a. Considero que la interpretación brindada en este apartado está fundamentada y no se aparta de la intención del filósofo. En la introducción de este trabajo se encuentra una disertación y, creo, justificación sobre la metodología de traducción empleada en esta investigación.

<sup>278</sup> *Eth. Nic.*, X, 1178b, 7-9, (*ἡ δὲ τελεία εὐδαιμονία ὅτι θεωρητικὴ τις ἐστὶν ἐνέργεια, καὶ ἐντεῦθεν ἂν φανείη. τοὺς θεοὺς γὰρ μάλιστα ὑπειλήφαμεν μακαρίους καὶ εὐδαίμονας εἶναι*).

que se nos mostraran dando contratos, devolviendo depósitos o cuantas cosas son de este tipo? (...) De modo que, la actividad divina, que se distingue por ser la más dichosa, será contemplativa; y entre las actividades humanas, la que se encuentra unida a ésta, será la más dichosa (εὐδαιμονικωτάτη)<sup>279</sup>.

Aristóteles dice que la actividad contemplativa sería correspondiente, más que ninguna otra, con la autarquía<sup>280</sup>, pues parece que toda otra actividad requiere de diversos medios para llevarla a cabo o a otras personas con quienes se pueda practicar, lo cual no sucede con la contemplación, cuya acción plena la llama precisamente: εὐδαιμονία. Reconoce que el sabio, el justo y el resto de los hombres necesitan de cosas necesarias para la vida; pero, aunque esta clase de bienes estén suficientemente suministrados, el justo necesitará de aquellos con quienes practicar la justicia y los medios con los cuales hacerlo, de la misma forma que el prudente, el valiente y cada uno de los otros, pero el sabio, en cambio, puede teorizar por sí mismo, además, en la medida en que es el más sabio, teniendo compañeros puede hacerlo incluso mejor, no obstante, es el más autárquico de todos<sup>281</sup>. Porque para teorizar, necesita de muy poco.

No obstante, aun cuando las actividades teóricas son superiores a las prácticas por su naturaleza, porque se involucra la mejor parte del hombre, además de que no se realizan con un fin, sino por sí mismas, sería difícil imaginar a una persona que sólo realice labores contemplativas. Si bien la εὐδαιμονία es el fin último del hombre y se relaciona con la actividad más plena de su parte racional, no es una meta fácilmente alcanzable por cualquier hombre debido a que

---

<sup>279</sup> Eth. Nic., X, 1178b, 10-25, (πράξεις δὲ ποίας ἀπονεῖμαι χρεῶν αὐτοῖς; πότερα τὰς δικαίας; ἢ γελοῖοι φανοῦνται συναλλάττοντες καὶ παρακαταθήκας ἀποδιδόντες καὶ ὅσα τοιαῦτα; (...) ὥστε ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια, μακαριότητι διαφέρουσα, θεωρητικὴ ἂν εἴη: καὶ τῶν ἀνθρωπίνων δὴ ἡ ταύτη συγγενεστάτη εὐδαιμονικωτάτη).

<sup>280</sup> Eth. Nic., X, 1177a, 28-29, (ἢ τε λεγομένη αὐτάρκεια περὶ τὴν θεωρητικὴν μάλιστ' ἂν εἴη).

<sup>281</sup> Eth. Nic., X, 1177a, 29-35, (τῶν μὲν γὰρ πρὸς τὸ ζῆν ἀναγκαίων καὶ σοφῶς καὶ δίκαιος καὶ οἱ λοιποὶ δέονται, τοῖς δὲ τοιοῦτοις ἰκανῶς κεχορηγημένων ὁ μὲν δίκαιος δεῖται πρὸς οὓς δικαιοπραγήσει καὶ μεθ' ὧν, ὁμοίως δὲ καὶ ὁ σώφρων καὶ ὁ ἀνδρεῖος καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστος, ὁ δὲ σοφῶς καὶ καθ' αὐτὸν ὧν δύναται θεωρεῖν, καὶ ὅσω ἂν σοφώτερος ᾖ, μᾶλλον: βέλτιον δ' ἴσως συνεργοὺς ἔχων, ἀλλ' ὁμως αὐταρκέστατος).

no todos los hombres aprecian ni buscan la tarea contemplativa, pues ciertamente muchos son indignos, no merecedores o no les corresponde (*οὐκ ἄξιον*) esta clase de conocimiento.

La justicia, por su parte, en tanto la mejor de las excelencias, no es una actividad plena en un sentido puramente teórico, sino que es una disposición o modo de ser frente a otro, pero ello no significa que se encuentre desprovista de la parte racional del hombre, la cual es imprescindible para realizar actos justos, que necesariamente son voluntarios. Aunque la justicia no es la más plena actividad (*ἐνέργεια*), que Aristóteles relacionaba con la *εὐδαιμονία*, porque no consiste en una actividad exclusivamente contemplativa, la reiteración de actos justos de acuerdo a la excelencia sí puede, a lo largo de toda una vida, hacer a un hombre dichoso.

De esta manera, si bien, la realización de actos justos no es la plena *εὐδαιμονία*, sí es lo suficientemente buena como para considerar a alguien justo, y, por tanto, que tiene un buen *δαίμον*<sup>282</sup>, es decir, es un *εὐδαίμων*<sup>283</sup>.

Esta clase de hombres, después de pensar lo que es conforme a la excelencia, tienen la intención de practicar esta clase de actos, los cuales, según Aristóteles, son los más estables entre los que hacen los hombres, a tal grado que, algunos piensan, tienen más solidez que los conocimientos científicos<sup>284</sup>. Por esto, la inteligencia brinda certeza y estabilidad a los actos que son de acuerdo a la excelencia, dichos actos tienen un fundamento racional que, además de justificarlos en cuanto a su virtud, los dirige al bien vivir del hombre. Por el contrario, todos los actos que no están fundamentados en la razón son inestables,

---

<sup>282</sup> Aunque el sentido literal de esta palabra es divinidad, dios, diosa, divinidad inferior, demonio, voluntad de los dioses, etc. le atribuyo el sentido más apropiado de divinidad interior o personalísima. Platón cuenta en Apología, que Sócrates manifestaba tener, desde su niñez, una divinidad interior (*δαίμον*) que era una especie de voz que le prevenía de hacer ciertas cosas, sin nunca incitarlo a hacerlas. Platón, Apolog., 31a, C-D. Marco Aurelio, por su parte, hablaba también de ese *δαίμον* y de la importancia de no hacer nada contrario a éste: "(...) tengo la posibilidad de no hacer nada contrario a mi Dios y Genio interior. Porque nada me forzaré a ir en contra de éste". Marco Aurelio, *Meditaciones*, V.10, 1a. ed., Trad. de Carlos García Gual, Gredos, Madrid, 1999.

<sup>283</sup> Por el adjetivo *εὐδαίμων* no vamos a entender en este trabajo hombre feliz, sino un hombre pleno, dichoso, cuyos actos son producto de la inteligencia.

<sup>284</sup> Eth. Nic., I, 1100 b, 13-15, (*περὶ οὐδὲν γὰρ οὕτως ὑπάρχει τῶν ἀνθρωπίνων ἔργων βεβαιότης ὡς περὶ τὰς ἐνεργείας τὰς κατ' ἀρετὴν: μονιμώτεραι γὰρ καὶ τῶν ἐπιστημῶν αὐταὶ δοκοῦσιν εἶναι*).

y el hombre que actúa de esta manera lo hace por azar (*κατά τύχην*) y no por la razón (*κατά λόγον*).

Por lo tanto, el hombre que actúa irracionalmente está sujeto, más que nadie, a la inconsistencia de causas externas, ya que la suerte es mudable, porque: “no es posible que algo debido a la suerte ocurra siempre o en la mayoría de los casos”<sup>285</sup>. Para Aristóteles, en estricto sentido, la suerte no es causa de nada<sup>286</sup>. Por esto, el azar, siempre variable, no puede ser causa de una vida plena y dichosa para el hombre. En ningún caso, la *εὐδαιμονία* puede basarse en la suerte.

Toda vez que los actos que son de acuerdo a la excelencia tienen estabilidad debido a la inteligencia que decide sobre su realización, la tarea teórica no está completamente apartada de estos actos, por lo que se puede afirmar la existencia de un vínculo entre el hombre justo (*δίκαιος*) y el hombre dichoso (*εὐδαίμων*). Esta vinculación puede deducirse con claridad del siguiente párrafo de Aristóteles:

“El hombre dichoso tiene lo que es buscado (las actividades propias del bien vivir de acuerdo a la excelencia, lo que lleva a una vida estable y mejor)<sup>287</sup>. Así mismo, tendrá esta clase de vida (dichosa) a lo largo de su existencia, pues, siempre o la mayor parte de las veces, contemplará y realizará los actos de acuerdo a la excelencia. Además, el que es verdaderamente bueno y cuadrilátero (*τετράγωνος*) sin mácula soportará las variaciones de la fortuna con nobleza y ánimo inalterable en todo lugar y en cualquier circunstancia”<sup>288</sup>.

---

<sup>285</sup> Ph., 197a, 32-33.

<sup>286</sup> Ph., 197a, 13-14. Aristóteles admite que la suerte puede ser una causa accidental de las cosas que no son siempre o no lo son la mayoría de las veces. Cfr. Ph., 196b,10-198a,15.

<sup>287</sup> La cita textual es: “*αἱ κατ’ ἀρετὴν ἐνέργειαι τῆς εὐδαιμονίας τὸ μάλιστα καὶ συνεχέστατα ζῆν*”.

<sup>288</sup> Eth. Nic., I, 18-20, (*ὑπάρξει δὴ τὸ ζητούμενον τῷ εὐδαίμονι, καὶ ἔσται διὰ βίου τοιοῦτος: αἰ γὰρ ἢ μάλιστα πάντων πράξει καὶ θεωρήσει τὰ κατ’ ἀρετὴν καὶ τὰς τύχας οἴσει κάλλιστα καὶ πάντη πάντως ἐμμελῶς ὃ γ’ ὡς ἀληθῶς ἀγαθὸς καὶ τετράγωνος ἄνευ ψόγου*). La expresión cuadrilátero sin mácula

Cuando el conocimiento teórico tiene un propósito específico, es decir, que no se busca por sí mismo, sino para realizar actos, entonces, se trata de un conocimiento práctico o aplicado, estos conocimientos son necesarios para que el hombre lleve a cabo su vida de la mejor manera posible. Aunque el conocimiento teórico es superior al conocimiento práctico, éste no tiene una importancia menor en la vida de los hombres. Sería difícil aceptar el hecho de que un hombre pueda practicar una vida contemplativa y, al mismo tiempo, tener actitudes ruines con sus semejantes.

Si bien, el hombre autárquico que realiza la labor contemplativa, lleva a cabo la mejor de las actividades, la más divina; también es cierto que sus actos deberían corresponder con la excelencia, pues si alguien se dedicara completamente a la actividad teórica y sus actos se apartaran de lo justo, ese hombre no podría ser considerado un *εὐδαίμων*. De tal forma que, para el hombre justo, son necesarias, por igual, la actividad contemplativa y la realización de actos de acuerdo a la excelencia.

Por lo tanto, se puede poseer un conocimiento teórico y profundo sobre la justicia, pero eso no implica que ésta se practique. Entonces, tener una disposición o una manera de ser es algo bueno, incluso excelente, pero no es mejor que su práctica. La actividad consistente en llevar a cabo la excelencia es mejor que la excelencia misma, pues para practicar la excelencia no sólo hay que tenerla, sino que es necesaria la intervención de nuestra parte divina, la inteligencia. En este sentido, Aristóteles dice que:

“No es suficiente el hecho de conocer sobre la excelencia, sino que se debe intentar tenerla y practicarla, o bien, de alguna manera diferente, llegar a ser buenos”<sup>289</sup>.

---

(*τετράγωνος ἄνευ ψόγου*) es una expresión que se encuentra en un poema de Simónides, cfr. DK, 4.

<sup>289</sup> Eth. Nic., X, 1179b, 3-5, (*οὐδὲ δὴ περὶ ἀρετῆς ἰκανὸν τὸ εἰδέναι, ἀλλ’ ἔχειν καὶ χρῆσθαι πειρατέον, ἢ εἴ πως ἄλλως ἀγαθοὶ γινόμεθα*).

El Estagirita agrega que los razonamientos por sí solos no son suficientes para hacer a los hombres justos<sup>290</sup>. Luego, para Aristóteles, en cuanto al conocimiento práctico, la actividad que se produce es superior al conocimiento en sí. Por decirlo con otras palabras: en lo que atañe a la toma de decisiones en la vida de un hombre, el acto de acuerdo a la excelencia es mejor que el conjunto acumulado de conocimientos teóricos.

El conocimiento práctico, de acuerdo con Aristóteles, nos hace posible ser productores de todo conforme a éste. Ese conocimiento nos convierte en autores de las cosas buenas que nos pasan. Aristóteles utiliza el verbo *δημιουργειν*<sup>291</sup>, para referirse a que el hombre puede crear, fabricar o labrar su vida. De esta manera, se reconoce en el hombre la facultad de obrar de acuerdo a la razón y, así, encauzar su vida de manera buena y justa. Aunque esto no sucede siempre, pues las facultades se actualizan, o no, de manera contingente. Es el razonamiento práctico, mas no el especulativo, el que hace del hombre un buen demiurgo de su propia vida, pues esta clase de orden dirige sus actos por la razón y no por la suerte. En este sentido, Aristóteles manifiesta lo siguiente:

“Es evidente que, a partir de la existencia del conocimiento teórico, hacemos, no obstante, miles de cosas, además, entre las que hacemos, unas las escogemos y otras las evitamos, y en términos generales obtenemos todo lo bueno a causa de este conocimiento”<sup>292</sup>.

---

<sup>290</sup> Eth. Nic., X, 1179b, 4-8, (*εἰ μὲν οὖν ἦσαν οἱ λόγοι αὐτάρκεις πρὸς τὸ ποιῆσαι ἐπιεικεῖς, πολλοὺς ἂν μισθοὺς καὶ μεγάλους δικαίως ἔφερον κατὰ τὸν Θεόγνιν, καὶ ἔδει ἂν τούτους πορίσασθαι*). En esta parte, Aristóteles afirma: “Si los razonamientos fueran suficientes para hacernos justos (*ἐπιεικεῖς*), con razón, de acuerdo con Teognis, les llegarían muchos y grandes beneficios (a los que sólo razonaran), por tanto, sería deseable procurarlos (para ser justos).

<sup>291</sup> De este verbo *δημιουργέω* que significa trabajar, fabricar o labrar, se deriva el sustantivo *δημιουργός*, y de éste nuestro actual demiurgo. El infinitivo *δημιουργειν* lo utiliza Aristóteles en el Fragmento 51 del Protréptico que se cita a continuación. Carlos Megino lo traduce como ser artífice, cfr. *Protréptico, Op. Cit.*, Fr. 51. En esta traducción utilizo ser productor o simplemente demiurgo. La idea es que el hombre dirige por medio de su razón una multiplicidad de actos, siendo el demiurgo de su propia vida.

<sup>292</sup> Protréptico, Fr. 51.

De esta manera, para la recta toma de decisiones se requiere un conocimiento teórico que, finalmente, se aplicará al caso concreto, es un conocimiento que se quiere para algo, y ese algo final, en el hombre, es la *εὐδαιμονία*.

Entonces, aunque el conocimiento aplicado o práctico es inferior al conocimiento teórico, no es marginal su relevancia para la vida del hombre, sino que su importancia es fundamental para alcanzar una vida justa y dichosa, lo que Aristóteles llama en el anterior pasaje: Todo lo bueno (*ὅλως πάντα τὰ ἀγαθὰ*). Luego, Esta clase de vida corresponde al hombre equilibrado, en cuyos actos respecto a sus semejantes se encuentra una proporción y armonía que la razón práctica encuentra por el concepto *κατ' ἀξίαν*.

#### 2.4. El concepto *κατ' ἀξίαν* en relación con la vida dichosa (*εὖ ζῆν*)<sup>293</sup>.

*Κατ' ἀξίαν* tiene una vinculación cercana con la vida dichosa del hombre que, aunque no es la *εὐδαιμονία* contemplativa como fin último del hombre, es una buena vida apropiada para los hombres de bien. En este sentido, existe una relación entre el hombre pleno, el *εὐδαίμων*, y la clase de vida que le corresponde, la *εὖ ζῆν*. Esa correspondencia proporcional y equitativa entre dos puntos de determina precisamente a través del concepto *κατ' ἀξίαν*.

De esta manera, Aristóteles afirmaba que el hombre de bien, el que tiene una vida dichosa, es decir, con bienestar, siendo merecedor (*ἐπι τοῖς κατ' ἀξίαν*) de ese tipo de vida era objeto de envidia: “(...) el que se aflige por la felicidad ajena y merecida y, por el contrario, se alegra por las desgracias inmerecidas, es tan ruin que no tiene nombre”<sup>294</sup>. En este pasaje se evidencia que el hombre íntegro era digno merecedor de una buena vida, la cual le correspondía por

---

<sup>293</sup> Literalmente bien vivir, lo cual Aristóteles señaló que era la causa para cuya consecución se organizaban y mantenían políticamente las ciudades. Pol. 1252b.

<sup>294</sup> Cfr. Eth. Eud., 20-25, (*ὁ μὲν φθόνος τὸ λυπεῖσθαι ἐπὶ τοῖς κατ' ἀξίαν εὖ πράττουσιν ἐστίν, τὸ δὲ τοῦ ἐπιχαιρεκάκου πάθος ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἀνώνυμον, ἀλλ' ὁ ἔχων δῆλος, ἐπὶ τὸ χαίρειν ταῖς παρὰ τὴν ἀξίαν κακοπραγίαις*).

méritos propios (*κατ' ἀξίαν*), por otro lado, esa buena vida no era digna del envidioso y del que se alegraba de las desgracias ajenas e inmerecidas (*παρὰ τὴν ἀξίαν*)<sup>295</sup> y se afligía con las bienaventuranzas ajenas y merecidas.

De esta manera, el concepto *κατ' ἀξίαν* también se aplicaba a situaciones que permanecían en la interioridad del sujeto sin que, necesariamente, se exteriorizaran. Como el que se aflige por la felicidad ajena o se alegra por las desgracias inmerecidas que le ocurren a otro. En cuanto a la justicia, es necesario que el acto justo, que siempre es frente a otro, se exteriorice; en cambio, en el caso de la *εὐδαιμονία*, al ser una actividad que se basta a sí misma, se requiere que esa actividad sea buena en sí, pero también tiene que haber un equilibrio entre el hombre *εὐδαίμων* y la clase de actividades que le son propias, independientemente que se exterioricen o no.

De esta manera, la armonía necesaria que debe ocurrir en esta clase de *εὐδαιμονία* o *εὖ ζῆν* no se manifiesta, en primera instancia, directamente, hacia otro hombre, sino, en la relación del *εὐδαίμων* consigo mismo y con la clase de vida que le corresponde.

El bien vivir no puede darse de manera desequilibrada o desproporcionada entre el hombre *εὐδαίμων* y sus actos, esta correspondencia armónica se encuentra igualmente por el concepto *κατ' ἀξίαν*. Pues al hombre justo, que también es un *εὐδαίμων*, le corresponde una clase de vida buena porque es una adecuada consecuencia de sus acciones de acuerdo a la excelencia.

Para el Estagirita la vida dichosa era propia del hombre justo, es decir, del que vivía y actuaba rectamente durante toda su vida, pues como afirma en *Ética* I, la *εὐδαιμονία* necesita una virtud completa y una vida entera<sup>296</sup>, porque muchos cambios le pueden ocurrir al hombre en su vejez que amarguen su vida, pero al

---

<sup>295</sup> En esta parte, Aristóteles usa la preposición *παρὰ* con el acusativo *τὴν ἀξίαν* para señalar que las maldades (*ταῖς κακοπραγίαις*) son inmerecidas, es decir, que están apartadas de esa situación o que no corresponden con la vida de ese hombre bueno. Remarco en este caso el uso de *παρὰ* con acusativo con el que Aristóteles señala que algo está apartado, al margen, que no corresponde, en vez de en contra de algo, como lo mencioné en la propuesta de una nueva definición de la justicia de Aristóteles que se encuentra en Rh., 1368b, 7-9, la cual se analizó en el primer capítulo de este trabajo.

<sup>296</sup> Cfr. Eth. Nic., I, 1100a, 5, (*ὥσπερ εἴπομεν, καὶ ἀρετῆς τελείας καὶ βίου τελείου*).

hombre que ha llevado una vida virtuosa le correspondería por *κατ' ἀξίαν* un final dichoso en relación a la vida que ha llevado, por esto, afirmaba:

“(…) esto acarrea otro problema, pues el hombre que ha vivido y actuado dichosamente, hasta la vejez, según su recta razón, es posible que a ese hombre le sucedan muchos cambios en su descendencia: por una parte, unos serán buenos y alcanzarán una buena vida, la cual merecen por la dignidad de sus actos (*κατ' ἀξίαν*) y, por otro lado, habrá otros que no”<sup>297</sup>.

Considero necesario a partir de este pasaje enfatizar en la importancia de que el hombre dichoso, al que le corresponde una buena vida, actúe de acuerdo a su recta razón (*κατὰ λόγον*) porque sólo el hombre que dirige su vida de conformidad con la mejor parte que tiene que es la inteligencia puede acceder a esa clase de buena vida.

Ahora bien, aunque, como se ha reconocido, la vida y el final dichoso debe corresponderle al hombre justo que se dirige racionalmente y actúa según la excelencia, Aristóteles admitía que esto puede ocurrir de otra manera<sup>298</sup>, pero en esos casos, las desgracias serían inmerecidas, no podría haber la correspondencia que se señala con *κατ' ἀξίαν*. Ahora bien, las desgracias que sí son merecidas deben ser incluso motivo de alegría para el hombre bueno, Aristóteles menciona que:

“Ningún hombre dichoso se afligiría porque se aplique la pena a un asesino o a un parricida, sino que

---

<sup>297</sup> Eth. Nic., I, 20-25, (*ἀπορίαν δὲ καὶ ταῦτα παρέχει· τῷ γὰρ μακαρίως βεβιωκότι μέχρι γήρωσ καὶ τελευτήσαντι κατὰ λόγον ἐνδέχεται πολλὰς μεταβολὰς συμβαίνειν περὶ τοὺς ἐκγόνους, καὶ τοὺς μὲν αὐτῶν ἀγαθοὺς εἶναι καὶ τυχεῖν βίου τοῦ κατ' ἀξίαν τοὺς δ' ἐξ ἐναντίας*).

<sup>298</sup> Aristóteles menciona, a manera de ejemplo, la vida de Príamo como una vida dichosa que muta en la vejez, incluso pregunta si es posible considerar feliz a un hombre mientras esté vivo o como dice Solón es necesario ver el final de un hombre para saber si ha sido feliz. Cfr. Eth. Nic., 1100a, 10-15, (*πότερον οὖν οὐδ' ἄλλον οὐδένα ἀνθρώπων εὐδαιμονιστέον ἕως ἂν ζῆ, κατὰ Σόλωνα δὲ χρεῶν τέλος ὁρᾶν*);).

es necesario alegrarse acerca de estas cosas, de la misma manera en que debe regocijarse acerca de las personas que tienen bienaventuranzas en correspondencia (*κατ' ἀξίαν*) a la dignidad de sus acciones meritorias. Pues ambas cosas son justas, y causan regocijo en el hombre honrado, pues es necesario esperar que lo que ocurre a un semejante sea como si le pasara a él mismo”<sup>299</sup>.

Por lo tanto, *κατ' ἀξίαν* expresaba una relación proporcionada entre los hombres y sus actos, de tal forma que la vida feliz le era correspondiente al hombre honrado (*ὁ σπουδαῖος*), que es el que actúa conforme a la recta razón a lo largo de su vida, por lo que su bien hacer no es intermitente, sino constante.

El hombre que realiza actos acuerdo con la excelencia, será un hombre honrado y justo que alcanzará una vida dichosa. De esta manera, en el hombre justo se dan la justicia y una vida dichosa, que si bien no es la *εὐδαιμονία* contemplativa, sí es una buena vida (*εὖ ζῆν*). Existe, por tanto, una vinculación indudable y necesaria entre el hombre honrado (*ὁ σπουδαῖος*) y el hombre dichoso (*εὐδαιμόνων*)<sup>300</sup>.

El actuar del hombre honrado se lleva a cabo por su voluntad en tanto apetito racional, sin que necesariamente conozca la idea de un bien trascendente, pero sí de un bien inmanente<sup>301</sup>, no de un bien completo y terminado, sino de un

---

<sup>299</sup> Rh., 1386b, 29-34, (*οἷον τοὺς πατραλοίας καὶ μαιφόνους, ὅταν τύχῃσι τιμωρίας, οὐδεὶς ἂν λυπηθεῖη χρηστός: δεῖ γὰρ χαίρειν ἐπὶ τοῖς τοιούτοις, ὡς δ' αὐτῶς καὶ ἐπὶ τοῖς εὖ πράττουσι κατ' ἀξίαν: ἄμφω γὰρ δίκαια, καὶ ποιεῖ χαίρειν τὸν ἐπιεικῆ: ἀνάγκη γὰρ ἐλπίζειν ὑπάρξει ἂν ἄπερ τῷ ὁμοίῳ*).

<sup>300</sup> A propósito de la relación entre el hombre justo y el hombre feliz parece haber, al menos, una coincidencia entre Platón y Aristóteles. Platón sostiene que: “(...) el que es bueno y honrado, sea hombre o mujer, es feliz, y el malvado es injusto y desgraciado”, cfr. Platón, *Gorgias*, 470e, 1a, ed., trad., de Julio Calogne, Madrid, Gredos, 2008. A propósito de esto, Aristóteles señala que aquellos que actúan de manera recta en su vida, alcanzan bienes bellos y hermosos, y la vida de estas personas resulta, por sí misma, agradable, E.N, 1099a, 5 (*οὕτω καὶ τῶν ἐν τῷ βίῳ καλῶν κάγαθῶν οἱ πράττοντες ὀρθῶς ἐπήβολοι γίνονται. ἔστι δὲ καὶ ὁ βίος αὐτῶν καθ' αὐτὸν ἡδύς*).

<sup>301</sup> La idea de un bien absoluto, único y trascendente es platónica. Para Aristóteles, el ser no es un ente abstracto, como lo consideraban los platónicos, sino que hay múltiples seres que, aunque distintos en género y especie, están unidos por la *ousia*, por lo que llegan a ser lo que son. Esta diferencia la expresa Reale en las siguientes palabras: “(Para Aristóteles) el bien supremo no

bien alcanzable mediante múltiples actos virtuosos. Ese actuar es justo porque se hace siempre en relación a otro, como si el otro fuera el mismo que actúa. A ese hombre pleno y honrado le corresponde por *κατ' ἀξίαν* la vida plena y dichosa más que a ningún otro.

## **2.5. El hombre magnánimo (*μεγαλόψυχος*), justo (*δίκαιος*) y magnificente (*μεγαλοπρεπής*) en relación con *κατ' ἀξίαν*.**

El hombre de alma grande o magnánimo (*μεγαλόψυχος*), sobre quien también se aplica la proporción armónica que brinda el concepto *κατ' ἀξίαν*, se encuentra cercano al hombre que lleva una vida dichosa (*εὐδαίμων*) y al hombre justo (*δίκαιος*) en tanto estos también participan de la excelencia. En palabras de Aristóteles, el hombre magnánimo es aquel que aspira y es merecedor de los mejores bienes, porque de acuerdo a la excelencia (*ἀρετή*) está a la altura de dichos bienes. *κατ' ἀξίαν* expresa esa legítima aspiración y posesión para el magnánimo, en tanto la niega para el estólido (*ἡλίθιος*).

“Se cree que el hombre que tiene un alma grande (*μεγαλόψυχος*) es aquel que reclama para sí mismo las mejores cosas, siendo digno de ellas, pues, por otro lado, el que es necio no es digno de ellas (*γὰρ μὴ κατ' ἀξίαν*), ya que ningún necio o insensato realiza actos de acuerdo a la excelencia, y nadie entre los que actúan de manera excelente es necio o estúpido”<sup>302</sup>.

De esta forma, existía una correspondencia entre el hombre magnánimo y los honores y bienes que recibía de acuerdo a la clase de persona que era y a los

---

puede ser lo que Platón y los platónicos han señalado como tal, es decir, la idea de un bien, o sea, el bien en sí trascendente, porque, en tal caso, es evidente que el hombre no lo podría realizar ni alcanzar. Por tanto, no puede tratarse de un bien trascendente, pero sí de un bien inmanente, no de un bien realizado ya de una vez por todas, sino de un bien realizable y actuable por el hombre y para el hombre”. Reale, Giovanni, *Introducción a Aristóteles*, Op. Cit. PP. 99-100.

<sup>302</sup> Eth. Nic., IV, 1123b, 1-4, (*δοκεῖ δὴ μεγαλόψυχος εἶναι ὁ μέγαν αὐτὸν ἀξίων ἄξιος ὤν: ὁ γὰρ μὴ κατ' ἀξίαν αὐτὸ ποιῶν ἡλίθιος, τῶν δὲ κατ' ἀρετὴν οὐδεὶς ἡλίθιος οὐδ' ἀνόητος*).

actos que realizaba, dado que estos eran excelentes, y esa correspondencia no permitía asignar los grandes bienes, honores o, incluso, cargas o tareas difíciles a los hombres necios porque no están a la altura de las grandes empresas, ni las merecen<sup>303</sup>. El magnánimo actúa de acuerdo a la excelencia y por tanto, su derecho a reclamar los mejores bienes es justo, como también es justa la dificultad de las tareas o cargas que se le imponen.

Aristóteles agrega que el magnánimo es, por un lado, un extremo alto respecto a la grandeza (a la que tiende), y por otro lado, es un punto medio respecto a lo que es debido, pues reclama para sí los bienes que le corresponden, en este caso la proporción se da entre la grandeza del magnánimo y la clase de bienes espléndidos sobre los que tiene derecho a reclamar para sí mismo o la dificultad de las tareas que se le asignan. Su derecho se justifica por la proporción de sus actos y la calidad de bienes a que aspira. Por su parte, los de alma pequeña erran por exceso o por defecto<sup>304</sup>, entre esta clase de hombres y los bienes que reclaman no hay dignidad ni proporción (*κατ' ἀξίαν*), por lo que sólo serían adecuados para bienes simples y tareas menores. De igual forma sucede con el honor y las desventuras, pues es necesario que sean propios del magnánimo (que los puede aceptar)<sup>305</sup>. El magnánimo aristotélico es un punto medio entre el hombre insignificante o de alma pequeña (*μικρόψυχος*) y el mítico héroe griego que, por inmoderada soberbia, tiende al exceso en sus actos, en lo que reclama y en lo que padece.

El magnánimo aristotélico poseedor de la *ἀρετή* busca la fama que haga perdurar su nombre. El héroe de los poemas y mitos griegos<sup>306</sup> también buscaba

---

<sup>303</sup> Aristóteles contrasta al magnánimo (*μεγαλόψυχος*) con el hombre de alma pequeña (*μικρόψυχος*) que es aquel que se considera merecedor de las cosas más insignificantes, ya sea merecedor de las grandes, de las medianas o de las pequeñas; por otro lado, el hombre modesto aspira y reclama para sí bienes pequeños. Por último, el frívolo es el que reclama para sí mismo cosas muy grandes, pero sin merecerlas. Cfr. Eth. Nic., IV, 1123b, 5-15.

<sup>304</sup> Cfr. Eth. Nic., IV, 1123b, 12-15, (*ἔστι δὴ ὁ μεγαλόψυχος τῷ μὲν μεγέθει ἄκρος, τῷ δὲ ὡς δεῖ μέσος: τοῦ γὰρ κατ' ἀξίαν αὐτὸν ἀξιοῖ: οἱ δ' ὑπερβάλλουσι καὶ ἐλλείπουσιν*).

<sup>305</sup> Eth. Nic., IV, 20-22, (*περὶ τιμᾶς δὴ καὶ ἀτιμίας ὁ μεγαλόψυχός ἐστιν ὡς δεῖ*).

<sup>306</sup> El héroe griego era un ser intermedio entre los dioses y los hombres comunes. Este héroe que, por lo general, tiene un linaje aristocrático e incluso divino realiza grandes hazañas que le harán ser objeto de culto y, tal vez de esta forma, ganar la inmortalidad. La separación entre dioses, héroes y hombres puede apreciarse en la Olímpica II, en ese poema, Píndaro pregunta: "Himnos, gobernadores del arte de la lira, ¿a cuál dios, héroe u hombre habremos de cantar?"

la gloria inmortal, pero de diferente manera. El héroe mítico, como ser intermedio entre los dioses y los hombres, sobresalía entre éstos, pero no alcanzaba la inmortalidad de aquéllos, sus actos (y sus consecuencias) tendían al exceso. Ningún héroe representa mejor que Aquiles<sup>307</sup>, raudo en pasiones y abundante en destrezas físicas, el dilema entre la vida corta con fama inmortal y la vida larga carente de fama, Homero pone en voz del Périda este conflicto entre una vida larga y dichosa y una vida breve con fama inmortal:

“Mi madre, la divina Tetis de pies de plata me dijo  
que (...) si permanezco para luchar en los alrededores  
de la ciudad Troyana habré destruido mi regreso, pero

---

(ἀναξίφορμιγγες ὕμνοι, τίνα θεόν, τίν' ἥρωα, τίνα δ' ἄνδρα κελαδήσομεν;). A diferencia de los dioses inmortales, los héroes mueren, pero no como los hombres, sino que su muerte adquiere un significado especial que da relieve a sus hazañas con lo cual da inicio el culto al héroe, paradójicamente, con la muerte inicia el culto a la vida del héroe. Con Héctor, Patroclo y Sarpedón vemos que el final de un héroe tenía que ser honorable, proporcional y adecuado, no sólo de acuerdo con su linaje, sino con los actos valerosos realizados en vida. En la sexta elegía de Duino, Rainer Maria Rilke poetizó sobre la muerte de los héroes apartándola del fin ordinario que acaece al resto de los mortales: “(...) a los héroes tal vez y a los tempranamente elegidos por el más allá, / a quienes la muerte, jardinera solícita, tuerce las venas de otro modo”. Rilke, Rainer Maria, *Elegías de Duino*, 4a, ed., trad. de Jenaro Talens, Hiperión, Madrid, 2010, P., 67. La muerte del héroe es, de alguna manera, la prolongación permanente de su ser. Karl Kerényi escribió que: “Los héroes se oponen a los designios de una divinidad, presentada habitualmente como envidiosa y hostil; tal divinidad acaba provocando, la mayor parte de las veces, la ruina de su antagonista. Por esta muerte también resulta, por así decir, una promoción. Arrancados a su existencia humana, los héroes se integran en el orden divino del mundo, un orden concebido como algo estable, inmutable; el mismo orden –sin paradoja– al que se habían enfrentado, a lo largo de su existencia mortal, de un modo tan apasionado”. Kerényi, Karl, *Los héroes griegos*, 1a, ed., trad. de Cristina Serna, Atalanta, Girona, 2009, P., 25. Para mayor abudamiento sobre la muerte de los héroes y su culto, recomiendo la obra: *La muerte de los heroes*, cuya autoría es de Carlos García Gual, anteriormente citada en este trabajo.

<sup>307</sup> Aquiles fue tal vez el modelo de inspiración de Alejandro, que como héroe también murió joven, tenía destrezas militares sin igual, podía ser cruel en la batalla o incluso después de ésta al permitir saqueos y esclavitud, pero también podía ser magnánimo, como lo demostró con el espléndido trato dado a muchos vencidos, como a la esposa e hijas de Darío. Irene Vallejo escribe lo siguiente: “Aquiles pertenece a la gran familia de las personas deslumbradas por un ideal, valientes, comprometidas, melancólicas, insatisfechas, empecinadas y propensas a tomarse muy en serio a sí mismas. Alejandro soñó desde la infancia con parecerse a él, y buscó inspiración en la Ilíada durante los años de su fulgurante campaña militar”. Vallejo, Irene, *Op. Cit.*, P., 91. En efecto, Plutarco menciona el gusto que tenía Alejandro por la Ilíada: “Consideraba a la Ilíada un viático del arte de la guerra y llevaba consigo la que anotó Aristóteles, que llamaban la del estuche, según nos informa Onécrito”. Plutarco, *Vidas de Alejandro y César*, 1a, ed., trad. de Eduardo Gil Vera, Acantilado, Barcelona, 2016, P., 28. El cofre en el que guardaba la Ilíada era parte de un botín quitado a Darío: “Cuando le llevaron, como cosa preciosa, un pequeño cofre procedente del botín incautado a Darío, preguntó que cosa valiosa podía guardarse en él. Y cuando le hubieron comunicado diversas opiniones. Él mismo dijo que guardaría en su interior la Ilíada”, *Ibidem*, 59.

entonces mi fama será inmortal; en cambio, si dirigiéndome hacia la tierra paterna, regresara a mi querido hogar, arruinaría mi ilustre fama, aunque, para mí, la vida sería larga”<sup>308</sup>.

El magnánimo, a diferencia del héroe, no actúa con temeridad o con desenfreno, sino con inteligencia y prudencia, respetando la ley como límite de su actuar, de ahí la relación entre el magnánimo y el hombre justo (*δίκαιος*).

El mítico héroe griego era propio de los extremos y el magnánimo lo era del equilibrio. Alfonso Reyes escribió sobre este tránsito de la desmesura al equilibrio en la cultura griega:

“La imaginación y la violencia que caracterizan estos relatos (de los héroes), ambas tremendas y exacerbadas, distan mucho del equilibrio y la armonía que reconocemos como prendas o ideales helénicos, pues la predilección por el término medio fue el mensaje definitivo de la razón griega”<sup>309</sup>.

El equilibrio y la armonía de la que habla Reyes en el pasaje anterior la relaciono directamente con *κατ’ ἀξίαν*, pues precisamente a través de esto se determinaba cuál era el punto medio o la medida en los actos del hombre, nada más alejado de la *ὑβρις* o desmesura de los héroes mitológicos. El magnánimo buscaba realizar actos honorables porque estos actos no eran desproporcionados a sus capacidades, incluso era lo que se esperaba de él. Esto puede apreciarse en el siguiente fragmento de Aristóteles:

“Pero es evidente que, sin necesidad de mayor discusión, los magnánimos se ocupan de los asuntos del

---

<sup>308</sup> Iliada, IX, 410-416. Aunque traduzco estos versos de Homero en prosa, he intentado conservar algo de la belleza del dilema del heroico péliba.

<sup>309</sup> Reyes Alfonso, *Los héroes, Obras completas XVII, Op. Cit.*, P., 29.

honor, ya que más que cualquier otro, son dignos merecedores (*ἀξιοῦσιν*) de estos y están a su altura en cuanto a dignidad (*κατ' ἀξίαν*)<sup>310</sup>.

A diferencia del héroe en el que se encuentran exacerbadas la bravura y las pasiones, el magnánimo actúa con cautela, conociendo sus virtudes y defectos por lo que sabe cuándo actuar, cómo hacerlo y con qué medios. En el magnánimo no se encuentra un ánimo exacerbado, sino un conocimiento propio y una seguridad para actuar o para no hacerlo, dependiendo de las circunstancias que se presenten en caso.

El magnánimo debía actuar con bravura cuando fuera necesario. La excelencia, propia del magnánimo, también se encuentra en el hombre valiente que, conociéndose a sí mismo, puede actuar con arrojo cuando la situación lo amerita o ser prudente cuando es preciso. La valentía no implicaba una temeridad desbordada, a la manera de los héroes míticos, sino un actuar prudente y mesurado frente al peligro. El acto valiente o, en su caso, el no actuar cuando las circunstancias no lo justificaban se determinaba por *κατ' ἀξίαν*. Aristóteles señalaba que el hombre valiente podía actuar con cautela u osadía dependiendo de las circunstancias del caso:

“El hombre valiente es el que persiste y teme de la manera y en el momento en que es debido, e igualmente tiene confianza, pues actúa y padece según la circunstancia lo demanda (*κατ' ἀξίαν*) y la razón dicta”<sup>311</sup>.

En este sentido, el hombre valiente puede sentir temor cuando las circunstancias lo ameritan, pero tendrá confianza en enfrentar esas adversidades porque sus cualidades están a la altura de éstas, esa correspondencia es la que

---

<sup>310</sup> Eth. Nic., IV, 1123b, 23-25, (καὶ ἄνευ δὲ λόγου φαίνονται οἱ μεγάλῳψυχοι περὶ τιμῆν εἶναι: *τιμῆς γὰρ μάλιστα ἀξιοῦσιν ἑαυτοῦς, κατ' ἀξίαν δέ*).

<sup>311</sup> Eth. Nic., III, 1115b, 15-20, (ὁ μὲν οὖν ἂ δεῖ καὶ οὐ ἔνεκα ὑπομένων καὶ φοβούμενος, καὶ ὡς δεῖ καὶ ὅτε, ὁμοίως δὲ καὶ θαρρῶν, ἀνδρεῖος· κατ' ἀξίαν γάρ, καὶ ὡς ἂν ὁ λόγος, πάσχει καὶ πράττει ὁ ἀνδρεῖος).

se señala por *κατ' ἀξίαν*: La armónica proporción entre el hombre y los retos que enfrenta. En otro pasaje, Aristóteles hace referencia a ese comportamiento adecuado a las circunstancias identificándolo geográficamente con un punto medio:

“Precisamente como hemos dicho, la valentía es el punto medio entre el miedo y la confianza en las circunstancias que lo ameritan, y el que es noble elige y resiste el peligro, porque es vergonzoso no hacerlo”<sup>312</sup>.

La idea de que sea vergonzoso no actuar de la manera adecuada frente al peligro se aplica en el magnánimo que busca siempre estar a la altura de las circunstancias que se le presentan. Las cualidades propias del magnánimo lo colocan en una posición de respeto a la ley y a comportarse de manera justa, en vez de sobrepasarse en ímpetu o violencia como los héroes griegos. El tránsito de la pasión a la razón se puede evidenciar en el comportamiento del magnánimo aristotélico, más que en ningún otro.

Alfonso Reyes menciona la importancia que tuvo ese tránsito del ideal de la excelencia (*ἀρετή*) aristocrática, que en su momento constituía una superioridad física, militar o de buen linaje, a la propia del hombre justo, a la del magnánimo (*μεγαλόψυχος*) aristotélico que Reyes llama: *orgullosos*, el cual, aunque conserva mucho de la tradición aristocrática es, para Aristóteles, el hombre justo, el hombre que actúa de la manera que se espera frente a la comunidad. En este sentido, Reyes afirma:

“La era democrática no desterrará del todo esta tradición del honor aristocrático, sino más bien la transformará (...) Tal tradición palpita visiblemente en el <orgullosos> de Aristóteles, sólo que su orgullosos ha de

---

<sup>312</sup> Eth. Nic., IV, 1116a, 11-13, (*καθάπερ οὖν εἴρηται, ἡ ἀνδρεία μεσότης ἐστὶ περὶ θαρραλέα καὶ φοβερά, ἐν οἷς εἴρηται, καὶ ὅτι καλὸν αἰρεῖται καὶ ὑπομένει, ἢ ὅτι αἰσχρὸν τὸ μὴ*).

serlo con motivo justo. La *areté* sólo se realiza con la autoestimación (*sic*). De esta suerte anula Aristóteles el conflicto contra su época ya altruista: el sacrificio por el ideal es la más alta prueba del verdadero amor a sí mismo”<sup>313</sup>.

Hay por tanto, una identificación entre el hombre justo y el magnánimo, pues éste también se comporta de acuerdo a la ley, en un sentido amplio. El magnánimo es a la vez el hombre valiente, pero también prudente para actuar, además, es el hombre justo que se siente vinculado con un sentido del deber que es proporcional a su capacidad y a la dignidad de sus acciones. El motivo justo que Reyes menciona en esta interpretación sobre el magnánimo aristotélico tiene como fundamento el comportamiento de excelencia respecto a otros, no sólo perfeccionando su ser, sino que ese perfeccionamiento debía tener una vinculación con los otros hombres y la comunidad política mediante el cumplimiento de la ley, particular y común. Por ello, Reyes señala que la *Paideia*, desarrolladora del carácter, comprendía: “la suma de todas las energías sociales que obran sobre el individuo a lo largo de su vida y establecen esa posibilidad de convivencia que es la *Polis*”<sup>314</sup>. El magnánimo sólo puede darse en una comunidad porque es alguien que se distingue y sobresale entre sus semejantes, pero se destaca no por la impetuosidad de su carácter, sino por la medida de su comportamiento de acuerdo a la ley y entre la comunidad.

El hecho de que la excelencia se desarrollase en el ámbito público tenía que ver en gran medida en que el hombre se esforzaba por sobresalir frente a los demás en el contexto de vida social de la *polis*. Ese esfuerzo se relacionaba con el cumplimiento de la ley, no sólo de la ley escrita, lo cual resultaría algo mínimo, sino también de la ley no escrita, y esto al darse al interior de la comunidad política siempre sucedía frente a otro individuo.

---

<sup>313</sup> Reyes, Alfonso, *Op. Cit.* P., 483.

<sup>314</sup> *Ibíd.*, P., 478.

La antigua sociedad griega era sumamente competitiva, los ciudadanos estaban constantemente expuestos a la mirada del otro, la expectativa sobre cada ciudadano es que sobresaliera y fuera visto por lo demás. Sobre esto, Jean-Pierre Vernant escribió: “En una sociedad competitiva donde para ser reconocido hay que prevalecer sobre los rivales en una competición incesante por la gloria, cada uno se halla expuesto a la mirada del otro, cada uno existe en función de esa mirada”<sup>315</sup>. Por tanto, la *polis* era el lugar donde los hombres competían entre sí porque se consideraban, aunque diferentes en múltiples aspectos, iguales en dignidad. En este sentido Hannah Arendt dice que:

“La propia excelencia, *areté* para los griegos y *viurtus* para los romanos, se ha asignado desde siempre a la esfera pública, donde cabe sobresalir, distinguirse de los demás. Toda actividad desempeñada en público puede alcanzar una excelencia nunca igualada en privado, porque ésta, por definición, requiere la presencia de otros, y dicha presencia exige la formalidad del público, constituido por los pares de uno, y nunca la casual, familiar presencia de los iguales o inferiores a uno”<sup>316</sup>.

El Magnánimo, fiel practicante de esa excelencia que no se quedaba en el ámbito privado, buscaba cumplir con las expectativas que había sobre él y ser reconocido por ello. La búsqueda de la fama (*κλέος*) a través de la excelencia de su comportamiento constituía la propia búsqueda de la inmortalidad. Fundamento esta afirmación siguiendo a Vernant, quien escribió:

“En una civilización del honor donde cada uno, durante su vida, se identifica con lo que los demás ven y dicen de uno, donde se es más cuanto mayor es la gloria

---

<sup>315</sup> Vernant, Jean Pierre, et al., *Op. Cit.*, PP. 28-29.

<sup>316</sup> Arendt, Hannah, *La condición humana*, *Op. Cit.* PP. 58-59.

que a uno le rodea, sólo se continuará existiendo si subsiste una fama imperecedera en lugar de permanecer en el anonimato del olvido”<sup>317</sup>.

El magnánimo pretendía ganar esa fama o gloria inmortal como hombre de valor, no como un imprudente, sino como alguien que tiene confianza en sí mismo, pues se sabe a la altura de los retos que habrá de enfrentar. Los mayores desafíos que podía enfrentar el magnánimo no era la lucha con dioses o con monstruos mitológicos, sino el cumplimiento de la ley aun en contra de sus intereses, sobresaliendo entre los demás en los servicios brindados a la polis. Arístides y Sócrates son prueba de ello. El magnánimo conoce la importancia de preservar la comunidad política mediante el cumplimiento de la ley, incluso si eso no le beneficia.

El magnánimo, por tanto, es aquel que cumple la ley en su relación con los otros y la comunidad. La formación de un hombre justo, con esa clase de magnanimidad, podía durar toda su vida. Y su fama perdurar por siempre.

Así, de un hombre magnánimo se esperaba que se comportara de una manera excelente, no sólo cumpliendo la ley escrita, sino también obligaciones morales propias de la ley común, por ello, Aristóteles afirma que para esta clase de hombre era conveniente:

“(…) no actuar de manera colérica, no hablar mal de alguien, no cometer adulterio, ni dar golpes a nadie, y de la misma manera, (actuar) respecto a las otras excelencias y maldades”<sup>318</sup>.

Aristóteles consideraba que estos atributos prudenciales eran propios del magnánimo, y para no hacer la lista más extensa agrega que le eran propias todas las excelencias y ajenas todas las maldades. El derecho dado o ley escrita

---

<sup>317</sup> Vernant, Jean Pierre, *Op. Cit.*, P., 29.

<sup>318</sup> Eth. Nic., V, 1129b, 22-25, (καὶ τὰ τοῦ σώφρονος, οἷον μὴ μοιχεύειν μηδ' ὑβρίζειν, καὶ τὰ τοῦ πράου, οἷον μὴ τύπτειν μηδὲ κακηγορεῖν, ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ τὰς ἄλλας ἀρετὰς καὶ μοχθηρίας).

establecía un nivel de comportamiento mínimo de lo que era aceptable, pero, en términos generales, estaba lejos de la conducta esperada de los ciudadanos, por lo que se esperaba que estos superaran con su comportamiento el mínimo legal y sobresalieran entre sí, por lo que serían justamente reconocidos por la comunidad política. La proporcionalidad que establecía *κατ' ἀξίαν* para distribución de bienes, derechos y cargas se determinaba en gran medida por las cualidades de las personas o por la excelencia de su comportamiento reiterado.

Por otro lado, *κατ' ἀξίαν*, también, se relaciona con lo bello (*τὸ καλός*)<sup>319</sup>, esto puede apreciarse con claridad cuando el magnánimo es equiparado con un hombre plenamente decente (*καλοκᾶγαθός*)<sup>320</sup>, es decir, un hombre notoriamente justo.

El magnánimo al sobresalir entre los demás en cuanto a la excelencia de su comportamiento era considerado alguien cuya excelencia no se agotaba en su perfección interna, sino que se reflejaba en la belleza de sus actos dentro de la comunidad política. Aristóteles, equiparó el comportamiento justo con algo bello, y por esto asignó al hombre decente, que tiene esta clase de comportamiento, los bienes que son bellos por naturaleza, esta correspondencia entre el hombre decente y los bienes bellos que obtiene se indica por *κατ' ἀξίαν*. De esta manera afirma:

---

<sup>319</sup> El sustantivo *τὸ καλός*, en neutro, no hacía referencia únicamente a lo bello o hermoso, sino también, dependiendo el caso, a la bondad, a la virtud, al honor, la perfección, etc.

<sup>320</sup> El adjetivo *καλοκᾶγαθός* es difícil traducirlo en una palabra, se compone de las palabras *καλός*, que significa *bello, noble, puro, excelso, justo* y *ἀγαθός* que significa *bueno, valeroso, probo*, etc. Estas palabras juntas componen un nuevo adjetivo más poderoso que las palabras que lo componen. Lidell-Scott lo definen como: "*beautiful and good, noble and good, a perfect man, a man as he should be*", cfr. Lidell and Scott, *Op. Cit.*, P., 346. Emilio Lledó al reflexionar sobre esta palabra ha afirmado lo siguiente: "No es extraño que en un momento supremo del ideal griego surgiese la unión de la belleza y la bondad, creando una palabra que unía ambos conceptos: la *καλοκᾶγαθία*, algo así como lo <<*bellibueno*>>: la belleza traslucía desde la bondad. Este concepto desgraciadamente tan desgastado y que, unido a la veracidad, al no engaño, propio o ajeno, podríamos rebajarlo, en nuestros tiempos, a un término más modesto, pero no por ello menos necesario: la decencia". Lledó, Emilio, *Op. Cit.*, PP. 19-20. Werner Jaeger, por su parte, sostiene que en la educación de los griegos, que empezaba en la infancia, la *καλοκᾶγαθία* constituía el conjunto de todas las exigencias, morales, corporales y espirituales en el sentido de una formación espiritual plenamente consciente. Cfr. Jaeger, Werner, *Paideia, Op. Cit.*, P., 263. Esta idea de Jaeger coincide, en gran medida, con la equiparación que hace Aristóteles entre *καλοκᾶγαθία* y la más perfecta excelencia o virtud (*ἔστιν οὖν καλοκᾶγαθία ἀρετὴ τέλειος*), cfr. *Eth. Eud.*, 1249a, 18. Ante la imposibilidad de traducir todo el sentido de una palabra tan bella, se ha optado por seguir a Emilio Lledó asignándole a *καλοκᾶγαθός* el sentido de hombre decente u honrado.

“Pues los bienes buenos por naturaleza son bellos a causa de que son escogidos y realizados, porque para el hombre decente los bienes que son buenos por naturaleza son bellos, pues lo justo es bello, y esto le corresponde de acuerdo a la dignidad de sus actos (*κατ' ἀξίαν*), siendo, por tanto, justo merecedor (*ἄξιος*) de este tipo de bienes. Lo que conviene al hombre honrado es bello, y para él son convenientes este tipo de bienes: la riqueza, el noble linaje y el poder”<sup>321</sup>.

Aristóteles afirma que la magnanimidad se da en las cosas grandes, ya sea en los grandes extensiones o en los grandes actos, como ejemplo señala que lo bello se da en los grandes cuerpos, pues los homúnculos pueden ser graciosos y simétricos pero, no hermosos<sup>322</sup>. Aristóteles consideraba que algunos bienes externos eran instrumentos necesarios para una vida dichosa y su carencia empañaba la felicidad, entre ellos la belleza, pues incluso un hombre de apariencia muy fea (*ὁ τὴν ἰδέαν παναίσχης*) no sería completamente feliz<sup>323</sup>.

Por lo tanto, los mejores bienes eran proporcionados y convenientes para ese hombre decente que se distingue de la mejor manera posible en lo moral y en lo físico. *Κατ' ἀξίαν* justificaba la correspondencia entre el mejor hombre y los mejores bienes, de la misma manera en que los actos justos corresponden al hombre justo, pues éste hace los actos justos porque son buenos por naturaleza, en cambio, el hombre que, no siendo decente ni justo, cree que debe tener

---

<sup>321</sup> Eth. Eud., 1249a, 8-10, (*καλὰ γὰρ ἐστὶν ὅταν, οὗ ἕνεκα πράττουσι καὶ αἰροῦνται, καλὰ ἦ, διότι τῷ καλῷ κάγαθῷ καλὰ ἐστὶ τὰ φύσει ἀγαθὰ. καλὸν γὰρ τὸ δίκαιον· τοῦτο δὲ τὸ κατ' ἀξίαν· ἄξιος δ' οὗτος τοῦτων. καὶ τὸ πρέπον καλόν· πρέπει δὲ ταῦτα τοῦτω, πλοῦτος εὐγένεια δύναμις*).

<sup>322</sup> Eth. Nic., IV, 1223b, 5-10, (*ἐν μεγέθει γὰρ ἢ μεγαλοψυχία, ὥσπερ καὶ τὸ κάλλος ἐν μεγάλῳ σώματι, οἱ μικροὶ δ' ἀστεῖοι καὶ σύμμετροι, καλοὶ δ' οὐ*).

<sup>323</sup> Cfr. Eth. Nic., I, 199b, (*πολλὰ μὲν γὰρ πράττεται, καθάπερ δι' ὀργάνων, διὰ φίλων καὶ πλοῦτου καὶ πολιτικῆς δυνάμεως: ἐνίων δὲ τητῶμενοι ρυπαίνουσι τὸ μακάριον, οἷον εὐγενείας εὐτεκνίας κάλλους: οὐ πάνυ γὰρ εὐδαιμονικὸς ὁ τὴν ἰδέαν παναίσχης ἢ δυσγενῆς ἢ μονώτης καὶ ἄτεκνος, τι δ' ἴσως ἦγον, εἴ τῳ πάγκακοι παῖδες εἶεν ἢ φίλοι, ἢ ἀγαθοὶ ὄντες τεθνάσιν*). Aristóteles compara en este pasaje la desdicha de tener un semblante feísimo con tener un mal linaje, no tener hijos, estar solo en el mundo, tener malos hijos o habiendo tenido hijos buenos que hubieran muerto.

excelencias a causa de los bienes externos puede realizar actos buenos pero, de manera accidental<sup>324</sup>, pues no tiene la verdadera intención de practicar actos buenos y nobles, sino que lo hace para obtener algo a cambio o con cualquier otra intención, por eso puede llegar a realizar actos buenos, pero, en todo caso, de manera accidental. Esta clase de hombres puede calificarse en términos aristotélicos como gente insignificante o de alma pequeña, en una palabra: *μικρόψυχος*.

Entonces, de acuerdo a Aristóteles: “Lo justo es algo bello y esto se da por lo que es adecuado (*τὸ κατ’ ἀξίαν*) a ese valor cualitativo o meritorio”<sup>325</sup>, es decir, no cualquier acto justo es bello sino aquél en que el punto medio es proporcionado o equilibrado entre los actos y su valor. Esa relación proporcionada y armónica (*τὸ κατ’ ἀξίαν*) en las relaciones entre los hombres se encuentra por la facultad racional discursiva del hombre, pues debe actuar de la manera que se espera que actúe: no haciendo daño voluntario a otro al margen de la ley. El hombre justo decide lo conveniente en cada caso por su razón práctica y esos actos tienen relación, siempre con otro, con su semejante, del cual, a su vez, también se espera que razone y actúe de manera justa. El magnánimo aristotélico (*μεγαλόψυχος*) es el hombre decente (*καλοκᾶγαθος*) que actúa de manera honorable respecto a otros y en cumplimiento a las leyes de la ciudad, en el sentido más amplio, lo que implica un comportamiento justo y moralmente intachable. Esto se justifica porque la justicia, como la mejor excelencia de todas, ordenaba cumplir la ley, ambas leyes: particular y común, las cuales estaban bastante relacionadas entre sí. Según el Estagirita:

“Muchas de las leyes norman a partir de la completa excelencia, pues la ley ordena vivir en

---

<sup>324</sup> Cfr. Eth. Eud., 1249a, 15-18, (*ὁ δ’ οἰόμενος τὰς ἀρετὰς ἔχειν δεῖν ἔνεκα τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν, κατὰ τὸ συμβεβηκὸς τὰ καλὰ πράττει*).

<sup>325</sup> Eth. Eud., 249a, 5, (*καλὸν γὰρ τὸ δίκαιον: τοῦτο δὲ τὸ κατ’ ἀξίαν*).

concordancia con cada una de las virtudes y prohíbe vivir conforme a cada uno de los vicios”<sup>326</sup>.

En el pasaje citado anteriormente, Aristóteles se refiere a las leyes en general, sin especificar a la común o a la particular, por lo que, en este caso, debe entenderse a la ley en general. Ahora bien, al Magnánimo se le ordenaba cumplir con todas la excelencias y evitar todos y cada uno de los vicios de acuerdo a la ley. Este mandato no era exagerado en el caso del magnánimo, sino proporcional a sus cualidades y méritos. Así, el magnánimo que cumple con la ley en su sentido más amplio, por su comportamiento justo podía demandar para sí lo que le correspondía en cuanto a la asignación de derechos y cargas en una comunidad, las cuales se determinan de acuerdo a la dignidad de sus actos (*κατ' ἀξίαν*) y esto no era exagerado ni desproporcionado, sino que estaba plenamente justificado.

Por otro lado, en el caso del magnífico (*μεγαλοπρεπής*), al igual que el magnánimo (*μεγαλόψυχος*), su comportamiento tenía que ser adecuado al caso y guardar un equilibrio y una proporción justa, por lo que *κατ' ἀξίαν* se aplicaba a diversas situaciones en las que se ameritaba la realización de un gasto, lo cual no se encontraba regulado por las leyes escritas, sino en las costumbres o convencionalismos sociales (*τὰ ἔθη*)<sup>327</sup> a los que también se les reconocía fuerza vinculante. Baste recordar que el hombre justo y magnánimo tenía como objetivo vital sobresalir mediante la excelencia de sus actos. La buena fama pública era algo que se ganaba con la prudencia de múltiples actos, pues los actos extremos, los excesos y la sobre exaltación eran socialmente censurables. En el caso del magnífico lo apropiado era gastar en la cantidad adecuada a la naturaleza del caso, alejándose del dispendio y de la exigüidad.

El concepto *κατ' ἀξίαν* permitía alcanzar un criterio justo para un gasto apropiado, alejado del derroche y la mezquindad, lo cual se valoraba por la

---

<sup>326</sup> Eth. Nic., V, 1131b, 18-20, (*σχεδὸν γὰρ τὰ πολλὰ τῶν νομίμων τὰ ἀπὸ τῆς ὅλης ἀρετῆς προσταπτόμενά ἐστιν: καθ' ἑκάστην γὰρ ἀρετὴν προσταπτεῖ ζῆν καὶ καθ' ἑκάστην μοχθηρίαν κωλύει ὁ νόμος*).

<sup>327</sup> La palabra *ἔθος* se toma, aquí, en su significado literal de *uso*, *costumbre* o *hábito* para relacionarlo con los convencionalismos sociales que eran comúnmente aceptados en tiempos de Aristóteles y que anteriormente se relacionó con *κατ' ἀξίαν*.

costumbre o convencionalismos sociales. En estos casos, la idea de proporción o correspondencia de *κατ' ἀξίαν* se expresa de manera clara respecto al gasto en el siguiente pasaje:

“Si un hombre siendo acaudalado que va a gastar en la boda de un ser querido, piensa, bajo su propio criterio, que es apropiado hacer los preparativos considerando bebedores moderados, su actitud es de alguien mediocre, (...) por el contrario, quien recibe a los huéspedes de la manera que corresponde o debe hacerse (*κατ' ἀξίαν*), ese hombre es magnánimo; porque lo adecuado está de acuerdo al trato digno (*κατ' ἀξίαν*), pues nada conveniente existe en lo que se aparta de éste principio (*παρὰ τὴν ἀξίαν*)”<sup>328</sup>.

Lo justo, en estos casos, se manifestaba como una conveniencia, como algo digno, lo que corresponde o se espera del comportamiento de alguien. Por otro lado, lo que es contrario a *κατ' ἀξίαν* es lo indigno<sup>329</sup>, que en este caso se

---

<sup>328</sup> Eth. Eud., 1233b, 5, (*εἰ εἰς γάμον δαπανῶν τις τοῦ ἀγαπητοῦ, πλούσιος ὢν, δοκεῖ πρέπειν ἑαυτῷ τοιαύτην κατασκευὴν οἷον ἀγαθοδαιμονιστὰς ἐστιῶντι, οὗτος μὲν μικροπρεπής, ὁ δὲ τοιοῦτους δεχόμενος ἐκείνως μὴ δόξης χάριν μηδὲ δι' ἐξουσίαν ὁμοίος τῷ σαλάκωνι, ὁ δὲ κατ' ἀξίαν καὶ ὡς ὁ λόγος, μεγαλοπρεπής: τὸ γὰρ πρέπειν κατ' ἀξίαν ἐστίν: οὐθὲν γὰρ πρέπει τῶν παρὰ τὴν ἀξίαν*).

<sup>329</sup> La correspondencia en dignidad que se señalaba con *κατ' ἀξίαν* podía, en algunos casos, atender al linaje de las personas, toda vez que corresponde a uno determinar si lo adecuado o proporcionado (*κατ' ἀξίαν*) es una cantidad o una cualidad al caso (*καὶ αὐτῷ, εἴπερ ἐπὶ τοσοῦτον ἢ τοιοῦτον*). Aristóteles comenta, a manera de ejemplo, que muchos no consideraron apropiado que Temístocles hubiera dirigido una procesión a Olimpia, sino que debió dirigirla a Kímoni, debido a su origen humilde. Cfr. Eth. Eud., 1233b, 10 (*οἷον τὴν θεωρίαν οὐκ ᾤετο Θεμιστοκλεῖ πρέπειν, ἦν ἐποίησατο Ὀλυμπίαζε, διὰ τὴν προϋπάρξασαν ταπεινότητα, ἀλλὰ Κίμωνι*). A propósito del linaje de Temístocles, Plutarco refiere que: “A la gloria de Temístocles no puede contribuir su oscuro origen: porque su padre Neocles, no era de los distinguidos de Atenas, siendo de Fréar, uno de aquellos pueblos de la tribu Leóntide: y por la madre era espurio”. Plutarco, *Vidas paralelas I*, 1a, ed., trad. Aurelio Pérez Jiménez, Madrid, Gredos, 1985, P., 245. De tal forma que Temístocles, siendo hijo natural, debía su ciudadanía a la ley de igualdad ciudadana (*ισονομία*) promulgada por Clístenes en el año 508 A.C., que otorgó la ciudadanía a todos los hombres libres de Atenas. La adecuada proporción que se se manifiesta mediante *κατ' ἀξίαν*, en este caso, obedecía al linaje noble y no a los méritos del gran general griego. Esta es otra objeción que justifica porqué *κατ' ἀξίαν* no puede traducirse de manera uniforme como mérito, pues no siempre se refiere a éste.

expresó con (*παρὰ τὴν ἀξίαν*)<sup>330</sup>. Por lo tanto, no se espera que lo conveniente del gasto sea determinado por una gran cantidad, sino por una proporción adecuada, ya que no se le podría pedir a un hombre pobre que gastara en exceso en la boda de un ser querido, pero tampoco se puede esperar menos del rico. Aristóteles insiste en que el gasto realizado debe procurar que se mantenga una proporción entre el resultado obtenido y el tamaño del gasto. Por ejemplo:

“Si alguien gastara una gran cantidad en una bella pelota o en un ornamento como regalo para un niño, su valor en realidad es pequeño y desconsiderado, pues lo propio del magnífico es gastar de manera espléndida, en cuanto a la especie de gasto que realiza y con lo que lo hace, (pues esta cualidad del magnífico no es superable), de tal forma que el resultado sea proporcionado en dignidad (*κατ’ ἀξίαν*) al gasto realizado<sup>331</sup>.

Ciertamente, Aristóteles al comentar el tema de los gastos separa lo que sería un dispendio o gasto innecesario del gasto apropiado a la persona que lo realiza y al objeto al que se destina el gasto; en este sentido, se refiere a la magnificencia (*μεγαλοπρεπεία*), en primer término como una cierta excelencia:

“Una virtud relacionada con las riquezas, pero no a la manera del manirroto<sup>332</sup> que, en todos los casos, dirige sus actos por las riquezas, y únicamente se ocupa en los

---

<sup>330</sup> Nuevamente surge la construcción de *παρὰ* con acusativo que traduzco como apartándose de y no como en contra de, tal como lo hice en el primer capítulo de este trabajo con la propuesta de una nueva definición de justicia de Aristóteles.

<sup>331</sup> Cfr. Eth. Nic., IV, 1123a, (*καὶ διαφέρει τὸ ἐν τῷ ἔργῳ μέγα τοῦ ἐν τῷ δαπανήματι: σφαῖρα μὲν γὰρ ἢ καλλίστη ἢ λήκυθος μεγαλοπρέπειαν χει παιδικοῦ δώρου, ἢ δὲ τούτου τιμὴ μικρὸν καὶ ἀνελεύθερον: διὰ τοῦτό ἐστι τοῦ μεγαλοπρεποῦς, ἐν ᾧ ἂν ποιῆ γένει, μεγαλοπρεπῶς ποιεῖν <<τὸ γὰρ τοιοῦτον οὐκ εὐυπέμβλητο>> καὶ ἔχον κατ’ ἀξίαν τοῦ δαπανήματος).*

<sup>332</sup> La palabra *ἢ ἐλευθεριότης* se traduce aquí como: *manirroto*. Su significado es: *liberal, propio o digno del hombre libre, noble, distinguido, generoso*, en este caso se puede extender a *pródigo o manirroto*, por otro lado, *ἀνελεύθερος* es el hombre tacaño, bajo, grosero, innoble.

gastos, en estas situaciones, la liberalidad se manifiesta superior en cuanto al tamaño del gasto, pues precisamente su nombre implica que se gasta en grandes cantidades en las grandes ocasiones. La grandeza del gasto debe ser adecuada a lo que se gasta, pues no es el mismo gasto el que se necesita para armar un trirreme que el que se requiere para una embajada. Por tanto, el gasto debe ser apropiado a (las posibilidades de) la persona que lo efectúa, a los medios con que se realiza y al objeto al que se destina ese gasto. Por lo tanto, no se le llama magnificente (*μεγαλοπρεπής*) al que gasta, de acuerdo al caso (*κατ' ἀξίαν*), una gran cantidad en cosas insignificantes o de mediana importancia, como aquel que afirma haber dado muchas veces al mendigo”<sup>333</sup>.

En la última parte de este pasaje, *κατ' ἀξίαν* sirve para señalar una proporción inadecuada que no corresponde al magnificente, en cuanto a su condición de hombre de recursos, ni al gasto realizado, ni en lo que se gasta, ni la manera en que se gasta, este desequilibrio no es propio del magnificente, por otro lado, el pródigo puede gastar en gran cantidad, pero no de manera adecuada al caso. En cuanto al gasto, el concepto *κατ' ἀξίαν* constituye la manera en que se busca y encuentra ese punto equidistante entre el exceso y el defecto, entre lo adecuado y lo erróneo.

Cuando Aristóteles habla sobre la administración de los esclavos indica una relación entre *κατ' ἀξίαν* y el gasto realizado: “Precisamente, es necesario hacer el análisis para moderar (el trato) y asignar el alimento, el vestido, el descanso y el

---

<sup>333</sup> Eth. Nic., IV, 1122a, 18-28, (*Δόξαι δ' ἂν ἀκόλουθον εἶναι καὶ περὶ μεγαλοπρεπείας διελεῖν. δοκεῖ γὰρ καὶ αὐτὴ περὶ χρημάτων τις ἀρετὴ εἶναι· οὐχ ὥσπερ δ' ἡ ἐλευθεριότης διατείνει περὶ πάσας τὰς ἐν χρήμασι πράξεις, ἀλλὰ περὶ τὰς δαπανηρὰς μόνον· ἐν τούτοις δ' ὑπερέχει τῆς ἐλευθεριότητος μεγέθει. καθάπερ γὰρ τοῦνομα αὐτὸ ὑποσημαίνει, ἐν μεγέθει πρέπουσα δαπάνη ἐστίν. τὸ δὲ μέγεθος πρὸς τι· οὐ γὰρ τὸ αὐτὸ δαπάνημα τριηράρχῳ καὶ ἀρχιθεωρῷ. τὸ πρέπον δὴ πρὸς αὐτόν, καὶ ἐν ᾧ καὶ περὶ ὅ. ὁ δ' ἐν μικροῖς ἢ ἐν μετρίοις κατ' ἀξίαν δαπανῶν οὐ λέγεται μεγαλοπρεπής, οἷον τὸ “πολλάκι δόσκον ἀλήτη”).*

castigo según el mérito (*κατ' ἀξίαν*) de cada caso particular”<sup>334</sup>. En este supuesto, *κατ' ἀξίαν* se utiliza para señalar el valor o merecimiento de un acto no de la cualidad de la persona.

De esta manera, el concepto *κατ' ἀξίαν* se utilizaba para aspectos relacionados con la costumbre, por lo que se establecía una relación proporcional entre el hombre y sus actos, atendiendo a las tradiciones o a las cualidades de las personas que, en todo caso, debían mostrar un respeto prudencial por las costumbres de la *polis*, pues las prácticas consuetudinarias también eran vinculantes y su incumplimiento no estaba exento de reproches.

La relación entre *κατ' ἀξίαν* y el magnificante adquiere especial importancia en cuanto a la ejecución del gasto público, pues se esperaba del que administraba esta clase de recursos que los utilizara adecuadamente para el buen funcionamiento de los servicios públicos, a tal grado que los administradores podían ser objeto de auditorías y sanciones en caso de que hicieran gastos superfluos, escasos o desproporcionados de acuerdo a la función que desempeñaban. Sobre esto, Aristóteles menciona que:

“Los miembros del consejo elegían por sorteo los siguientes cargos: (...) diez auditores y diez fiscales, ante los cuales, necesariamente, todos los que habiendo ejercido un cargo ejecutivo deben presentar un informe de cuentas (*λόγον ἀπενεγκεῖν*), pues aquellos eran los únicos que podían revisar a los que estaban obligados a rendir cuentas y podían denunciar ante el tribunal la rendición de cuentas”<sup>335</sup>.

---

<sup>334</sup> Pol., 1254b, 7-9, (*διόπερ δεῖ ποιεῖσθαι σκέψιν καὶ διανέμειν τε καὶ ἀνιέναι κατ' ἀξίαν ἕκαστα, καὶ τροφήν καὶ ἐσθῆτα καὶ ἀργίαν καὶ κολάσεις*).

<sup>335</sup> Constitución de los Atenienses, 54,2, (*καὶ λογιστὰς δέκα καὶ συνηγόρους τούτοις δέκα, πρὸς οὓς ἅπαντας ἀνάγκη τοὺς τὰς ἀρχὰς ἄρξαντας λόγον ἀπενεγκεῖν. οὗτοι γὰρ εἰσι μόνοι οἱ τοῖς ὑπευθύνους λογιζόμενοι καὶ τὰς εὐθύνους εἰς τὸ δικαστήριον εἰσάγοντες*). En algunos casos que por su importancia lo justificara, los miembros del Consejo elegían entre ellos a quien revisara las cuentas de un asunto particular: “Los miembros del Consejo elegían entre ellos, por sorteo, a diez auditores que revisaban a las autoridades en cada misión desempeñada”, Constitución de los Atenienses, 48.3, (*κληροῦσι δὲ καὶ λογιστὰς ἐξ αὐτῶν οἱ βουλευταὶ δέκα, τοὺς λογιουμένους ταῖς ἀρχαῖς κατὰ τὴν πρυτανεῖαν ἐκάστην*).

Las cualidades del magnánimo, del justo, del hombre dichoso y del magnificente difícilmente podían separarse, pues todos actúan de acuerdo a la excelencia de sus actos que, teniendo la proporcionalidad necesaria para alejarse del exceso y el defecto, no se agotaban en la esfera privada, sino que trascendían al ámbito público en el cual, esta clase de hombres se proponía sobresalir para el bienestar de la ciudad y de sus habitantes.

## **2.6 *Kat' áxiav* como criterio para la distribución de magistraturas. Un supuesto de aplicación de *kat' áxiav* en la justicia distributiva.**

La justicia distributiva adquiere especial importancia en la asignación de las altas responsabilidades públicas en el seno de una comunidad política, principalmente, en el caso de que se realizara una valoración de los méritos y cualidades de los ciudadanos más aptos para desempeñar el servicio público. En esa ponderación se aplicaba *kat' áxiav* para determinar una distribución adecuada. Esto, desde luego, podía variar dependiendo de las reglas impuestas por el régimen político en turno.

El hombre magnánimo (*μεγαλόψυχος*), en tanto concentraba todas las excelencias del *εὐδαίμων* justo (*δίκαιος*), del dichoso (*εὐδαίμων*) y del magnificente (*μεγαλοπρεπής*), era absolutamente necesario para el buen funcionamiento de la *Polis*, pues era la persona adecuada para asumir las mayores responsabilidades públicas. El bien vivir de los habitantes y, de alguna manera, la vida dichosa de cada integrante de la *polis*, independientemente del régimen político que tuviera, dependía en gran parte de que esta clase de hombres tuvieran tareas adecuadas a sus capacidades y sus méritos. Lo cual se expresaba mediante *kat' áxiav*.

Aristóteles opinaba que el objetivo de la *polis* no era la *εὐδαιμονία*, que como actividad contemplativa debe ser personalísima, sino el bien vivir:

“La ciudad más perfecta es la comunidad (formada)  
a partir de varias aldeas, ahora, como ya hemos dicho,

tiene el nivel más alto de autosuficiencia, habido nacido, por una parte, para vivir, pero se mantiene para el buen vivir”<sup>336</sup>.

Interpreto este pasaje en el sentido de que la finalidad de la *Polis* no sólo era sobrevivir, ni tampoco lograr la *εὐδαιμονία* para sus integrantes, sino para vivir bien (*εὖ ζῆν*)<sup>337</sup>.

Ese objetivo dependía de ciertos equilibrios que podían medirse con facilidad como el número de la población y la extensión de la ciudad<sup>338</sup>, pero, había otros elementos también importantes para que se desarrollara una sana convivencia entre los habitantes, tales eran las decisiones sobre quién estaba facultado para gobernar y para juzgar. Para el estagirita esta clase de funciones debían asignarse a los que estuvieran a la altura de tales responsabilidades y *κατ’ ἀξίαν* era ese criterio objetivo de asignación. En este sentido decía:

---

<sup>336</sup> Pol., 1252b, 28-30, (*ἡ δ’ ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις, ἤδη πάσης ἔχουσα πέρασ τῆς αὐταρκείας ὡς ἔπος εἰπεῖν, γινομένη μὲν τοῦ ζῆν ἔνεκεν, οὔσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν*).

<sup>337</sup> En *Ética Nicomaquea I* se aprecia con claridad que Aristóteles menciona que el fin del hombre, es decir, lo mejor a lo que puede alcanzar es *εὐδαιμονία*, cfr. Eth. Nic. 1095a, 13 y ss., mientras que en *Política I* sostiene que el fin de la polis no es el sobrevivir, sino el vivir bien (*εὖ ζῆν*) Pol., I, 1252b8-11. Resulta claro que por la naturaleza de esta actividad (*εὐδαιμονία*) no puede atribuirse al Estado, sino sólo al individuo. Esta interpretación de que el fin de la ciudad es la *εὐδαιμονία*, sólo puede entenderse si se limita el concepto *εὐδαιμονία* a felicidad, de tal forma que se hace coincidir el fin del hombre con el de la ciudad, por ejemplo, Knoll lo señala en los siguientes términos: “*The supreme goal of the polis is the good and happy life. Aristotle states this conviction in the first paragraphs of the Nicomachean Ethics, in which he points out that happiness (εὐδαιμονία) is the highest end and supreme good which man can achieve through his actions*”, Knoll, Manuel, (2016). *The Meaning of distributive justice for Aristotle’s theory of constitutions*, Π Η Γ Η / F O N S I, Istanbul Sehir University, P., 79. Sin embargo, hay una gran diferencia como actividades entre *εὐδαιμονία* y *εὖ ζῆν*. Aristóteles afirma que muchos consideran que obrar bien y vivir bien *εὖ ζῆν* es lo mismo que *εὐδαιμονία* pero difieren en determinar en qué consiste ésta (Eth. Nic. 1095a, 15-21), por lo que no se da tal identificación. Además, para Aristóteles *εὐδαιμονία* es: “una actividad del alma de acuerdo con la excelencia más perfecta”, Eth. Nic., 1102a,4, (*ἐπεὶ δ’ ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ’ ἀρετὴν τελείαν*) y la excelencia más perfecta es la actividad propia de la inteligencia, es decir, la actividad contemplativa, (cfr. Eth. Nic., 1077a, 15-18). Claramente ese tipo de actividades no le pueden corresponder al Estado. Rebasa los fines de este trabajo hablar de las malas consecuencias que suceden cada vez que los Estados quieren hacer felices a sus gobernados. Basta con señalar que Aristóteles no propuso eso, la *εὐδαιμονία* sólo puede corresponder al individuo como la actividad más perfecta que puede realizar, la cual es imposible que un ente público pueda hacer.

<sup>338</sup> En Pol., VI, 1326 y ss. Aristóteles razona sobre la necesidad de que una ciudad no sea demasiado grande en extensión, ni demasiado pequeña, de igual forma en cuanto al número de sus habitantes.

“Los trabajos que existen en las ciudades, por una parte, son propios de los gobernantes y, por otra parte, de los gobernados. Siendo propio del gobernante las funciones ejecutivas y jurisdiccionales es necesario que los ciudadanos se conozcan entre ellos y sus respectivas cualidades para juzgar acerca de las cosas justas y para la distribución de magistraturas de acuerdo a la dignidad de los méritos (*κατ' ἀξίαν*) de las personas; de modo que donde esto no llega a pasar (debido al exceso de población o territorio), entonces, tanto los juicios como la distribución de magistraturas necesariamente sucederán de manera defectuosa”<sup>339</sup>.

En este caso, *κατ' ἀξίαν* expresaba la idoneidad entre las cualidades de una persona y la dimensión de la tarea que debía efectuar, por ello, *κατ' ἀξίαν* no debe verse exclusivamente como el mérito, pues se limitaría en exceso lo que Aristóteles refería con este concepto, en este sentido, *κατ' ἀξίαν* expresaba esa adecuada proporcionalidad entre las cualidades de un hombre y la dificultad de la tarea a realizar. En estos casos, por la naturaleza de las funciones que se debían cumplir y por lo que dependía de la buena realización de éstas, era adecuado y proporcional que dichas tareas se asignaran a hombres que sobresalían entre muchos, esto es, a los magnánimos que, por su excelencia, eran adecuados para los grandes honores y para las tareas más complejas, entre las que se encontraban principalmente las públicas. Sobre esto, el Estagirita dijo:

“Si el bien es el mismo para uno cualquiera y para la ciudad, entonces, es evidente que conseguir el bien y la salvación de la ciudad es lo mejor y más perfecto, dado

---

<sup>339</sup> Cfr. Pol., VII, 1326b, 15-19, (*εἰσὶ γὰρ αἱ πράξεις τῆς πόλεως τῶν μὲν ἀρχόντων τῶν δ' ἀρχομένων, ἄρχοντος δ' ἐπίταξις καὶ κρίσις ἔργον: πρὸς δὲ τὸ κρίνειν περὶ τῶν δικαίων καὶ πρὸς τὸ τὰς ἀρχὰς διανέμειν κατ' ἀξίαν ἀναγκαῖον γνωρίζειν ἀλλήλους, ποῖοί τινές εἰσι, τοὺς πολίτας, ὡς ὅπου τοῦτο μὴ συμβαίνει γίνεσθαι, φαύλως ἀνάγκη γίνεσθαι τὰ περὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς κρίσεις*).

que es bueno hacer el bien para un solo individuo, pero es mejor y más divino hacerlo para un pueblo y una ciudad”<sup>340</sup>.

Eduardo Charpenel al comentar el pasaje de Aristóteles anteriormente citado, identifica incluso materialmente ambos bienes. Las siguientes palabras forman parte de la exposición del doctor Charpenel:

“Asimismo, el pasaje es revelador en otro sentido, ya que muestra que Aristóteles es perfectamente capaz de distinguir conceptualmente entre uno y otro bien, aunque materialmente sean el mismo. Esta distinción, le permite en mi opinión elaborar un amplio subprograma de investigación de la así llamada ciencia política (*epistémé politiké*) donde, si bien el eje focal y temático es el individuo, nunca se pierde de vista el hecho de que el bien de éste no es distinto, en lo esencial, del bien de la comunidad”<sup>341</sup>.

Por lo tanto, es claro que quien podía brindar los mejores servicios al Estado era la persona que reunía las mejores excelencias, es decir, el magnánimo. En este sentido, hay una relación de bienes, en cuanto a que a ese hombre adecuadamente se le asigna un bien consistente en una alta responsabilidad pública y, por otro lado, el bien que realizará para la sociedad en la que vive. Ahora bien, el bien superior es el que se relaciona con la ciudad, esto tiene sentido porque Aristóteles señala que la mejor excelencia, considerada

---

<sup>340</sup> Eth. Nic., I, 1094b, 6-9, (εἰ γὰρ καὶ ταῦτόν ἐστιν ἐνὶ καὶ πόλει, μείζον γε καὶ τελειότερον τὸ τῆς πόλεως φαίνεται καὶ λαβεῖν καὶ σώζειν: ἀγαπητὸν μὲν γὰρ καὶ ἐνὶ μόνῳ, κάλλιον δὲ καὶ θειότερον ἔθνει καὶ πόλεσιν).

<sup>341</sup> Elorduy, E. C. (2016). *Recepción y apropiación de la filosofía práctica aristotélica en la Filosofía del derecho de Hegel. Tópicos*, (52), 173–212. PP. 185-186.

desde luego como un bien, es la que se hace para con otro<sup>342</sup>, no sólo consigno mismo, pues cualquiera es capaz de procurar el bien para sí mismo, pero no cualquiera lo hace para los demás. Por lo tanto, el bien de la ciudad incluye al bien del individuo que lo procura porque forma parte de ésta. De ahí la identificación material entre ambos bienes que manciona el doctor Eduardo Charpenel.

Esta idea hace vincular el bien del individuo con el de la comunidad, de tal forma que habría una relación de dependencia, pues un individuo no puede hacer el bien sin que ese bien se refleje, de alguna manera, en el bien común. Insisto que esta postura se refuerza con la tesis aristotélica de que la justicia siempre es frente a otro, a diferencia de otras excelencias que pueden perfeccionar sólo al agente.

Esta identificación entre un bien asignado y el bien común que se lograba a partir de ella sucedía, de manera relevante, en la labor jurisdiccional, pues era una de esas tareas públicas que conllevaba una gran responsabilidad y constituía un alto honor para quien era elegido para ella. En la Atenas cuyo régimen político Aristóteles describe en Constitución de los Atenienses, la cualidad de juzgador, es decir, ser un *δικαστής*, en un caso particular se adquiría por un complicado proceso de selección en el que participaban los arcontes de nueve *demos*. Según Aristóteles, podían ser jueces: “los que superaran 30 años, que no tuvieran deudas oficiales y no hubieren perdido sus derechos políticos”<sup>343</sup>. Se entiende la importancia que daban los atenienses a la labor jurisdiccional por los requisitos para ser juez, por el complicado sistema de selección de los jueces para cada caso con el fin de evitar posibles conflictos de interés y porque se podía llevar a juicio y, en su caso, castigar con penas y multas a quien ejerciera la labor de juez sin estarle permitido<sup>344</sup>.

Ahora bien, Aristóteles reconocía que la asignación de altos cargos ejecutivos y magistraturas podía variar de acuerdo a los regímenes políticos

---

<sup>342</sup> Aristóteles afirma claramente que la mejor de las excelencias es la justicia porque se hace frente a otro. Esta referencia se encuentra: Eth. Nic., 1130a, 5-1º, y ss.

<sup>343</sup> Constitución de los Atenienses, 63,3, (*δικάζειν δ' ἔξεστιν τοῖς ὑπὲρ λη' ἔτη γεγονόσιν, ὅσοι αὐτῶν μὴ ὀφείλουσιν τῷ δημοσίῳ ἢ ἄτιμοί εἶσιν*).

<sup>344</sup> Para una mayor comprensión sobre este tema, puede consultarse la detallada descripción que, sobre la selección de los jueces, su proceso de selección y trámite del juicio, hace Aristóteles en *Constitución de los Atenienses*, Fr. 63-67.

dominantes. *Κατ' ἀξίαν* implica una valoración cualitativa sobre la excelencia de los actos de las personas, por esto, algunos hombres sobresalen entre los comunes. Por ello, *κατ' ἀξίαν* sería un concepto más propio de regímenes aristocráticos, en los cuales los altos cargos ejecutivos y magistraturas se asignarían a los más aptos. En un régimen real la asignación de cargos y magistraturas no se haría en atención a la dignidad de los méritos (*κατ' ἀξίαν*) de las personas, sino por su linaje o el favor del monarca. Por otro lado, los regímenes democráticos que privilegian la igualdad de los ciudadanos, los cargos y magistraturas serían sorteadas pues no pueden valorarse las diferencias en una sociedad absolutamente igualitaria, todos serían, en un principio, igualmente aptos.

En los regímenes que se denominaban orgullosamente aristocráticos<sup>345</sup> se asignaban estos puestos públicos a los mejores ciudadanos, los que se distinguían de acuerdo a su buen linaje, a la excelencia (*κατ' ἀρετήν*) que les era propia y a la dignidad cualitativa de sus actos (*κατ' ἀξίαν*), pues, para Aristóteles los obreros y los sirvientes no practican la vida virtuosa<sup>346</sup>. Es decir, la vida virtuosa o vida excelente era la vida pública en la que los ciudadanos, es decir, sólo los iguales en dignidad podían dialogar<sup>347</sup>, es decir, vincularse racionalmente mediante el

---

<sup>345</sup> Aristóteles consideraba que: “La mejor ciudad no hace ciudadanos a los obreros, y si los hace, se debe admitir que la excelencia, de la cual hemos hablado, no es propia de todos los ciudadanos, ni siquiera del hombre libre, sino de los que están libres de realizar trabajos por necesidad”. Cfr. Pol., III, 1278a, 8-13, (*ἡ δὲ βελτίστη πόλις οὐ ποιήσει βάνουσον πολίτην. εἰ δὲ καὶ οὗτος πολίτης, ἀλλὰ πολίτου ἀρετήν ἦν εἴπομεν λεκτέον οὐ παντός, οὐδ' ἐλευθέρου μόνον, ἀλλ' ὅσοι τῶν ἔργων εἰσὶν ἀφειμένοι τῶν ἀναγκαίων*).

<sup>346</sup> Pol., III, 1278a, 20-25, (*εἴ τίς ἐστὶν ἦν καλοῦσιν ἀριστοκρατικὴν καὶ ἐν ἧ κατ' ἀρετήν αἱ τιμαὶ δίδονται καὶ κατ' ἀξίαν: οὐ γὰρ οἶόν τ' ἐπιτηδεῦσαι τὰ τῆς ἀρετῆς ζῶντα βίον βάνουσον ἢ θητικόν*). En la misma obra, un poco más adelante, Aristóteles vuelve sobre esta idea: “Cualquiera afirmaría que las magistraturas deben distribuirse de acuerdo a la superioridad de toda buena cualidad, si los hombres no difirieran en todo el resto de las cualidades (de esas buenas cualidades), permanecerían siendo iguales, pero, puesto que, los hombres son diferentes, existen diferencias en cuanto a los derechos que poseen y a lo que reclaman correspondiéndoles en dignidad por sus cualidades meritorias (*κατ' ἀξίαν*)”, cfr. Pol., III, 1282b, 24-28, (*ἴσως γὰρ ἂν φαίη τις κατὰ παντός ὑπεροχὴν ἀγαθοῦ δεῖν ἀνίσως νεμεῆσθαι τὰς ἀρχάς, εἰ πάντα τὰ λοιπὰ μηδὲν διαφέρουσιν ἀλλ' ὅμοιοι τυγχάνουσιν ὄντες: τοῖς γὰρ διαφέρουσιν ἕτερον εἶναι τὸ δίκαιον καὶ τὸ κατ' ἀξίαν*).

<sup>347</sup> Gadamer sostiene que el diálogo es un proceso por el que se busca llegar a un acuerdo separando la opinión de la persona, es decir, el diálogo presupone un reconocimiento al otro en igualdad, pues cada uno debe ponerse en el lugar del otro para tratar de entenderlo, cuando esa igualdad no se da, tampoco se da el diálogo. “La conversación es un proceso por el que se busca llegar a un acuerdo. Forma parte de toda verdadera conversación el atender realmente al otro, dejar valer sus puntos de vista y ponerse en su lugar, no en el sentido de que se le quiera entender

discurso, en una palabra: el *λόγος*. Por el contrario, los que limitaban su actuación a la esfera privada, estaban privados de la vida excelente, como los esclavos y no se les reconocía ninguna dignidad humana, eran *αλόγος*. Hannah Arendt separa con claridad las esferas de lo público y lo privado en la antigua Grecia:

“En el sentimiento antiguo, el rasgo privativo de lo privado, indicado en el propio mundo, era muy importante, literalmente significaba el estado de estar desprovisto de algo, incluso de las más elevadas y humanas capacidades. Un hombre que sólo viviera su vida privada, a quien, al igual que el esclavo, no se le permitiera entrar en la esfera pública, o que, a semejanza del bárbaro, no hubiera elegido establecer tal esfera, no era plenamente humano”<sup>348</sup>.

De esta forma, quien no participaba en el diálogo público no era considerado humano y por lo tanto, tampoco digno de honores o encargos públicos de relevancia. Esto estaba sólo reservado para los ciudadanos, y entre estos, en particular para los ciudadanos sobresalientes. Por ello, en el régimen político aristocrático el concepto *κατ' ἀξίαν* estaba muy relacionado con el de excelencia (*ἀρετήν*) para determinar a la persona idónea para ocupar los altos cargos públicos. Por lo tanto, quien estaba facultado para gobernar debería tener un carácter virtuoso y haber realizado actos que justificaran su elección entre

---

como la individualidad que es, pero sí en el de que se intenta entender lo que dice. Lo que se trata es de recoger su derecho objetivo de su opinión a través del cual podremos ambos llegar a ponernos de acuerdo en la cosa. Por lo tanto, no referimos su opinión a su persona, sino al propio opinar y entender. Cuando tenemos al otro presente como verdadera individualidad, como ocurre en la conversación terapéutica o en el interrogatorio de un acusado, no puede hablarse realmente de posible acuerdo”. Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, 16a. ed., trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2017, P., 463. En griego, la palabra *διάλογος* estaba formada por la preposición *διά* que con acusativo significa a través de o por medio de, en este caso, el *λογος*. El diálogo no podía darse con quien se consideraba desprovisto del *λογος*.

<sup>348</sup> Arendt, Hannah, *La condición humana*, Op. Cit. P., 49.

muchos, dichos actos justificarían la proporcionalidad de sus méritos (*κατ' ἀξίαν*) respecto al trabajo asignado.

Por otro lado, respecto a los regímenes democráticos, Aristóteles consideraba que el principio fundamental en las democracias es la libertad, y ésta presupone una igualdad de derechos asignables a cada ciudadano en la misma cantidad, sin considerar tanto el linaje o el mérito de los actos realizados por algunos. Así, afirmaba:

“La libertad es el principio fundamental de la organización política (en el régimen democrático), ahora bien, una característica de la libertad es alternarse para gobernar y ser gobernado, pues lo democráticamente justo es que la igualdad de derechos sea conforme al número y no conforme a las cualidades distintivas de las personas (*κατ' ἀξίαν*). Partiendo del hecho de que esto es lo justo, es necesario que el pueblo sea soberano, también lo es que debe aceptarse como algo definitivo y justo la decisión de la mayoría”<sup>349</sup>.

Esto se entiende en el sentido de que nadie debe ser, en principio, excluido de gobernar pues, igualmente, todos son gobernados, por tanto, en el régimen democrático todos los hombres tienen oportunidad de participar de la libertad, que políticamente se expresa como la posibilidad de gobernar y, a la vez, ser gobernado, pues esto es a lo que tienden todas las democracias. *Κατ' ἀξίαν* como criterio para encontrar lo justo en cada caso presupone una valoración de elementos aplicables al caso concreto, lo cual es contrario a tomar la igualdad como criterio único y determinante para asignar derechos u obligaciones entre las personas. Por ello, en principio, *κατ' ἀξίαν* tendría una escasa aplicación en una

---

<sup>349</sup> Pol., VI, 1317a,40-1317b,5, (*ὑπόθεσις μὲν οὖν τῆς δημοκρατικῆς πολιτείας ἐλευθερία (τοῦτο γὰρ λέγειν εἰώθασιν, ὡς ἐν μόνῃ τῇ πολιτεία ταύτῃ μετέχοντας ἐλευθερίας: τούτου γὰρ στοχάζεσθαι φασὶ πᾶσαν δημοκρατίαν: ἐλευθερίας δὲ ἐν μὲν τὸ ἐν μέρει ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν. καὶ γὰρ τὸ δίκαιον τὸ δημοτικὸν τὸ ἴσον ἔχειν ἐστὶ κατὰ ἀριθμὸν ἀλλὰ μὴ κατ' ἀξίαν τούτου δ' ὄντος τοῦ δικαίου τὸ πλῆθος ἀναγκαῖον εἶναι κύριον, καὶ ὃ τι ἂν δόξῃ τοῖς πλείοσι, τοῦτ' εἶναι τέλος καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ δίκαιον).*

sociedad que basara la toma de decisiones en algún tipo de igualdad, porque *κατ' ἀξίαν* permite valorar lo desigual que se presenta en las cualidades especiales de algunas personas que los hacen más aptos que otros para la distribución de bienes o derechos. No estoy de acuerdo con la postura de Manuel Knoll quien, al comentar el pasaje antes citado de Aristóteles, afirma que éste usaba *κατ' ἀξίαν* en un sentido en *Ética* y otro en *Política*<sup>350</sup>, Considero que Aristóteles se refiere a un caso en específico, el del régimen democrático en el cual la posibilidad de gobernar y ser gobernado corresponde igualmente a todo ciudadano, con la excepción de algunos puestos públicos que requieren un conocimiento específico.

Bajo este principio, en este clase de régimen existe una igualdad de derecho a gobernar y a ser gobernado en función del número de ciudadanos, por lo que nadie podría reclamar un derecho preferente basado en la excelencia de sus actos o en la nobleza de su linaje, por ello, la asignación de posiciones de mando o magistraturas se realizaría considerando por igual a todos, asumiendo que todos y cada uno de los habitantes tienen las mismas cualidades para hacer el trabajo, por lo que incluso se podían asignar las magistraturas por sorteo, exceptuando a las que requirieran experiencia o conocimientos técnicos<sup>351</sup>. Entonces, los puestos públicos para cuya buena ejecución se requiriera experiencia o conocimientos especializados tenían que ser asignados a los más

---

<sup>350</sup> Invoco en esta cita la parte en que Knoll afirma que difiere el sentido que Aristóteles da a *κατ' ἀξίαν* en *Ética* y en *Política*. Con base en las razones dadas en el cuerpo de este trabajo, insisto en que no encuentro la inconsistencia que Knoll afirma de la siguiente manera: “*It is worth noticing that the account of the democratic conception of distributive justice, which Aristotle gives in the Nicomachean Ethics, differs in an important aspect from the one he gives in the Politics. In the Ethics he equates democratic justice with a The Meaning of Distributive Justice for Aristotle’s Theory of Constitutions distribution according to worth (κατ’ ἀξίαν), which the democrats measure with the standard “freedom”. In the Politics he identifies democratic justice with equality according to number, which he opposes to equality according to worth (κατὰ ἀριθμὸν ἀλλὰ μὴ κατ’ ἀξίαν)* (Pol. VI 2, 1317 b 4, cf. 1318 a 3–10). *While in the Nicomachean Ethics Aristotle seems to use “worth (ἀξία)”*. Knoll, Manuel, *Op. Cit.*, PP. 57-97.

<sup>351</sup> Aristóteles menciona como dos características fundamentales de todo régimen democrático: que la decisión de la mayoría sea soberana y que los ciudadanos puedan gobernar alternándose en el mando, Pol. 1317b 10-17. En el caso de la elección de los gobernantes, se debía gobernar de manera completamente alternada a cada integrante de la comunidad por cada uno de ellos. Los cargos públicos eran sorteados, todos o cuantos no necesitaran experiencia o conocimiento técnico. (τούτων δ’ ὑποκειμένων καὶ τοιαύτης οὔσης τῆς ἀρχῆς τὰ τοιαῦτα δημοτικά: τὸ αἰρεῖσθαι τὰς ἀρχὰς πάντας ἐκ πάντων, τὸ ἄρχειν πάντας μὲν ἐκάστου ἕκαστον δ’ ἐν μέρει πάντων, τὸ κληρωτὰς εἶναι τὰς ἀρχὰς ἢ πάσας ἢ ὅσαι μὴ ἐμπειρίας δέονται καὶ τέχνης).

capaces o experimentados, es decir, a los que sobresalían en algo que era considerado valioso, esa ponderación de cualidades respecto a un bien a asignar se hacía por *κατ' ἀξίαν*.

El criterio uniforme de asignación de cargos públicos en esta clase de regímenes democráticos no era diferente respecto a la función judicial, aunque en los asuntos importantes se limitaba la labor del juez, ya que la asamblea conservaba la decisión definitiva, la cual representaba la infalible y soberana voluntad de las mayorías. Aristóteles comenta que en esta clase de regímenes:

“La función judicial la deben realizar todos los ciudadanos, a partir de la selección de todos, sobre todas las materias, las más importantes y las de mayor trascendencia, como por ejemplo: lo relacionado con la auditoria de cuentas públicas, cuestiones constitucionales, los contratos privados, pero, la asamblea será soberana (para decidir) sobre todas las cosas, pues ningún magistrado lo será sobre ningún asunto importante, o bien, lo será sobre muy pocos, o sobre los más importantes lo será la voluntad soberana (de la asamblea)”<sup>352</sup>.

Sin embargo, la regla de la igualdad generalizada y el sorteo de los cargos públicos podía ser más flexible en algunos regímenes democráticos. Aristóteles clasificaba cuatro tipos de democracias, atendiendo al tipo de población dominante en la comunidad: la primera y mejor democracia era la compuesta por agricultores, luego la de los pastores, seguida por la de artesanos y comerciantes, y, finalmente, la de los jornaleros<sup>353</sup>. Respecto a la primera, Aristóteles comenta que

---

<sup>352</sup> Pol. 1317b, 26-31, (*τὸ δικάζειν πάντας καὶ ἐκ πάντων, καὶ περὶ πάντων, ἢ περὶ τῶν πλείστων καὶ τῶν μεγίστων καὶ τῶν κυριωτάτων, οἷον περὶ εὐθυνῶν καὶ πολιτείας καὶ τῶν ἰδίων συναλλαγμάτων, τὸ τὴν ἐκκλησίαν κυρίαν εἶναι πάντων ἢ τῶν μεγίστων, ἀρχὴν δὲ μηδεμίαν μηθενὸς ἢ ὅτι ὀλιγίστων, ἢ τῶν μεγίστων βουλήν κυρίαν*).

<sup>353</sup> Pol. 1318b, 7-1319a, 38. (*διὸ δὴ καὶ συμφέρον ἐστὶ τῇ πρότερον ῥηθείῃ δημοκρατία καὶ ὑπάρχειν εἴωθεν, αἰρεῖσθαι μὲν τὰς ἀρχὰς καὶ εὐθύνειν καὶ δικάζειν πάντας, ἄρχειν δὲ τὰς μεγίστας*

no tenían por conveniencia una formula numérica general para asignar los cargos ejecutivos y las magistraturas, pues éstas se asignaban por sorteo, pero los puestos públicos más importantes se reservaban para los aptos (*τοὺς δυναμένους*)<sup>354</sup>.

En efecto, Aristóteles consideraba que había pueblos que, por naturaleza, tendían más a un gobierno real, aristocrático<sup>355</sup> o democrático. Sobre este último régimen, el Estagirita sostiene que se compone por población insumisa que respeta la ley, por lo que las tareas ejecutivas y magistraturas debían asignarse, de acuerdo a *κατ' ἀξίαν*, a los más aptos por sus méritos:

“(…) pues en éstos (regímenes democráticos) surge en su interior, por naturaleza, una clase insumisa, capaz de gobernar y ser gobernada con respeto a la ley, por la cual se distribuyen los cargos públicos a los mejor preparados<sup>356</sup> de acuerdo a la dignidad de sus actos (*κατ' ἀξίαν*)”<sup>357</sup>.

*Κατ' ἀξίαν* tiene mucho que ver con la excelencia por la cual los hombres se distinguen de otros, haciéndose por tanto dignos merecedores de los mejores honores y de los trabajos más difíciles. En un régimen político que privilegie la igualdad numérica por encima de las cualidades distintivas de las personas como criterio para la asignación de cargas y derechos es muy difícil que *κατ' ἀξίαν* tenga

---

*αίρετοὺς καὶ ἀπὸ τιμημάτων, τὰς μείζους ἀπὸ μειζόνων, ἢ καὶ ἀπὸ τιμημάτων μὲν μηδεμίαν, ἀλλὰ τοὺς δυναμένους).*

<sup>354</sup> Pol., 1318b, 28-33.

<sup>355</sup> “El pueblo adecuado para el gobierno real, es el que por naturaleza puede producir un linaje virtuoso para la hegemonía política”. Pol., 1287b, 8-9, (*βασιλευτὸν μὲν οὖν τὸ τοιοῦτόν ἐστι πλῆθος ὃ πέφυκε φέρειν γένος ὑπερέχον κατ' ἀρετὴν πρὸς ἡγεμονίαν πολιτικὴν*). Por otro lado, “La población adecuada para el gobierno aristocrático es aquella que puede ser gobernada por un gobierno de hombres libres que tengan hegemonía política de acuerdo a la excelencia para el ejercicio del mando político”. Pol., 1287b, 10-11, (*ἀριστοκρατικὸν δὲ ὃ πέφυκε φέρειν πλῆθος ἄρχεσθαι δυνάμενον τὴν τῶν ἐλευθέρων ἀρχὴν ὑπὸ τῶν κατ' ἀρετὴν ἡγεμονικῶν πρὸς πολιτικὴν ἀρχήν*).

<sup>356</sup> Literalmente los bienhechores (*τοῖς εὐπόροις*). Prefiero, en este caso, traducir esta palabra como los mejor preparados, pues son los que pueden hacer mejor el trabajo y producir el bien.

<sup>357</sup> Pol., III, 1288a, 13-16, (*πολιτικὸν δὲ ἐν ᾧ πέφυκεν ἐγγίνεσθαι πλῆθος πολεμικὸν δυνάμενον ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν κατὰ νόμον τὸν κατ' ἀξίαν διανεμόντα τοῖς εὐπόροις τὰς ἀρχάς*).

gran importancia en ese proceso de asignación, pues *κατ' ἀξίαν* se relaciona más con la proporción geométrica que con el número. Sin embargo, como el propio Estagirita reconoce, los regímenes democráticos podían ser más flexibles en cuanto a la asignación de cargos ejecutivos y magistraturas. Es precisamente en ese tipo de democracias donde *κατ' ἀξίαν* adquiere valor como un medio de la razón práctica para encontrar lo justo y adecuado en la asignación de cargas y privilegios.

Cabe señalar que la relación entre *κατ' ἀξίαν* y el régimen democrático era anterior a Aristóteles, en un pasaje memorable de La oración fúnebre de Pericles se defiende la distribución de honores y cargos públicos con base en la dignidad representada por *κατ' ἀξίαν*:

“Tenemos un régimen político que no envidia a las leyes de los pueblos vecinos, y somos un modelo a seguir para cualquiera más que ser imitadores de otros, a causa de que no se gobierna en favor de unos pocos, sino de la mayoría, el nombre que se le da es democracia, en ésta, la igualdad alcanza a todos respecto de los diversos asuntos privados conforme a las leyes (*κατὰ μὲν τοὺς νόμους*), pero, con base a la mejor capacidad (*κατὰ δὲ τὴν ἀξίωσιν*)<sup>358</sup>, de acuerdo con el prestigio profesional de cada uno, no preferimos que la elección de los cargos públicos radique en el origen social privilegiado antes que en la excelencia, ni tampoco, a causa de la pobreza, se ha impedido a quien teniendo la capacidad, que por su origen oscuro de

---

<sup>358</sup> Si bien, en esta parte escribe *κατὰ* con el sustantivo *τὴν ἀξίωσιν*, y no *ἀξίαν*, en realidad se trata de palabras muy relacionadas que comparten la misma raíz derivada del verbo *ἀξιώω*, de esta manera, *ἀξίωσις* significa dignidad, honor, aprecio, consideración, deseo, voluntad, entre otros. Todos estos sentidos son muy cercanos a *ἀξία*. Su vinculación no necesita mayor explicación.

acuerdo a su condición social, pueda hacer un bien a la ciudad”<sup>359</sup>.

En este extracto del discurso de Pericles *κατὰ δὲ τὴν ἀξίωσιν* es el criterio determinante para la designación adecuada de los cargos públicos, por lo que se deja de lado el criterio de igualdad ante la ley, que aplica para los asuntos particulares; por otro lado, la condición social, el buen linaje y la pobreza son menos considerados que la excelencia de acuerdo a la mejor capacidad o méritos profesionales de la persona que resulta idónea para el cargo, por lo cual debe tomarse en cuenta la buena reputación de cada uno. De esta forma, en los asuntos privados la igualdad ante la ley debe ser el criterio determinante, pues un trato diferenciado no estaría justificado, pero, tratándose de los asuntos del Estado, en particular quién debe asumir ciertas responsabilidades, la igualdad de los ciudadanos no puede ser el mejor criterio, sino una adecuada valoración de las cualidades de cada aspirante. En los asuntos privados, lo justo sería una igualdad numérica, en los asuntos públicos, lo justo es una proporción adecuada entre las funciones a desempeñar y las cualidades de la persona que tiene que ejecutar esas funciones, lo cual implica una valoración de acuerdo a *κατ’ ἀξίαν* en cada caso particular. Entonces, respecto a los asuntos públicos, Aristóteles desarrolló y dio forma a un criterio que, al menos desde los tiempos de Pericles, era políticamente aceptado.

Por ello, el criterio de distribución de altos cargos ejecutivos y magistraturas que se valoraba por *κατ’ ἀξίαν* podía tener una mayor o menor importancia dependiendo del régimen político imperante en ese momento, la democracia defendida por Pericles, como hemos visto, hacía una defensa clara de este criterio, pero, en ningún régimen estaría completamente descartado, ni siquiera en el régimen real o aristocrático.

---

<sup>359</sup>Tucidídes, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, II, 37, (ἡρώμεθα γὰρ πολιτεία οὐ ζηλοῦση τοῦς τῶν πέλας νόμους, παράδειγμα δὲ μᾶλλον αὐτοὶ ὄντες τισὶν ἢ μιμούμενοι ἑτέρους. καὶ ὄνομα μὲν διὰ τὸ μὴ εἰς ὀλίγους ἀλλ’ εἰς πλείονας οἰκεῖν δημοκρατία κέκληται: μέτεσι δὲ κατὰ μὲν τοῦς νόμους πρὸς τὰ ἴδια διάφορα πᾶσι τὸ ἴσον, κατὰ δὲ τὴν ἀξίωσιν, ὡς ἕκαστος ἐν τῷ εὐδοκίμῳ, οὐκ ἀπὸ μέρους τὸ πλέον εἰς τὰ κοινὰ ἢ ἀπ’ ἀρετῆς προτιμᾶται, οὐδ’ αὖ κατὰ πενίαν, ἔχων γέ τι ἀγαθὸν δρᾶσαι τὴν πόλιν, ἀξιώματος ἀφανεία κεκώλυται).

Ahora bien, además de la aplicación de *κατ' ἀξίαν* como criterio determinante para la asignación de las magistraturas más importantes, este concepto tenía una importancia fundamental para la valoración de los actos del hombre en cuanto a la excelencia, pues, el propio Aristóteles reconocía que existen comportamientos que, por naturaleza, son más virtuosos que otros y merecen ser ponderados. La no valoración de los actos del hombre podría conducirnos a un relativismo donde no hubiera una distinción entre las conductas viles y las excelentes o que la asignación de cargos y magistraturas se diera igualmente a los necios que a los aptos.

El criterio *κατ' ἀξίαν* no se vincula con la labor meramente especulativa, cuyo fin es la *εὐδαιμονία*, sino con el bien vivir (*εὖ ζῆν*) del hombre dichoso (*εὐδαίμων*) que, siendo magnánimo (*μεγαλόψυχος*), se distingue del resto de los hombres y reclama para sí las tareas más difíciles y los mayores honores porque le corresponden precisamente por *κατ' ἀξίαν*, lo cual no redundaría sólo en su provecho, sino en el de la comunidad de la que forma parte, a la cual sirve y, de alguna manera, justifica sus cualidades de excelencia que siempre ocurren frente a otro o en el seno de una comunidad política.

El criterio *κατ' ἀξίαν* era importante para valorar la excelencia o vileza de los actos de los hombres, más allá del cumplimiento de la ley escrita, por lo que es necesario conocer cómo se alcanza este criterio, qué tipo de razonamiento nos permite llegar a este concepto y, en todo caso, si es posible universalizarlo para todos los casos en que es necesaria una valoración sobre comportamientos y situaciones cualitativamente diferentes.

De lo expuesto en este capítulo se deduce que *κατ' ἀξίαν* se opone a la *ὕβρις*<sup>360</sup>, es decir, al exceso o desmesura tanto en los asuntos privados como en los que conciernen al Estado, Jaeger menciona que *ὕβρις*, en su sentido original era una acción contraria a derecho, con lo cual se perjudicaba a alguien<sup>361</sup>. Por

---

<sup>360</sup> *ὕβρις* también significa orgullo, altanería, insolencia, soberbia, impetuosidad, inquietud, arrebato, ultraje, injuria, insulto, violencia, desenfreno, licencia, testarudez, daño.

<sup>361</sup> Cabe agregar que Jaeger contrapone *δική* con *Hybris*, si *κατ' ἀξίαν* es un criterio para encontrar lo justo en la justicia distributiva, mi postura no se encuentra alejada de lo que propone el filólogo alemán con las siguientes palabras: "Significa (*δική*) que a cada cual es debido y que cada cual puede exigir y, por tanto, el principio mismo que garantiza esta exigencia, en el cual es posible

otro lado, el concepto *κατ' ἀξίαν* se aplica en justicia distributiva siempre en relación a otro ente que es colectivo para encontrar la adecuada proporción en la asignación de bienes y derechos, de ahí la relación directa entre ambos y su oposición a *ὕβρις*.

Si lo anterior es aceptado, corresponde investigar de qué forma, es decir, bajo qué clase de razonamiento es posible encontrar esa proporción adecuada entre las partes y los bienes o cargas a asignar que se representa por *κατ' ἀξίαν* y cuál es la relevancia que tiene todo esto para el derecho.

---

apoyarse cuando *Hybris* –cuya significación originaria corresponde a una acción contraria al derecho- perjudica a alguien”. Jaeger, Werner, *Paideia, Op. Cit.*, PP. 106-107.

## **Capítulo 3. El concepto *κατ' ἀξίαν* como medio de la razón práctica en la teoría de la justicia distributiva de Aristóteles.**

Ahora corresponde tratar cómo opera el principio *κατ' ἀξίαν* en la justicia distributiva, qué tipo de razón se involucra en esta tarea y si como consecuencia de ello, el concepto de derecho en Aristóteles debe ser valorativo, es decir, incluir un contenido moral mínimo. Para acercarse a estos propósitos será necesario interpretar diversos textos del Estagirita que tratan sobre la labor del operador jurídico: ya sea legislador, juez, jurado o ciudadanos al crear normas. La importancia y justificación de *κατ' ἀξίαν* dentro de la teoría de la justicia distributiva podrá deducirse en la siguientes páginas.

### **3.1. La justicia como disposición o modo de ser de la razón práctica y no de la razón especulativa.**

La definición de justicia, que se ha dado anteriormente<sup>362</sup>, es de tipo dialéctico, pues se usa en esta clase de razonamientos, que son un medio para razonar las cosas que no son siempre, como las disposiciones, facultades o modos de ser que pueden actualizarse, darse o no darse. La base de este tipo de razonamientos es lo plausible, lo que acepta la mayoría de los hombres porque es evidente y no necesita demostración<sup>363</sup>, además de que no genera consecuencias absurdas ni va contra la recta razón. Esta definición de justicia es el punto de partida para el concepto de ley común y para el principio *κατ' ἀξίαν* en la medida

---

<sup>362</sup> Supra 1.1.1.

<sup>363</sup> Aristóteles afirma sobre este razonamiento: “De esta manera, por una parte, el conocimiento científico requiere demostración, pero por otro lado, no puede haber demostración en principios que pueden ser de otra manera”. Eth. Nic., VI, 1140a, (*ὥστ' εἴπερ ἐπιστήμη μὲν μετ' ἀποδείξεως, ὧν δ' αἱ ἀρχαὶ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, τούτων μὴ ἐστὶν ἀπόδειξις*).

en que ambos también son plausibles. Además, estos tres conceptos operan bajo los principios de la razón práctica, no de la especulativa.

La definición dialéctica no describe un fenómeno físico que necesariamente será constante, sino una manera de ser que se actualiza (o no) en cada caso particular. Cabe recordar que la justicia es precisamente, en tanto *ἀρετή*, una *ἕξις*, es decir una disposición o modo de ser. Por lo anterior, al buscar lo justo en cada caso es necesario apartarse de la formalidad del razonamiento propio de las ciencias exactas. El razonamiento dialéctico o discursivo debe aplicar principios generales, pero debe tomar en cuenta las circunstancias del caso, incluso, podría admitirse el razonamiento por ejemplos<sup>364</sup>. El conocimiento de la Ética es, en efecto, diferente al de las ciencias exactas. William K.C. Guthrie, al explicar este tema en Aristóteles, sostiene con claridad:

“La finalidad del estudio ético es práctica, no científica; y si lo que nos proponemos con él es hacer mejores a los hombres y sus acciones, entonces *ex hypothesi*, el material de nuestro estudio tiene que ser variable. Pero cuando el objeto de estudio no es inmutable, la finalidad filosófica, que es la verdad o el conocimiento, resulta inalcanzable. La verdad y el conocimiento son ajenos al dominio de lo contingente (...) por consiguiente, no debemos esperar que los resultados que logremos en las cuestiones éticas ofrezcan el mismo grado de certeza que ofrecen los que conseguimos en los asuntos científicos ni pedir para aquéllos pruebas tan rigurosas como para éstos”<sup>365</sup>.

---

<sup>364</sup> Aristóteles menciona el razonamiento por ejemplificación como un medio para alcanzar el término medio, cfr. An. Pr., 68b, 35 y ss.

<sup>365</sup> Guthrie, William, K.C., *Los filósofos griegos*, Op. Cit. , 168.

Por lo tanto, la búsqueda de lo justo en cada caso debe hacerse atendiendo a criterios prudenciales propios del razonamiento práctico, no a la estricta formalidad del razonamiento científico.

La forma de encontrar lo justo en cada caso, mediante el razonamiento discursivo, representa el mayor reto para la moral y el derecho. La actividad de acuerdo a la mejor de las excelencias del hombre tiende a la *εὐδαιμονία*; pero los actos del hombre en una sociedad políticamente organizada, mediante la razón práctica, tienden a una meta más corta y alcanzable: el bien vivir o la vida dichosa (*εὖ ζῆν*). En este sentido, el hombre como legislador (*νομοθέτης*) busca que la ley prescriba lo que conviene para ese buen vivir y, por tanto, toda norma como producto de la razón práctica debería ordenarse a ese fin. Étienne Gilson lo ha manifestado en los siguientes términos:

“En efecto, decir que la ley es una prescripción de la razón que determina lo que hay que hacer, es al mismo tiempo hacerla depender de la razón práctica, cuyo oficio propio es prescribir los actos que conviene realizar (...) se puede, pues afirmar, incluso antes de haber determinado el objeto que ella persigue, que la voluntad persigue a través de la multiplicidad de actos particulares un único fin que es la bienaventuranza; toda ley en tanto que prescripción de la razón práctica, es la norma de una acción ordenada a la felicidad”<sup>366</sup>.

No estoy de acuerdo con la última afirmación de Gilson en el sentido de que la felicidad es hacia lo que está ordenada toda ley en tanto prescripción de la razón práctica. Aristóteles afirmaba que: “La *εὐδαιμονία*, (hay que suponer que Gilson la entiende por felicidad), es la actividad más perfecta y autárquica siendo

---

<sup>366</sup> Gilson, Étienne, *El Tomismo*, 4a, ed., trad. de Fernando Múgica Martinena, Pamplona, Eunsa, 2002, P., 340.

el fin de todos los actos (del hombre)”<sup>367</sup>. Sin embargo, como se explicó en el capítulo anterior, la *εὐδαιμονία* es una actividad de acuerdo a la mejor de las facultades del hombre: la inteligencia, y es autárquica porque no requiere nada más ni se realiza por otro fin que por sí misma, por tanto, al ser una actividad perfecta es una actividad contemplativa; por otro lado, el fin de la *polis* o del Estado no es la *εὐδαιμονία*, sino el bien vivir: *εὖ ζῆν*<sup>368</sup>. En otras palabras, la razón contemplativa tiende a la *εὐδαιμονία*, mientras que la razón práctica tiende a *εὖ ζῆν*. Lo que Gilson acierta, sin duda, es al afirmar que la prescripción sobre lo que hay que hacer, es decir, lo que resulta conveniente al hombre depende de la razón práctica.

En esta parte, retomo, una vez más, la definición de justicia de Aristóteles que propuse en el primer capítulo. Si el hombre actúa de manera justa no apartándose de la ley (común y particular), entonces, no hará daño voluntario en contra de otro, encaminándose a ese fin que consiste en el buen vivir, porque la justicia siempre tiene que ver con un acto respecto a otro, esa es la esencia de la justicia y la que la distingue respecto de otras excelencias, por eso la justicia es la mejor de las virtudes, porque no sólo perfecciona al hombre respecto a sí mismo, sino respecto a otro.

El hombre justo es aquel que practica las cosas justas, que actualiza constantemente la facultad de la justicia que tiene por sus facultades racionales. Ahora bien, no basta que el hombre realice, de manera esporádica, algún acto justo para considerarlo como un hombre que practica la justicia, sino que es necesaria la reiteración de actos justos para considerar a un hombre justo, sobre esto, Guthrie afirma:

“Ante todo, tenemos que disciplinarnos en obrar  
rectamente, siguiendo el consejo del hombre de sabiduría

---

<sup>367</sup> Eth. Nic., I, 1097b, 20-21, (*τέλειον δὴ τι φαίνεται καὶ αὐτάρκες ἡ εὐδαιμονία, τῶν πρακτῶν οὐσα τέλος*).

<sup>368</sup> Sobre la finalidad de la política, Silva-Herzog, siguiendo un razonamiento de Cornelius Castoriadis afirma: “El propósito de la política, advierte el filósofo, no es la felicidad, sino la autonomía”. Silva-Herzog, Márquez, Jesús, *La casa de la contradicción*, 1a, ed., México, Random House, 2021, P., 101.

práctica (Aristóteles), y al fin seremos virtuosos porque la repetida ejecución de actos justos creará en el alma la costumbre o estado virtuoso. El resultado de nuestra vida virtuosa será la felicidad”<sup>369</sup>.

Sobre esta cita de Guthrie, reitero la misma objeción que se hizo a Gilson en el sentido de que la reiteración de actos justos, dirigidos por la razón práctica conduce a un buen vivir o vida dichosa, no a la felicidad en términos aristotélicos. De nueva cuenta, se resalta la importancia de separar las concepciones de *εὐδαιμονία*, en tanto actividad (*ἐνέργεια*), y, por otro lado, *εὖ ζῆν*, como una *disposición* (*ἕξις*).

Ahora bien, a propósito de la pregunta: ¿Cómo se puede ser justo? Aristóteles se aparta de la postura platónica. Según Werner Jaeger, en algunas de las primeras obras de Aristóteles, como *protréptico* y *Ética Eudemia*, se prioriza el conocimiento especulativo sobre el conocimiento práctico para todas las disciplinas. Debido, todavía, a una fuerte influencia platónica sobre el Estagirita, en la *Ética Éudemia* o *Ética original*, como la llama el filólogo alemán<sup>370</sup>, bajo esta interpretación, la virtud del hombre sería el instrumento de la inteligencia (*νοῦς*). La prudencia (*ἡ φρόνησις*), es este ámbito, convierte el movimiento del Dios eterno en el movimiento ético de la voluntad y lo aplica a la práctica, es decir, el hombre tiene que conocer el bien en sí para que sus actos se encaminen a él, como, por decirlo en términos metafísicos, la fuerza que ejerce el amado sobre el amante. Esta postura cambia en las obras posteriores de Aristóteles, concretamente en la *Ética Nicomaquea* o posterior.

“En la *Ética Nicomaquea* es el estado de capacidad de obrar, y ningún hombre actúa jamás sin

---

<sup>369</sup> Guthrie, William, K.C., Los filósofos griegos, *Op. Cit.*, P., 173.

<sup>370</sup> Jaeger afirma que la *Ética Eudemia* o *Ética original* es, indudablemente, una obra de Aristóteles pero, anterior a la *Ética Nicomaquea*, a la que llama *Ética posterior*. Sobre la obra *Magna Moralia*, Jaeger considera que no es de Aristóteles, sino de un intelectual peripatético de la época de Teófrasto. Cfr. Jaeger, Werner, *Aristóteles*, traducción de José Gaos, 1a, ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2000, PP. 262 y ss.

ella. El conocimiento filosófico de Dios ya no es su condición esencial. Tal conocimiento es una fuente de altas visiones reveladas a pocos mortales, pero esto no quiere decir que, la sabiduría práctica esté limitada al estrecho círculo de los filósofos. Así, Aristóteles trata de comprender el hecho de que exista la moralidad no filosófica apelando a la conciencia autónoma y a su norma íntima<sup>371</sup>.

En este sentido, no sólo los iniciados en filosofía pueden conocer lo que es un acto justo y, en su caso, actuar de manera justa sino todos los hombres conforme a sus facultades del alma según la razón discursiva pueden hacerlo. Por esto afirmó Guthrie que: “Con Aristóteles, la ética descendió de las nubes y echó anclas en los hechos de la vida cotidiana”<sup>372</sup>. En efecto, si consideramos, a la manera de Platón, que lo justo depende de que reconozcamos un único bien en sí mismo y trascendente, sólo el verdadero filósofo puede conocer qué es lo justo y será algo absoluto, no unas veces sí y otras veces no; Aristóteles por su parte, considera que la facultad propia del hombre: la razón, era la que debía regular y dirigir todos los actos del hombre<sup>373</sup>, y, como afirma Guillermo Fraile al interpretar esta parte de la filosofía de Aristóteles: “En esto consiste especialmente la vida virtuosa”<sup>374</sup>. A propósito de la diferencia, entre las posturas de Platón y Aristóteles respecto a cómo alcanzar el fin último del hombre habría que empezar por reconocer que, la idea de ser en Platón es, en efecto, un ser trascendente y único

---

<sup>371</sup> *Ibidem*, PP. 275-276.

<sup>372</sup> Guthrie, William, K.C., *Los filósofos griegos*, *Op. Cit.*, P., 167.

<sup>373</sup> Para Aristóteles la felicidad como fin último del hombre es una actividad de acuerdo a la razón, que es la facultad distintiva del hombre, pues el vivir y sentir es propio de todos los animales pero la razón es exclusiva del hombre.

<sup>374</sup> Fraile, Guillermo, *Historia de la filosofía, T., I, Grecia y Roma*, 1a, ed., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2010, P., 519. En esta obra, Fraile afirma: “Pero ya hemos dicho que para Aristóteles no hay un Ser, sino muchos seres, y tampoco hay un Bien único, sino muchos bienes particulares. El Bien, como el Ser, no es una entidad subsistente y universal, sino una realidad que se encuentra esparcida analógicamente en todas las categorías de los seres (...) pero la dificultad está en determinar en concreto en qué consisten ese bien y esa felicidad. Para Aristóteles no vale la identificación del sumo bien del hombre con Dios. A Dios le corresponde el bien más alto en sí mismo”. *Ibidem*, PP. 517-518. El sumo bien del hombre: la felicidad se encuentra con lo mejor de los bienes del hombre, su razón, por la cual se puede practicar una vida virtuosa, es decir, justa.

y que para Aristóteles el Ser se dice de muchas maneras, Reale lo explica en los siguientes términos:

“Pero el bien supremo del hombre (para Aristóteles) no puede ser tampoco lo que Platón y los platónicos han señalado como tal, es decir, la idea del bien, o sea, el bien en sí trascendente, porque, en tal caso, es evidente que el hombre no lo podría realizar ni alcanzar. Por tanto, no puede tratarse de un bien trascendente, pero sí de un bien inmanente, no de un bien realizado ya de una vez por todas, sino de un bien realizable y actuable por el hombre y para el hombre”<sup>375</sup>.

En este sentido, la facultad racional del hombre le permite encontrar lo justo en cada caso, no a la manera en que las ciencias conocen un absoluto universal, sino de manera prudencial, atendiendo a las particularidades y contingencia de los casos.

Ahora bien, hay situaciones en que lo justo es más fácil de conocer que en otras, por ejemplo, en los contratos, lo justo es que se cumplan, ya sea entregando la cosa, haciendo lo convenido o realizando el pago, pero hay situaciones en que lo justo, como en casos de justicia distributiva, no es identificable a simple vista, el hombre por su razón busca conocer lo justo en cada caso: esa proporción o término medio que, asignándose según (*κατ' ἀξίαν*), implica mantener una correspondencia y una armonía entre las partes y las cosas. Sin embargo, lo que es adecuado y proporcionado en un caso puede no serlo en un caso similar, por esto, el razonamiento práctico discursivo debe ser caso por caso. No hay una fórmula universal y necesaria que arroje como resultado el justo medio en todos los casos, pues debe haber una valoración particular de la cualidad de las partes y los bienes por asignar.

---

<sup>375</sup> Reale, Giovanni, *Introducción a Aristóteles*, Op. Cit. PP. 99-100.

Hay veces, como en la justicia correctiva, en que lo justo es el término medio entre dos partes, otras, como en la justicia distributiva, que lo justo no es lo igual para las partes, sino algo que se basa en la proporción u otra cualidad. Para encontrar lo justo en aquellos casos en que la igualdad aritmética no genera el resultado deseado de acuerdo al mérito o cualidad de las personas o las cosas, el Estagirita propone realizar la distribución de bienes según lo adecuado o proporcionado (*κατ' ἀξίαν*) en cada caso concreto. El problema de la elección de ese valor adecuado o proporcionado es uno de los temas más importantes de la teoría de la justicia.

El hombre sólo puede actuar de manera justa voluntariamente, esto es, de manera consiente y eligiendo los medios para ello<sup>376</sup>, por tanto, actuar de manera justa sólo lo puede hacer el hombre porque la labor (propia) del alma es una actividad de acuerdo a la razón<sup>377</sup>, y, en este caso, a la razón práctica se podría agregar; por esto, el hombre elige cómo actuar, hacia quién actúa y los instrumentos con los que realizará la acción. Cabe recordar que el Estagirita refiere que, necesariamente, el alma es una *οὐσία*, como la constitución de un cuerpo natural que potencialmente tiene vida<sup>378</sup>. Las facultades del alma son: nutritiva, sensitiva, desiderativa, motora e inteligible; en las plantas sólo se da la primera, mientras que en el resto de los vivientes se da la nutritiva, la sensitiva, desiderativa y motora, pero sólo en el hombre se dan todas, y de manera particular la inteligible<sup>379</sup>. Por esto, el hombre es el único ser que puede conocer lo que es justo y actuar de esta manera.

Si el hombre puede elegir, por medio de su facultad racional, la realización de actos justos, ¿Cómo puede conocer lo justo en cada caso? ¿Cómo se conoce lo justo en sí? En el caso de la justicia distributiva se ha afirmado que es una proporción geométrica, no numérica, no existe una fórmula matemática o algoritmo

---

<sup>376</sup> En páginas precedentes se mencionó que el hombre también puede actuar de manera justa o injusta por accidente. *Supra* 1.1.2.

<sup>377</sup> Eth. Nic., 1098a, 5 (*εἰ δ' ἐστὶν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον*).

<sup>378</sup> De an., 412a, 20, (*ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶντων ἔχοντος. ἢ δ' οὐσία ἐντελέχεια*).

<sup>379</sup> Cfr. De an., 414a, 30 y ss.

que nos arroje un resultado justo considerando los elementos del caso, la justicia distributiva no es cuantificable en este sentido.

El hombre es, entonces, capaz de decidir lo justo y actuar de manera justa por la prudencia<sup>380</sup>, y mediante ella, se perfecciona a sí mismo por la mejor facultad que tiene: la parte racional de su alma, la cual dispone en qué supuestos puede razonar científicamente y cuáles prudencialmente, atendiendo a las circunstancias necesarias o contingentes según sea el caso.

Para Aristóteles, el hombre prudente es aquel que es capaz de deliberar rectamente para sí mismo, no de un modo parcial, como para la salud o la fuerza física, sino para una buena vida en general<sup>381</sup>. Interpreto esa buena vida en general, como completa (*ὅλως*), no parcial (*οὐ κατὰ μέρος*), y lo completo debe referirse en relación a los demás como en el caso de la justicia y no respecto a uno mismo como en los ejemplos de la fuerza física y la salud que, siendo virtudes, son respecto a uno mismo y no frente a otro, por lo que serían excelencias secundarias comparadas con la justicia, la mejor de las excelencias, precisamente por su alteridad, elemento del cual carecen las excelencias parciales o incompletas. Enfatizo, además, la idea de que para Aristóteles la razón práctica se relaciona con la justicia y otras excelencias como la prudencia para dirigirse y alcanzar el bien vivir (*πρὸς τὸ εὖ ζῆν*) y no la *εὐδαιμονία*, que es la finalidad de la más completa y autárquica actividad contemplativa.

Aristóteles separa con claridad la prudencia, la ciencia y el arte cuando afirma que no son lo mismo, toda vez que:

“La prudencia no es ciencia pues trata sobre las cosas que pueden llevarse a cabo de otra manera, (es decir sobre lo contingente, mientras que la ciencia trata sobre lo necesario), por otro lado, tampoco es arte

---

<sup>380</sup> Aristóteles define la prudencia como una facultad verdadera de razón práctica acerca de lo bueno y malo para el hombre. Cfr. Eth. Nic., VI, 1140b, (*λείπεται ἄρα αὐτὴν εἶναι ἕξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακά*).

<sup>381</sup> Eth. Nic., VI, 1140a, 25, (*δοκεῖ δὲ φρονίμου εἶναι τὸ δύνασθαι καλῶς βουλευσασθαι περὶ τὰ αὐτῶ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα, οὐ κατὰ μέρος, οἷον ποῖα πρὸς ὑγίειαν, πρὸς ἰσχύν, ἀλλὰ ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως*).

porque fabricar algo y actuar tienen géneros diferentes”<sup>382</sup>.

De esta manera, la prudencia aristotélica, en tanto facultad de la razón práctica, es la forma correcta de razonar los casos que tienen que ver con los actos del hombre, y de manera particular con la justicia, puesto que estos actos se presentan en el campo de lo incierto, es decir, de lo no necesario. El hombre prudente no busca su satisfacción de manera parcial, sino que busca la buena vida integral, esto no se logra con actos aislados sino con la constancia de actos buenos rectamente deliberados, la prudencia es por tanto una excelencia propia de los hombres justos.

Es precisamente la prudencia, instrumento digno de la razón práctica, la que permite encontrar lo justo, considerado como un punto medio entre dos extremos identificados como el exceso y el defecto. Sin embargo, ese criterio prudencial no puede agotarse en una subsunción a partir de los preceptos legales y escritos, pues los más amplios aspectos de la libertad humana escapan a todo intento de codificación integral. Aristóteles admite, en un principio, que todo lo justo es legal, sin embargo, la justicia no se agota en la aplicación de la ley escrita, pues, la ley particular, aunque siendo general, no alcanza a prever todos los supuestos que en la realidad pueden presentarse, sobre esto, Aristóteles dice que:

“Es imposible que todas las leyes escritas codifiquen los deberes ciudadanos con precisión, pues es necesario que la ley escrita sea general, mientras que los actos de los hombres son, según cada caso, acerca de situaciones particulares”<sup>383</sup>.

Entonces, si la ley no puede contemplar todos los supuestos que pueden presentarse en la realidad, es necesario que el hombre no pretenda deducir lo

---

<sup>382</sup> Cfr. Eth. Nic., VI, 1140b, (*οὐκ ἂν εἴη ἡ φρόνησις ἐπιστήμη οὐδὲ τέχνη, ἐπιστήμη μὲν ὅτι ἐνδέχεται τὸ πρακτὸν ἄλλως ἔχειν, τέχνη δ' ὅτι ἄλλο τὸ γένος πράξεως καὶ ποιήσεως*).

<sup>383</sup> Pol., 1269a, 10-12, (*καὶ τὴν πολιτικὴν τάξιν ἀδύνατον ἀκριβῶς πάντα γραφῆναι: καθόλου γὰρ ἀναγκαῖον γράφειν, αἱ δὲ πράξεις περὶ τῶν καθ' ἕκαστόν εἰσιν*).

justo exclusivamente de las normas escritas, sino que será necesario que encuentre el justo medio, lo cual, no es tarea fácil, pero en todo caso, es tarea propia de la razón práctica.

Aristóteles señala que: “El llamado discernimiento (*γνώμη*)<sup>384</sup>, respecto al cual los hombres son sensatos (*εὐγνώμονας*) y decimos que tienen buena civilidad (*συγγνώμην*)<sup>385</sup>, es el juicio recto de lo que es equitativo”<sup>386</sup>. Por lo tanto, el juicio recto es un tipo de conocimiento (*γνώμη*) que hace a los hombres actuar bien en relación con otros, y ese juicio recto corresponde a la razón práctica, no a la razón especulativa. Coincido, en la interpretación de este pasaje del Estagirita, con Enrique Serrano, quien afirma que:

“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”<sup>387</sup>.

Aunque Serrano llama sabiduría a la *φρόνησις*, que desde luego lo es, prefiero en este contexto los vocablos prudencia, sensatez, cordura o buen juicio que están más cercanos a la sabiduría práctica, y no necesariamente a la ciencia

---

<sup>384</sup> A partir del nominativo *γνώμη* (que significa: *facultad de conocer, razón, entendimiento, carácter, temple*, entre otros significados), Aristóteles hace un juego de palabras al usar el adjetivo en acusativo *εὐγνώμονας* (que significa: *alguien que piensa bien, bondadoso, de buena voluntad, equitativo, sensato, generoso*, entre otros significados) y el acusativo *συγγνώμην* (*perdona, indulgente, clemente*), que tienen la misma raíz.

<sup>385</sup> El adjetivo *συγγνώμην* significaba: *que perdona, indulgente, clemente; esta palabra se forma a partir del sustantivo γνώμη y del adverbio συν, el cual se le adjunta como prefijo; συγ significaba juntamente, en compañía de o junto con*, por lo que puede interpretarse no sólo en el sentido de que se actúa con conocimiento, sino además, creo que este adjetivo alcanza a dar la idea de que el hombre *συγγνώμην* es el que actúa bien junto o en relación con los demás, por eso es capaz de perdonar, de ser indulgente, esa alteridad la encontramos como un elemento indispensable en la justicia aristotélica. Por estas razones, en este preciso contexto, traduzco *συγγνώμην* como: *civilizado*.

<sup>386</sup> Eth. Nic., VI, 1243a, 19-21, (*ἡ δὲ καλουμένη γνώμη, καθ' ἣν εὐγνώμονας καὶ χεῖν φαμέν συγγνώμην, ἡ τοῦ ἐπιεικοῦς ἐστὶ κρίσις ὀρθή*).

<sup>387</sup> Serrano, Enrique, “*La teoría aristotélica de la justicia*”, Isonomía, México, No. 22, abril de 2005, P., 7.

pura (*ἐπιστήμη*). Además, dado que lo que es necesario que se elija es el punto medio entre el exceso y el defecto, para Aristóteles la razón recta es precisamente esa medianía<sup>388</sup>. Esa recta razón que opera mediante la razón práctica no es otra cosa sino la constante medida prudencial para distinguir lo bueno de lo malo, lo conveniente de lo inconveniente y lo justo de lo injusto.

Michael Sandel también relaciona la *φρόνησις* con la sabiduría práctica para razonar correctamente acerca del bien común, en este sentido escribe:

“Aristotle rejected Plato’s philosopher-king, but he, too, argued that the meritorious should have the greatest influence in public affairs. For him the merit relevant to governing was not wealth or noble birth, but excellence in civic virtue and phronesis, the practical wisdom to reason well about the common good”<sup>389</sup>.

Ahora bien, debemos asumir que cuando Sandel, en este pasaje, menciona al mérito en Aristóteles, se refiere a *κατ’ ἀξίαν*. El sustantivo *mérito* es una de las acepciones aceptables para *κατ’ ἀξίαν*, pero no es la única, la pluralidad de significados de esta palabra permite aplicar algunos de ellos dependiendo del caso particular, el uso uniforme de la palabra *mérito* para todos los casos en que Aristóteles emplea *κατ’ ἀξίαν* es, por lo menos, arbitrario e incluso puede ser inexacto. Cabe aclarar que Michael Sandel no hace una lectura directa de la obra de Aristóteles<sup>390</sup>.

---

<sup>388</sup> Eth. Nic., VI, 1138b, 18-20, (*ὅτι δεῖ τὸ μέσον αἰρεῖσθαι, μὴ τὴν ὑπερβολὴν μηδὲ τὴν ἔλλειψιν, τὸ δὲ μέσον ἐστὶν ὡς ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς λέγει*),

<sup>389</sup> Sandel, Michael, *The tyranny of merit*, first edition, Farrar, Straus and Giroux, New York, 2020, P., 28.

<sup>390</sup> Sandel cita las traducciones de Ernest Baker para *Política* (Oxford University Press, 1946) y de David Ross para *Ética Nicomaquea* (Oxford University Press, 1925).

### 3.2. *Kat' áxiav* en relación con la justicia distributiva.

La justicia distributiva implica necesariamente la asignación de bienes y cargas, es decir, de derechos y obligaciones, en el seno de una comunidad políticamente organizada. Es un tipo de justicia que, como decía Tomás de Aquino al comentar al Estagirita, “va del todo a las partes”<sup>391</sup>.

Sobre esta cualidad de la justicia distributiva de Aristóteles, Giovanni Reale comenta:

“(La justicia distributiva) se refiere a la repartición de bienes, de los beneficios y las ventajas. La justicia, entendida en este sentido, consistirá por tanto en la justa medida con la que se reparten los beneficios, las ventajas y las ganancias, o bien los males y las desventajas, y constituye una posición media porque ésta es la característica del justo medio, mientras la injusticia lo es de los extremos”<sup>392</sup>.

En el caso de la justicia distributiva, la asignación de derechos y obligaciones se determina a partir de la cualidad, altura de miras, dignidad o mérito de las partes (*kat' áxiav*)<sup>393</sup>, por lo que en esta clase de justicia se procura establecer una relación proporcional entre las personas y los bienes u obligaciones a asignarse; como se ya se ha dicho, para Aristóteles la justicia es una excelencia que se da frente a otro, por lo que sólo puede haber justicia en el seno de una comunidad política, por más pequeña que sea. En este sentido, al hablar de

---

<sup>391</sup> Tomás de Aquino distingue la justicia conmutativa y la distributiva en los siguientes términos: “La justicia conmutativa consiste en los cambios que mutuamente tienen lugar entre dos personas, la otra relación es la considerada del todo respecto de las partes (...) este orden lo dirige la justicia distributiva”. S. Th., II-II, Q. 61, 1.

<sup>392</sup> Reale, Giovanni, *Introducción a Aristóteles*, Op. Cit., P., 104. La idea de que la justicia es un punto medio y que la injusticia lo es de los extremos aparece en Eth. Nic., I, 1129b, 27-30.

<sup>393</sup> Eth. Nic., V, 1131a, 24-25, (*ἐτι ἐκ τοῦ κατ' áxiav τοῦτο δῆλον*).

justicia política, Aristóteles afirma que sólo puede darse entre personas libres e iguales, y esa justicia puede ser según el número o la proporción.

“Lo justo político es propio de la vida en común, dirigida a lograr la autosuficiencia, de hombres libres e iguales, (siendo lo justo) de acuerdo al número o bien de acuerdo a la proporción”<sup>394</sup>.

Lo anterior implica que los hombres libres e iguales en unas ocasiones recibirán lo mismo, esto es el número, como en los casos de justicia correctiva, mientras que en otros casos, como en la justicia distributiva, recibirán lo proporcional. Pues en este supuesto, aunque tienen una igualdad jurídica y política como ciudadanos, son desiguales en cuanto a sus cualidades y méritos, por lo que un trato igualitario en la asignación de bienes o derechos sería desproporcionado e injusto.

La cuestión más importante en la justicia distributiva es precisamente definir con precisión cómo se realiza de manera adecuada dicha distribución, Aristóteles afirma que: “Dado que lo igual es un término medio, entonces lo justo también sería un término medio”<sup>395</sup>. Lo igual que representa ese término medio que es lo justo, en Aristóteles se dice de dos maneras:

“Lo igual es de dos formas, pues, por una parte, está la igualdad por el número y por otra parte la igualdad que es por *κατ’ ἀξίαν*. Llamo a la igualdad numérica a lo que es lo mismo e idéntico en cantidad y dimensión, y a la igualdad por *κατ’ ἀξίαν* a lo que es de acuerdo a la

---

<sup>394</sup> Eth. Nic., V, 1134a, 27-29, (τοῦτο (τὸ πολιτικὸν δίκαιον) δ’ ἔστιν ἐπὶ κοινῶν βίου πρὸς τὸ εἶναι αὐτάρκειαν, ἐλευθέρων καὶ ἴσων ἢ κατ’ ἀναλογίαν ἢ κατ’ ἀριθμόν). Discrepo de la traducción que ofrece Rackham en este pasaje: “Political justice means justice as between free and (actually or proportionately) equal persons, living a common life for the purpose of satisfying their needs”. Cfr. Aristotle, *Nicomachean ethics*, Op. Cit., porque atribuye lo proporcional y lo numérico a las personas y no a lo justo político, ἐλευθέρων καὶ ἴσων son participios y es correcto adjetivarlos a los sujetos que forman la comunidad política, pero ἀναλογίαν ἢ ἀριθμόν son sustantivos que, con la preposición *κατ’*, deben predicarse del nominativo neutro singular τοῦτο (τὸ πολιτικὸν δίκαιον).

<sup>395</sup> Eth. Nic., V, 1131a, 14-15, (ἐπεὶ δὲ τὸ ἴσον μέσον, τὸ δίκαιον μέσον τι ἂν εἴη).

proporción (τῷ λόγῳ). Por ejemplo, el tres excede al dos de acuerdo al número con lo mismo que éste excede al uno; por otra parte, de acuerdo a la proporción, el cuatro excede al dos y éste al uno de manera análoga, puesto que dos es la misma parte de cuatro y uno es la misma parte de dos, pues ambos son la mitad”<sup>396</sup>.

En la justicia distributiva el criterio de igualdad numérica no es aceptable para fijar la distribución del todo a las partes. En esta clase de justicia la asignación debe corresponder a una proporción geométrica, no a una igualdad numérica. En este sentido, el término medio debe satisfacer una proporción equilibrada, dice el Estagirita que dicho punto medio: “tiene al menos cuatro partes: las personas que intervienen y los bienes que se asignan, y esta igualdad será la misma en las personas y los bienes”<sup>397</sup>. Si lo justo en la justicia distributiva es una igualdad proporcional, luego, la pregunta por la manera de determinar esa proporción subsiste.

Entonces, la justicia distributiva debe ser acorde con algún valor o consideración específica de una persona o de un grupo de personas que compartan una cualidad determinante y de los bienes u obligaciones que se les asignen. Ese valor o consideración particular se determina por *κατ’ ἀξίαν*, lo que asegura la adecuada proporcionalidad entre las personas y los bienes y cargas que se distribuyen al interior de una comunidad. Ahora bien, el Estagirita reconoce que:

“Es claro que esto (la justicia distributiva) es de acuerdo al valor, cualidad específica o mérito (*κατ’ ἀξίαν*), pues todos están de acuerdo en que las distribuciones

---

<sup>396</sup> Pol. V, 1301b, 30-35, (ἔστι δὲ διπλὸν τὸ ἴσον: τὸ μὲν γὰρ ἀριθμῷ τὸ δὲ κατ’ ἀξίαν ἐστίν. λέγω δὲ ἀριθμῷ μὲν τὸ πλήθει ἢ μεγέθει ταῦτ’ ἴσον, κατ’ ἀξίαν δὲ τὸ τῷ λόγῳ, οἷον ὑπερέχει κατ’ ἀριθμὸν μὲν ἴσῳ τὰ τρία τοῖν δυοῖν καὶ ταῦτα τοῦ ενός, λόγῳ δὲ τὰ τέτταρα τοῖν δυοῖν καὶ ταῦτα τοῦ ενός: ἴσον γὰρ μέρος τὰ δύο τῶν τεττάρων καὶ τὸ ἐν τοῖν δυοῖν: ἄμφω γὰρ ἡμίση).

<sup>397</sup> Eth. Nic., V, 1131a, 17-19 (ἀνάγκη ἄρα τὸ δίκαιον ἐν ἐλαχίστοις εἶναι τέτταρσιν: οἷς τε γὰρ δίκαιον τυγχάνει ὄν, δύο ἐστί, καὶ ἐν οἷς, τὰ πράγματα, δύο. καὶ ἡ αὐτὴ ἔσται ἰσότης, οἷς καὶ ἐν οἷς).

deben otorgarse de acuerdo a *κατ' ἀξίαν*, pero no todos coinciden en el mismo valor, cualidad o mérito (*κατ' ἀξίαν*)”<sup>398</sup>.

A propósito de esta discrepancia sobre *κατ' ἀξίαν*, Aristóteles sostiene que hay un consenso general<sup>399</sup> en que lo justo es un tipo de igualdad proporcional, pero no hay acuerdo en cuanto a la manera de especificar o alcanzar esa igualdad, en palabras más sencillas, en saber qué debe ser considerado como adecuado por *κατ' ἀξίαν*. En otra obra, sobre esto mismo, Aristóteles dice:

“Todos están de acuerdo en que lo justo, sin mayores complicaciones, debe ser de acuerdo a *κατ' ἀξίαν*, pero difieren, precisamente en cuanto alguien es llamado superior, unos creen que si serían iguales de acuerdo a algo, entonces, serían completamente iguales, mientras que otros consideran que si fueran desiguales respecto a algo, entonces, pueden pedir un trato completamente diferenciado para sí mismos”<sup>400</sup>.

Precisamente, por estas discrepancias en las distribuciones de derechos y obligaciones surgen las disputas entre los hombres, Aristóteles manifiesta que:

---

<sup>398</sup> Eth. Nic., V, 1131a, 24-26, (*κατ' ἀξίαν τοῦτο δῆλον: τὸ γὰρ δίκαιον ἐν ταῖς διανομαῖς ὁμολογοῦσι πάντες κατ' ἀξίαν πινὰ δεῖν εἶναι, τὴν μέντοι ἀξίαν οὐ τὴν αὐτὴν λέγουσι πάντες*). En *Política*, Aristóteles afirma algo similar: “Muchas constituciones parten del supuesto de que, por un lado, todos los hombres están de acuerdo en lo justo y en lo igualitario de acuerdo a la proporción, pero, por otro lado, erran en la manera de alcanzar esto”, Pol. V, 1301a, 26-28, (*ὅτι πολλὰ γηγένηνται πολιτεῖαι πάντων μὲν ὁμολογούντων τὸ δίκαιον καὶ τὸ κατ' ἀναλογίαν ἴσον, τούτου δ' ἁμαρτανόντων*).

<sup>399</sup> Este consenso general sobre lo que es justo da origen a muchas constituciones y al surgimiento de diversas formas de organización política, pero los hombres discrepan en la manera de lograr la adecuada proporción para esta clase de justicia. Así, Aristóteles afirma que: “Muchas constituciones han surgido del acuerdo unánime respecto a lo que es justo y que es una igualdad de acuerdo a la proporción, pero erran en cuanto a la manera de determinarla”. Pol., V, 1301,27-29, (*ὅτι πολλὰ γηγένηνται πολιτεῖαι πάντων μὲν ὁμολογούντων τὸ δίκαιον καὶ τὸ κατ' ἀναλογίαν ἴσον, τούτου δ' ἁμαρτανόντων*).

<sup>400</sup> Pol., V, 1301b, 36-39, (*ὁμολογούντες δὲ τὸ ἀπλῶς εἶναι δίκαιον τὸ κατ' ἀξίαν, διαφέρονται, καθάπερ ἐλέχθη πρότερον, οἱ μὲν ὅτι, ἐὰν κατὰ τὴν ἴσιν ὦσιν, ὅλως ἴσοι νομίζουσιν εἶναι, οἱ δ' ὅτι, ἐὰν κατὰ τὴν ἄνισον, πάντων ἀνίσων ἀξιοῦσιν ἑαυτούς*).

“Cuando los que siendo iguales no tienen ni reciben lo mismo o siendo desiguales tienen y se les asignan los mismos bienes, entonces surgen las peleas y las demandas”<sup>401</sup>. Además, el Estagirita considera que la desavenencia en cuanto a la asignación de bienes y obligaciones genera incluso revoluciones y cambios de regímenes políticos, por ello afirma: “En todas partes, las revoluciones surgen a causa de la desigualdad (...) pues en términos generales, los que hacen las revoluciones buscan la igualdad”<sup>402</sup>. Algún tipo de igualdad, se podría agregar a manera de aclaración. Entonces, parece haber un consenso general en que la justicia distributiva debe ser proporcional de acuerdo a *κατ’ ἀξίαν*, pero también es cierto que no hay un acuerdo entre los hombres sobre en qué consiste ese criterio o valor que se determina por *κατ’ ἀξίαν*.

Aristóteles señala, a manera de ejemplo, sobre el criterio de asignación proporcional por *κατ’ ἀξίαν* que: “Los demócratas consideran como el bien más valioso a la libertad, mientras que los oligarcas a la riqueza y al buen linaje y, por su parte, los aristócratas prefieren la excelencia”<sup>403</sup>. Esto que parecería abrir la puerta a un relativismo en la asignación de bienes, no lo es, este ejemplo que pone Aristóteles debe considerarse en relación con la forma en que se organizan políticamente algunas sociedades. En esos casos, dependiendo de la constitución que adopten, el criterio *κατ’ ἀξίαν* privilegiará algunos de estos valores, pero en todo caso dicho criterio debe atender a una proporción que involucra a cuatro partes.

A propósito de los regímenes políticos, y dado que la justicia distributiva tiene que ver con la asignación de derechos y obligaciones del todo hacia las partes que integran un colectivo social, el propio filósofo consideraba que la democracia y la oligarquía eran regímenes inestables porque partían del error al considerar, en un principio, a todos iguales o a todos desiguales, para evitar ese error, que traerá un mal final, es necesario que: “unos casos se consideren por la igualdad numérica y,

---

<sup>401</sup> Eth. Nic., V, 1131a, 22-24, (*εἰ γὰρ μὴ ἴσοι, οὐκ ἴσα ἔξουσιν, ἀλλ’ ἐντεῦθεν αἱ μάχαι καὶ τὰ ἐγκλήματα, ὅταν ἢ μὴ ἴσα ἴσοι ἢ μὴ ἴσοι ἴσα ἔχωσι καὶ νέμονται*).

<sup>402</sup> Pol., V, 1201b, 27-29, (*πανταχοῦ γὰρ διὰ τὸ ἄνισον ἢ στάσις, οὐ μὴ τοῖς ἀνίσοις ὑπάρχει ἀνάλογον (ἀΐδιος γὰρ βασιλεία ἄνισος, ἐὰν ἢ ἐν ἴσοις) : ὅλως γὰρ τὸ ἴσον ζητοῦντες στασιάζουσιν*).

<sup>403</sup> Eth. Nic., V, 1131a, 25, (*ἀλλ’ οἱ μὲν δημοκρατικοὶ ἐλευθερίαν, οἱ δ’ ὀλιγαρχικοὶ πλοῦτον, οἱ δ’ εὐγένειαν, οἱ δ’ ἀριστοκρατικοὶ ἀρετήν*).

otros casos, se valoren por la igualdad proporcional de acuerdo a la dignidad o al mérito (*κατ' ἀξίαν*)<sup>404</sup>. Por lo tanto, es preciso saber en qué casos es conveniente aplicar una justicia numérica y en qué casos es más apropiado una justicia proporcional. Por lo tanto, para mantener la estabilidad en los regímenes políticos será necesario que en los casos de justicia correctiva se use la justicia numérica y en los casos de justicia distributiva se recurra a la justicia proporcional de acuerdo a *κατ' ἀξίαν*.

Por otro lado, Aristóteles el gobierno real, al igual que la aristocracia, tiene una mayor estabilidad que los otros regímenes políticos, en virtud de que lo equitativo no es numérico sino proporcional (*κατ' ἀξίαν*), además de que considera al rey un guardián<sup>405</sup> de la ciudad. De esta manera, el Estagirita afirma:

“Precisamente como hemos dicho, el gobierno real se encuentra organizado de acuerdo con los principios del régimen aristocrático porque (los honores y cargas) se distribuyen de acuerdo *κατ' ἀξίαν*, por excelencia particular de las personas o de acuerdo al linaje, o a las buenas obras, o a todo esto junto o, finalmente, de acuerdo al poder”<sup>406</sup>.

En la cita anterior se puede observar con claridad que en la justicia distributiva la determinación de lo proporcionalmente equitativo que se asignaba por *κατ' ἀξίαν* no se limitaba al mérito de las personas, sino que había otras cualidades que podían valorarse, incluso todas juntas, lo que finalmente hacía que hubiera una adecuada correspondencia entre los bienes y cargas asignadas y las personas a las que se les atribuían. Aristóteles agrega que:

---

<sup>404</sup> Cfr. Pol., V, 1302a, 8-9, (*διὸ δεῖ τὰ μὲν ἀριθμητικῇ ἰσότητι χρῆσθαι, τὰ δὲ τῇ κατ' ἀξίαν*). A pesar de los inconvenientes de ambos regímenes, Aristóteles consideraba más estable a la democracia que a la oligarquía.

<sup>405</sup> Sobre esto, Aristóteles afirma: “El rey desea ser un guardián, de modo que, por una parte, los que poseen bienes no padezcan lo injusto, y, por otro lado, el pueblo no sufra despojos. Pol. V, 1311a, 1-3, (*βούλεται δ' ὁ βασιλεὺς εἶναι φύλαξ, ὅπως οἱ μὲν κεκτημένοι τὰς οὐσίας μὴθὲν ἄδικον πάσχωσιν, ὁ δὲ δῆμος μὴ ὑβρίζηται μὴθὲν*).

<sup>406</sup> Pol., V, 1310b, 32-35, (*καθάπερ οὖν εἴπομεν, ἡ βασιλεία τέτακται κατὰ τὴν ἀριστοκρατίαν. κατ' ἀξίαν γάρ ἐστιν, ἢ κατ' ἰδίαν ἀρετὴν ἢ κατὰ γένος, ἢ κατ' εὐεργεσίας, ἢ κατὰ ταῦτά τε καὶ δύναμιν*).

“Todos los que han alcanzado este alto puesto de honor han sido benefactores o han sido capaces de hacer buenas obras para las ciudades y las comunidades, como los que han salvado a la ciudad de ser esclavizada, como Codro<sup>407</sup>, o los que la han liberado, como Ciro, o los que han fundado o ganado territorio, como los reyes de Esparta, Macedonia y los molosos”<sup>408</sup>.

Aristóteles, al exponer la distribución de tareas políticas, especialmente en los casos de las más importantes, enfatiza esta idea de tomar en cuenta las cualidades de las personas, para que éstas sean proporcionales al honor recibido o a la carga impuesta; para ello, utiliza la figura del joven y del viejo, pues en ambos se dan ciertas virtudes que pueden ser de utilidad dependiendo la circunstancia o cualidad del trabajo a realizar, en el siguiente pasaje, el concepto *κατ’ ἀξίαν* vuelve a ser utilizado para señalar lo adecuado o proporcionado al caso concreto. En este sentido, el Estagirita menciona:

“Resta ahora, distribuir las responsabilidades públicas a ambos grupos (la clase militar y la clase deliberativa), pero no simultáneamente, sino considerando, la manera en que la envidia se produce

---

<sup>407</sup> Codro (*Κόδρος*) fue el último rey de Atenas. Los peloponesios atacaron Atenas confiados en que el oráculo Delfos había manifestado que triunfarían si el rey de Atenas permanecía vivo de tal forma que evitaron atacarlo directamente. Enterado de la profecía, el propio rey decidió morir para salvar a la ciudad. “Se vistió con ropas de mendigo y salió de la ciudad haciendo como que buscaba leña. Cuando dos soldados enemigos se le acercaron, mató a uno de ellos pero el otro soldado desenvainó la espada y lo mató. Cuando todo se supo, los peloponesos se retiraron convencidos de que ya no podría tomar la ciudad”. Murcia Ortuño, Javier, *Op. Cit.* P., 62. Con sus últimos actos, Codro demostró que su calidad de rey era proporcional a sus cualidades, así como la fama y honores que posteriormente se le atribuyeron. Bengtson afirma que: “El Ática no fue pisada por las bandas de inmigrantes dorios. Quizá la fama de la resistencia ante los dorios se refleja en el sacrificio del rey Codro de Atenas”. Bengtson, Hermann, *Op. Cit.* P., 31.

<sup>408</sup> Pol., V, 1310b, 35-39, (*ἀπαντες γὰρ εὐεργετήσαντες ἢ δυνάμενοι τὰς πόλεις ἢ τὰ ἔθνη εὐεργετῆν ἐτύγχανον τῆς τιμῆς ταύτης, οἱ μὲν κατὰ πόλεμον κωλύσαντες δουλεύειν, ὡσπερ Κόδρος, οἱ δ’ ἐλευθερώσαντες, ὡσπερ Κῦρος, ἢ κτίσαντες ἢ κτησάμενοι χώραν, ὡσπερ οἱ Λακεδαιμονίων βασιλεῖς καὶ Μακεδόνων καὶ Μολοττῶν*).

en los jóvenes y la prudencia en los viejos, así, esta es la manera en que, parece ser conveniente y justo distribuir, pues la misma división se realizará de acuerdo a lo que corresponde adecuadamente en cuanto a dignidad (*κατ' ἀξίαν*)<sup>409</sup>.

En efecto, cuando se carece de los criterios necesarios respecto a lo igual o equitativo (*τὸ ἴσον*), entonces los regímenes políticos se vuelven efímeros e inestables; en este sentido, Aristóteles recurre al concepto *κατ' ἀξίαν* para asegurar una mayor estabilidad y permanencia a los gobiernos de las ciudades, de esta forma afirma:

“Pues así es como el régimen político republicano puede desembocar en una demagogia y la aristocracia en una oligarquía, o bien en sentido contrario, por ejemplo, la aristocracia puede transformarse en una demagogia y el régimen republicano en oligarquía, pues lo más estable es la equidad de acuerdo a las cualidades de las personas (*κατ' ἀξίαν*) y el hecho de tener lo que es correspondiente a estas”<sup>410</sup>.

Por tanto, de estos pasajes se deduce que Aristóteles relacionaba el concepto (*κατ' ἀξίαν*) con una mayor estabilidad (aunque no definitiva) de los regímenes políticos porque la distribución de honores y cargas era proporcional a la dignidad y méritos de las personas y no en atención a una simple igualdad numérica.

---

<sup>409</sup> Pol., VII, 1329a, 13-18, (*λείπεται τοίνυν τοῖς αὐτοῖς μὲν ἀμφοτέροις ἀποδιδόναι τὴν πολιτείαν ταύτην, μὴ ἅμα δέ, ἀλλ' ὥσπερ πέφυκεν ἢ μὲν δύναμις ἐν νεωτέροις, ἢ δὲ φρόνησις ἐν πρεσβυτέροις εἶναι, ἔοικεν οὕτως ἀμφοῖν νενεμησθαι συμφέρειν καὶ δίκαιόν ἐστιν: ἔχει γὰρ αὕτη ἡ διαίρεσις τὸ κατ' ἀξίαν*).

<sup>410</sup> Pol., V, 1307a, 23-27, (*ἢ μὲν πολιτεία (μεθίσταται) εἰς δῆμον, ἀριστοκρατία δ' εἰς ὀλιγαρχίαν: ἢ εἰς τάναντία, οἷον ἢ μὲν ἀριστοκρατία εἰς δῆμον <ὡς ἀδικούμενοι γὰρ περισπῶσιν εἰς τούναντίον οἱ ἀπορώτεροι>, αἱ δὲ πολιτεῖαι εἰς ὀλιγαρχίαν μόνον γὰρ μόνιμον τὸ κατ' ἀξίαν ἴσον καὶ τὸ ἔχειν τὰ αὐτῶν*).

En este sentido, para encontrar esa proporción justa en la justicia distributiva se tiene que atender no a la igualdad ontológica de las personas sino a la desigualdad que adquieren de manera accidental. Tampoco debe atenderse a la igualdad jurídica o política que todos los ciudadanos libres tenían, sino a las cualidades o méritos que los distinguían, cuya posesión o carencia debían valorarse para asignarse las cargas y los más altos honores.

Por ello, Aristóteles menciona que los que se rebelan buscan la igualdad, pero la igualdad es de dos formas: numérica por un lado y, por otro lado, de acuerdo a la dignidad o mérito proporcional (*κατ' ἀξίαν*) de las personas<sup>411</sup>. En ese pasaje Aristóteles relaciona directamente *κατ' ἀξίαν* con la igualdad de tipo proporcional o analógica, propia de la justicia distributiva, que en otras partes llama igualdad geométrica, la cual separa con claridad de la igualdad que es de acuerdo al número, propia de la justicia correctiva. el Estagirita explica estas dos clases de igualdad en los siguientes términos:

“Afirmo que la igualdad numérica es la misma cantidad y extensión; por otro lado, llamo igualdad de acuerdo al mérito proporcional a lo que tiene igualdad de acuerdo a la razón (*κατ' ἀξίαν δὲ τὸ τῷ λόγῳ*). Por ejemplo, el tres supera al dos y éste supera al uno con la misma igualdad numérica; por otro lado, el cuatro supera al dos y éste al uno en la misma proporción, pues dos es la misma parte a cuatro, que uno a dos, pues ambos son la mitad de algo, como hemos dicho anteriormente, (en este caso) la justicia es una proporción de acuerdo a la dignidad o al mérito (*κατ' ἀξίαν*)”<sup>412</sup>.

---

<sup>411</sup> Pol., V, 1301b, 29-31, (ὅλως γὰρ τὸ ἴσον ζητοῦντες στασιάζουσιν ἔστι δὲ διπλὸν τὸ ἴσον: τὸ μὲν γὰρ ἀριθμῶ τὸ δὲ κατ' ἀξίαν ἐστίν).

<sup>412</sup> Pol., V, 1301b, 31-36, (λέγω δὲ ἀριθμῶ μὲν τὸ πλήθει ἢ μεγέθει ταῦτο καὶ ἴσον, κατ' ἀξίαν δὲ τὸ τῷ λόγῳ, οἷον ὑπερέχει κατ' ἀριθμὸν μὲν ἴσω τὰ τρία τοῖν δυοῖν καὶ ταῦτα τοῦ ενός, λόγῳ δὲ τὰ τέτταρα τοῖν δυοῖν καὶ ταῦτα τοῦ ενός: ἴσον γὰρ μέρος τὰ δύο τῶν τεττάρων καὶ τὸ ἐν τοῖν δυοῖν: ἄμφω γὰρ ἡμίση. ὁμολογοῦντες δὲ τὸ ἀπλῶς εἶναι δίκαιον τὸ κατ' ἀξίαν).

¿De qué razón habla Aristóteles en la cita anterior? ¿A que clase de *τῷ λόγῳ*<sup>413</sup> se refiere? Sin duda a un tipo de razonamiento práctico no al razonamiento deductivo formal, propio del conocimiento científico, es decir, el que se usa para las realidades necesarias, que no pueden ser de otro modo.

### **3.3. La razón práctica con relación a la teoría de la justicia distributiva de Aristóteles.**

En la justicia distributiva lo equitativo es una proporción (*ἔστιν ἄρα τὸ δίκαιον ἀνάλογόν τι*)<sup>414</sup> y ésta es una igualdad de razones (*ἡ γὰρ ἀναλογία ἰσότης ἐστὶ λόγων*)<sup>415</sup>, porque, como se ha mencionado con anterioridad, lo justo en estos casos es una proporción geométrica, no numérica, y el criterio para determinar esa proporción es, precisamente, *κατ' ἀξίαν*. Por esto, cuando se tiene que determinar la asignación de bienes o cargas de una comunidad política o grupo social a los individuos que la integran es necesario buscar lo justo de manera prudencial, esto es, mediante razón práctica.

El justo medio, en los casos de justicia distributiva, es el mayor valor y el que sea más adecuado (*κατ' ἀξίαν*) a cada caso particular, atendiendo a las características del caso concreto y a los méritos, actos, logros o cualidades de cada persona. Por otro lado, la asignación numéricamente igualitaria de bienes o cargas a los integrantes de una comunidad daría lugar a lo desproporcionado, por tanto, a lo injusto en términos de justicia distributiva.

De esta manera, en la justicia distributiva la asignación de bienes no se realiza con base en la igualdad sino en la desigualdad, y ésta es valorada según la dignidad, cualidad o mérito (*κατ' ἀξίαν*) de las personas.

---

<sup>413</sup> Para reforzar esta idea, *τῷ λόγῳ* aparece gramaticalmente como dativo que, en este caso, tiene la función de ser un instrumento. Berenguer Aménos define al dativo instrumental como: "el medio o el instrumento de una acción", cfr. Berenguer Aménos, *Op. Cit.* P., 198. Esto implica, que la razón (*τῷ λόγῳ*) es el instrumento por el cual se determina lo igual o equitativo en estos casos; de esta manera, *τῷ λόγῳ* se relaciona aquí con *κατ' ἀξίαν* para encontrar lo justo en la justicia distributiva.

<sup>414</sup> Cfr. *Eth. Nic.*, V, 1131a, 30-35.

<sup>415</sup> Ídem.

“Debe haber el mismo trato justo y la misma dignidad para los que son iguales por naturaleza, de modo que, sería dañino para los cuerpos que tengan la misma cantidad de alimento o ropajes, si en efecto no son iguales. Así debe ser respecto a las cosas concernientes a los honores; y de manera semejante, además, es dañino aplicar un trato desigual a los iguales”<sup>416</sup>.

Al comentar este pasaje, John Finnis sugiere no interpretarlo en términos de igualdad o desigualdad sino de proporcionalidad, balance o equilibrio entre las partes y lo que se les asigna:

*“To feed a large adult the same rations as a small child both is and is not to treat the two equally. To avoid misunderstandings and over simplifications, therefore, it may be better to think of proportionality, or even equilibrium or balance”*<sup>417</sup>.

La justicia distributiva trata de lograr precisamente una adecuada proporción, equilibrio o balance entre las personas y los derechos y obligaciones que se asignan, pero esa proporción se busca porque hay unas condiciones previas de disparidad entre las personas y los bienes y cargas que se les distribuyen. De esta manera, hay situaciones, precisamente como en la justicia

---

<sup>416</sup> Pol., III, 1287a, 12-17, (τοῖς γὰρ ὁμοίοις φύσει τὸ αὐτὸ δίκαιον ἀναγκαῖον καὶ τὴν αὐτὴν ἀξίαν κατὰ φύσιν εἶναι, ὥστ' εἶπερ καὶ τὸ ἴσην ἔχειν τοὺς ἀνίσους τροφήν ἢ ἐσθῆτα βλαβερόν τοῖς σώμασιν, οὕτως ἔχειν καὶ τὰ περὶ τὰς τιμάς: ὁμοίως τοίνυν καὶ τὸ ἄνισον τοὺς ἴσους).

<sup>417</sup> Finnis, John, *Op. Cit.*, 2011, P., 163. A propósito de la distribución equitativa de alimentos o agua, Herman Melville, en una novela, describe la manera en que un capitán distribuye proporcionalmente el agua entre los integrantes de la tripulación: “El hizo lo que se le pedía (distribuir el agua), ajustándose con republicana imparcialidad a ese ideal republicano según el cual debe buscarse siempre el término medio, es decir, sirviendo al blanco más viejo la misma cantidad de agua que al negro más joven, a excepción claro está, del pobre don Benito, cuya condición, sino su rango, exigía una ración suplementaria”. Melville, Herman, *Benito Cereno*, 1a, ed., trad. de Frank Simons y Núria Fabrés, Editorial Juventud, Barcelona, 2005, P., 64.

distributiva, en que el punto de partida tiene que ser el reconocimiento de una desigualdad entre las personas a las que se les asignan derechos y obligaciones, pues en estos casos, la igualdad puede dar lugar a lo injusto y, por el contrario, un trato desigual puede dar lugar a lo justo, toda vez que en esta clase de justicia, lo justo no es una igualdad numérica sino una igualdad proporcional. De esta manera, *κατ' ἀξίαν* es el criterio que, reconociendo una asimetría original entre las personas debido a las capacidades que les son propias, permite armonizar proporcionalmente la distribución de bienes y cargas en una comunidad política. Por ello, Finnis dice que el objetivo de la justicia es el bien común, y ésta no aumenta al tratar a todos de manera idéntica:

*“For the objective of justice is not equality but the common good, the flourishing of all members of the community, and there is no reason to suppose that this flourishing of all is enhanced by treating everyone identically when distributing roles, opportunities, and resources”<sup>418</sup>.*

Por lo tanto, en la justicia distributiva es importante considerar la condición de las personas a las que se asignan derechos y obligaciones, ya que entre ellas puede haber diferencias objetivamente relevantes que es necesario valorar para equilibrar proporcionalmente la relación entre las personas y los bienes y cargas que se le asignan.

Entonces, una vez reconocido que hay circunstancias particulares que diferencian a las personas y que justifican objetivamente un trato desigual es necesario, para encontrar lo justo en estos casos, mediante *κατ' ἀξίαν*, ajustar lo adecuado a cada caso para mantener una proporción armónica entre las personas y los bienes y cargas que se les asignan. Aristóteles recoge el famoso pasaje de Solón (Fr. 36) en el que el egregio estadista ateniense dice:

---

<sup>418</sup> Finnis, John, *Op. Cit.*, P., 174.

“Haber emitido leyes escritas dirigidas por igual a hombres malvados y a hombres buenos, ajustando rectamente lo justo en cada caso”<sup>419</sup>.

De esta manera, lo justo no puede desprenderse mecánicamente de la ley escrita, pues ninguna ley abarca todos los supuestos que pueden presentarse, de tal forma que es necesario que los principios legales al interpretarse se ajusten, adapten o armonicen para alcanzar lo justo. En la cita anterior, para especificar la adaptación a cada caso, Aristóteles usa el verbo *ἀρμόζω*, que significa ajustar, adaptar, unir, etc., de ahí el sustantivo helénico *ἀρμονία* (armonía), que además de la propia armonía; significa: ajuste, juntura, encaje, acorde musical, pero también significa: ley, orden o justa proporción. Los distintos significados de *ἀρμονία* se relacionan con *κατ’ ἀξίαν* porque señalan igualmente un equilibrio y una adecuada proporción entre las partes.

Aristóteles usa, en otro pasaje, el verbo *ἀρμόζω* para señalar lo adecuado o la justa proporción entre una persona, en este caso, un magnánimo y dos actos que no deberían corresponderle:

“Se considera que lo mejor en cada excelencia es propia del magnánimo. Jamás sería adecuado (*ἀρμόζοι*) para el magnánimo huir (de la batalla) agitando los brazos, ni siendo injusto”<sup>420</sup>.

De esta manera, la *ἀρμονία* (armonía) podía implicar una justa proporción entre las personas y los bienes y cargas que recibía, así como en cuanto al comportamiento que se esperaba de cada persona. Además, dicha proporción se buscaba precisamente en el derecho, en la medida en que la ley, al ser aplicada mediante razón práctica, permitía que los bienes y cargas se adaptaran o

---

<sup>419</sup> Constitución de los Atenienses, 12.4, (*θεσμούς δ’ ὁμοίως τῷ κακῷ τε κάγαθῷ, εὐθεῖαν εἰς ἕκαστον ἀρμόσας δίκην, ἔγραψα*).

<sup>420</sup> Eth. Nic., IV, 1124a, 13-17, (*δοξοῖεν ἂν εἶναι μεγαλοψύχου τὸ ἐν ἐκάστη ἀρετῇ μέγα. οὐδαμῶς τ’ ἂν ἀρμόζοι μεγαλοψύχῳ φεύγειν παρασεῖσαντι, οὐδ’ ἀδικεῖν*).

ajustaran respecto a lo justo en cada caso, no de la misma manera en todos los casos, sino de forma singular armonizando la ley con lo adecuado o proporcionado siempre que lo justificaran las circunstancias particulares de cada caso. De esta manera se justifica claramente la relación entre la *ἀρμονία* y la adecuada proporción que implicaba *κατ' ἄξιν*.

Tomás de Aquino, al comentar sobre el derecho como instrumento de la justicia, afirma que las cosas que se igualan se ajustan<sup>421</sup>, Ese ajuste es necesario realizarlo cuando no es posible reducir lo justo a una igualdad numérica. Sobre esto, el Aquinate afirma:

“Respondo lo que debe decirse: lo propio de la justicia, entre las demás virtudes, es ordenar al hombre en las cosas relativas a otro. Esto implica, en efecto, una cierta igualdad, como su propio nombre lo demuestra, en el lenguaje popular se dice que las cosas que se igualan se ajustan. Y la igualdad se establece en relación a otro”<sup>422</sup>.

Entonces, si la justicia distributiva exige un ajuste en los bienes y obligaciones que se asignan a las personas, debe reconocerse, como se mencionó anteriormente, que existe una cierta desigualdad que hay que tomar en cuenta para lograr esa justa proporción o armonía entre las personas y los bienes y las cargas que se distribuyen.

Por lo tanto, se tiene que partir del hecho de que las personas tienen una igualdad ontológica pero, también poseen una desigualdad accidental que es importante valorar, mediante *κατ' ἄξιν*, para la distribución de cargas o prerrogativas en el seno de una comunidad política pues la misma asignación de responsabilidades o bienes a personas que están en condiciones de desigualdad

---

<sup>421</sup> Tomás de Aquino para referirse a este verbo usa, en este caso, el verbo latino *adaequare*, que significa igualar, nivelar, emparejar. He preferido conservar la definición del verbo *ἀρμόζω* directamente del griego. *S. Th.*, II-II, Q. 57, a. 1.

<sup>422</sup> Ídem.

generaría lo desproporcionado, que Aristóteles relacionaba con lo injusto, algo imposible de cumplir o un reconocimiento inmerecido.

Ahora bien, hay diferencias que justifican un trato especial por parte del operador jurídico, o bien, dicho en otras palabras, las personas tienen derecho a un trato especial cuando las particularidades que tengan lo justifiquen, sin embargo, hay ciertas desemejanzas que no lo justifican, y que por el contrario, en esos casos el trato diferenciado podría dar lugar a lo injusto mediante una discriminación odiosa. Aristóteles acepta que es justo que los iguales reciban el mismo trato, y se sigue que los desiguales también, pero lo importante es determinar objetivamente qué justifica el trato diferenciado, de esta manera, reconoce que: "Siendo lo justo algo (excelente) en relación a las personas, todos aceptan que es necesario dar un trato igual a los iguales, pero es necesario no dejar oculto qué clase de igualdad o de desigualdad son estas"<sup>423</sup>. Es decir, en qué se basa la igualdad o desigualdad para se justifique dar un trato diferenciado a las personas. Para esa valoración que determina cuáles son las características o situaciones que justifican un trato diferenciado, Aristóteles recurre de nuevo al concepto *κατ' ἀξίαν*.

"Para los que son desiguales hay un derecho especial aplicable y una distribución de acuerdo a la dignidad de las cualidades objetivamente relevantes (*κατ' ἀξίαν*)"<sup>424</sup>.

---

<sup>423</sup> Pol., III, 1282b, 20-23, (*τι γὰρ καὶ πῶς τὸ δίκαιον, καὶ δεῖν τοῖς ἴσοις ἴσον εἶναι φασιν, ποίων δὴ ἰσότης ἐστὶ καὶ ποίων ἀνισότης, δεῖ μὴ λανθάνειν*).

<sup>424</sup> Pol., III, 1282b, 27-28, (*τοῖς γὰρ διαφέρουσιν ἕτερον εἶναι τὸ δίκαιον καὶ τὸ κατ' ἀξίαν*). Este pasaje ha suscitado mucha polémica en cuanto a su traducción: John M. Cooper propone una traducción de estas líneas apartándose de una traducción previa de Fred D. Miller, la cual critica: "*Principle here would be that τοῖς γὰρ διαφέρουσιν ἕτερον εἶναι τὸ δίκαιον καὶ τὸ κατ' ἀξίαν, a satisfactory and untendentious translation of this Greek would be: "for those who differ [with respect to any good] what is just and what is merited is different."* Miller, however, translates: "those who differ have a different just-claim right and merit-based claim". Cfr. John M. Cooper, *Justice and Rights in Aristotle's "Politics"*, *The Review of Metaphysics*, Jun., 1996, Vol. 49, No. 4 (Jun., 1996), PP. 859-872, Published by: Philosophy Education Society Inc. Lo más importante de estas líneas es, a mi modo de ver, el sentido que se le otorgue a *τὸ δίκαιον*, que puede ser muchas cosas, por mencionar algunas: *lo justo, la justicia, el derecho objetivo*, pero también, *el derecho subjetivo, lo que se reclama, las cosas debidas*, este último sentido que es por el que se inclina Miller, lo vemos desde Anaximandro en su metáfora legalista. Respecto a *κατ' ἀξίαν* ambos traductores se refieren

El Estagirita deja claro en este pasaje que, en términos de justicia, hay casos en los que se justifica un trato jurídico diferenciado, esto no aplica siempre, el principio de igualdad ante la ley era uno de los mejores fundamentos del derecho helénico, sin embargo, hay ciertos casos, como en los de justicia distributiva en que se tienen que tomar en cuenta algunos aspectos o cualidades de las personas respecto a lo que se va a asignar, sean derechos u obligaciones, por ello, en esta clase de justicia existe lo justo aplicable al caso concreto o, en otras palabras lo que se exige o demanda (*τὸ δίκαιον*) y por otro lado, lo que adecuada y proporcionalmente se asigna (*καὶ τὸ κατ' ἀξίαν*).

Para ilustrar esta idea, Aristóteles recurre al ejemplo del flautista, toda vez que el mejor flautista es más digno de recibir la mejor flauta que el que tiene mejor linaje o es más hermoso. El flautista merece recibir la mejor flauta con base en su mérito de ese arte, de esta forma hay una armónica proporcionalidad entre el derecho del flautista y la asignación que debe hacerse de la mejor flauta. Aristóteles lo explica de la siguiente manera:

“Entre los flautistas semejantes en cuanto a la calidad de su arte, no se debe dar la ventaja en cuanto a las flautas a los de mejor linaje, pues en nada tocarán mejor, más bien es necesario dar la ventaja del mejor de los instrumentos al que sobresale de acuerdo a la ejecución. Y si todavía no es claro lo que se ha expuesto, será más evidente a partir de lo que sigue: pues si alguien fuera, por una parte, superior en el arte de tocar la flauta,

---

al mérito, ya sea lo que es meritorio o el mérito que es base de la reclamación. Sin embargo, sostengo que *κατ' ἀξίαν* es más que el mérito que justificaría un reclamo porque no sólo se refiere a que el sujeto tenga las cualidades suficientes para el derecho que pide, sino que el derecho, por su parte reconoce. Con *κατ' ἀξίαν* debe verse una proporcionalidad entre las personas y los derechos o cargas que se distribuyen, y esa proporción no puede verse si el análisis se limita sólo al sujeto que reclama un derecho. Para complementar la discusión sobre este pasaje, menciono que Gómez Robledo lo traduce como: “Toda vez que el derecho es diferente en los diferentes y en proporción a su mérito”, Aristóteles, *Política*, *Op. Cit.* Racham lo traduce en los siguientes términos: “*Because men that are different have different rights and merits*”, Aristotle, *Politics*, *Op. Cit.*

pero, fuera muy inferior en cuanto al buen linaje o la hermosura, ni siquiera si cada uno de los bienes de otros (me refiero al buen linaje y a la belleza) fuera superior a tocar la flauta, y aunque de acuerdo a la proporción de estos bienes sea mejor tenerlos que tocar bien la flauta y se aventaje en esto al que toca mejor la flauta; aun en ese caso, debe darse las mejores flautas a los que se destacan en su ejecución, pues, para aceptar esto último, sería necesario que la superioridad de la riqueza y del buen linaje sirvieran para la buena ejecución de la flauta, pero en nada la mejora”<sup>425</sup>.

De esta parte de la obra de Aristóteles puede deducirse con claridad la necesidad de que hay situaciones como en la justicia distributiva, en el párrafo anterior se habla a manera de ejemplo de asignar las mejores flautas, que justifican un tratamiento diferenciado hacia los hombres. De tal forma que un trato igualitario sería tan absurdo como uno que se basara en cualidades que fueran irrelevantes o no sostenibles objetivamente.

Este concepto Aristotélico consistente en tratar igual a los iguales y desigual a los desiguales siempre y cuando las diferencias tengan una justificación racional ha sido objeto de estudio para la filosofía del derecho. La pregunta importante aquí es: cuándo se trata de una diferencia que amerite un tratamiento jurídico especial y cuándo no. En todo caso, las diferencias deben ser objetivamente relevantes. Si esas cualidades no son verdaderamente importantes, el trato diferenciado no estaría justificado. Sobre este principio, H.L.A. Hart, menciona que dichas diferencias deben tener una importancia objetiva y evidente, en este sentido dice:

---

<sup>425</sup> Pol., III, 1282b,33-1283a,3, (τῶν γὰρ ὁμοίων αὐλητῶν τὴν τέχνην οὐ δοτέον πλεονεξίαν τῶν αὐλῶν τοῖς εὐγενεστέροις (οὐδὲν γὰρ αὐλήσουσι βέλτιον), δεῖ δὲ τῷ κατὰ τὸ ἔργον ὑπερέχοντι διδόναι καὶ τῶν ὀργάνων τὴν ὑπεροχὴν. εἰ δὲ μήπω δῆλον τὸ λεγόμενον, ἔτι μᾶλλον αὐτὸ προαγαγοῦσιν ἔσται φανερόν. εἰ γὰρ εἴη τις ὑπερέχων μὲν κατὰ τὴν αὐλητικὴν, πολὺ δ' ἑλλείπων κατ' εὐγένειαν ἢ κάλλος, εἰ καὶ μείζον ἕκαστον ἐκείνων ἀγαθόν ἐστί τῆς αὐλητικῆς (λέγω δὲ τὴν τ' εὐγένειαν καὶ τὸ κάλλος), καὶ κατὰ τὴν ἀναλογίαν ὑπερέχουσι πλέον τῆς αὐλητικῆς ἢ ἐκεῖνος κατὰ τὴν αὐλητικὴν, ὅμως τοῦτω δοτέον τοὺς διαφέροντας τῶν αὐλῶν. δεῖ γὰρ εἰς τὸ ἔργον συμβάλλεσθαι τὴν ὑπεροχὴν καὶ τοῦ πλοῦτου καὶ τῆς εὐγενείας, συμβάλλονται δ' οὐδέν).

“La justicia es tradicionalmente concebida como que mantiene o restablece un equilibrio o proporción, y su precepto principal se formula con frecuencia diciendo: “tratar los casos semejantes de la misma manera”; aunque es necesario añadir, “y tratar los casos diferentes de diferente manera”. Así, cuando, en nombre de la justicia, protestamos contra una ley que prohíbe a la gente de color el uso de los parques públicos, esta crítica se centra en que dicha ley es mala porque al distribuir los beneficios de las ventajas o facilidades públicas entre la población discrimina entre personas que, en todos los aspectos relevantes, son iguales”<sup>426</sup>.

Ahora bien, toda vez que los hombres mantienen una identidad ontológica, en tanto son, pero tienen diferencias accidentales que los hacen distinguirse en su individualidad, algunas de estas diferencias ameritan un trato diferenciado y otras no, sobre esto, Hart menciona con mucha agudeza lo siguiente:

“No es injusto que el derecho, cuando reprime el homicidio, trate a los homicidas pelirrojos igual que a los otros; por cierto que si los tratara en forma diferente sería tan injusto como si no tratara en forma diferente al cuerdo y al insano”<sup>427</sup>.

La tarea más importante en la justicia distributiva es determinar, precisamente qué cualidades son relevantes para tratar los casos iguales de la misma manera y los diferentes de manera diferente. En este punto, es necesario insistir en que no existe una fórmula universal para asignar de manera justa los

---

<sup>426</sup> Hart, H.L.A., *El concepto de derecho*, 2a, ed., trad. de Genaro R. Carrió, Abeledo Perrot, Buenos Aires, 1995, P., 198.

<sup>427</sup>Ibídem, P., 199.

bienes y cargas de una comunidad a los individuos que la conforman, sigo en esto al propio Aristóteles que dijo:

“Esto es claro a partir del principio *κατ’ ἀξίαν* (es decir, de las cualidades de la persona y de las circunstancias del caso), pues todos están de acuerdo en que lo justo en las distribuciones debe consistir en algún tipo de bien o cualidad de la persona (*κατ’ ἀξίαν*), pero no todos coinciden que se trata del mismo bien (*ἀξίαν*)”<sup>428</sup>.

De esta manera, en la distribución de los bienes y derechos no hay un consenso universal sobre cuál es el criterio determinante para realizar esta asignación de manera justa, esto se debe a que en justicia distributiva no puede aplicarse el mismo tipo de pensamiento universal de las ciencias exactas. John Finnis, reconoce igualmente esta imposibilidad, sobre esto, escribió: “*There is no one criterion universally applicable for resolving questions of distribution*”<sup>429</sup>. Por lo tanto, es necesario realizar un ajuste, mediante razón práctica, entre las personas y los bienes y las cargas asignadas para lograr la adecuada proporción que se busca.

Sostengo que, en la teoría de la justicia distributiva de Aristóteles, el principio *κατ’ ἀξίαν* operaba como un criterio de razón práctica prudencial por el cual se valoraban las circunstancias particulares de las personas para lograr el justo medio consistente en una proporción geométrica para la correcta distribución de esos bienes o cargas. De esta forma se pueden enunciar dos principios básicos en la distribución de bienes y derechos de acuerdo a Aristóteles: el primero consiste en que la asignación se hace en función de las cualidades objetivamente relevantes de las personas, aunque no haya un acuerdo general sobre qué cualidades son mejores, en el caso particular deben ser las cualidades más apropiadas que justifiquen un trato diferenciado, por lo que esta distribución no se

---

<sup>428</sup> Eth. Nic., 1131a, 24-27, (ἔτι ἐκ τοῦ κατ’ ἀξίαν τοῦτο δῆλον: τὸ γὰρ δίκαιον ἐν ταῖς νομαῖς ὁμολογοῦσι πάντες κατ’ ἀξίαν τινὰ δεῖν εἶναι, τὴν μέντοι ἀξίαν οὐ τὴν αὐτὴν λέγουσι πάντες).

<sup>429</sup> Finnis, John, *Op. Cit.* P., 174.

realiza mediante una cantidad numérica, sino de acuerdo a una proporción entre las personas y los bienes o cargas que se les dan; el segundo criterio que parte del primero es que en justicia distributiva no se considera que las personas estén en un plano de igualdad, sino de desigualdad, pues lo que se valora son las cualidades que a una persona o a un grupo los hacen justos merecedores de lo que se asigna, en otras palabras, este segundo principio se puede justificar como tratar igual a los iguales y desigual a los desiguales, pues en esta clase de justicia lo igualitario daría lugar a lo desproporcionado, es decir, a lo injusto.

Aristóteles, después de afirmar que el punto medio debe ser elegido, dice que éste es lo que la recta razón indica, es decir, la razón práctica, de esta manera, encontramos estas palabras al principio del libro sexto (ζ) de la Ética Nicomaquea:

“Dado que hemos hablado con anterioridad que el punto medio debe ser elegido, no el exceso ni el defecto, y (además) la justa medianía es así como la recta razón dice, vamos a precisar esto”<sup>430</sup>.

Entonces, lo justo, identificado como el punto medio entre el exceso y el defecto<sup>431</sup> es buscado y determinado por la recta razón (*κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον*), por eso, puede llamársele justo medio, aunque, según Aristóteles, el punto medio no tiene nombre<sup>432</sup>. Es necesario que donde hay opuestos, exista un término medio, el cual puede representarse mediante una relación equidistante entre los extremos. De esta manera, lo que se considera bello, bueno y justo en el comportamiento humano es lo proporcionado de manera equidistante entre el exceso y el defecto, por lo que, según Aristóteles: “Todo hombre de ciencia se

---

<sup>430</sup> Eth. Nic., VI, 1138b, 18-21, (*ἐπεὶ δὲ τυγχάνομεν πρότερον εἰρηκότες ὅτι δεῖ τὸ μέσον αἰρεῖσθαι, μὴ τὴν ὑπερβολὴν μηδὲ τὴν ἔλλειψιν, τὸ δὲ μέσον ἐστὶν ὡς ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς λέγει, τοῦτο διέλωμεν*).

<sup>431</sup> Aristóteles considera que el exceso y el defecto destruyen las cualidades morales (y físicas, como la salud), mientras que se conservan en el punto medio. De esta manera afirma: “Entonces, la prudencia y la valentía, son destruidas por el exceso y por el defecto, pero son conservadas en el punto más equilibrado”. Eth. Nic., II, 1104a, 25-27, (*φθείρεται δὴ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀνδρεία ὑπὸ τῆς ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως, ὑπὸ δὲ τῆς μεσότητος σώζεται*).

<sup>432</sup> Eth. Nic., IV, 1125b, 25-26, (*ἀντικεῖσθαι δ' ἔνταῦθα οἱ ἄκροισι φαίνονται διὰ τὸ μὴ ὠνομάσθαι τὸν μέσον*).

aleja del exceso y el defecto, pero busca el término medio y elige este mismo, no el término medio del asunto o circunstancia, sino en relación a nosotros”<sup>433</sup>. Aquí aparece de nuevo la necesidad de que la relación entre las personas y los bienes sea proporcional, es decir, el justo medio no se da en la cosa en sí, sino en relación con nosotros, con las personas, lo cual trae consigo la necesidad de una valoración adecuada a las personas y los bienes para encontrar esa justa proporción. Esa ponderación se realiza mediante el criterio *κατ’ ἀξίαν*.

La afirmación de que en las excelencias morales lo justo es el punto medio entre el exceso y el defecto es algo cierto, pero según Aristóteles, no es claro (*σαφές*) <sup>434</sup>, porque no basta reconocer esta verdad, “sino que además, es necesario que quede definido qué clase de ente es la recta razón y cuál es la medida de esta”<sup>435</sup>. Luego, la recta razón tiene la tarea de encontrar ese término medio, pero es preciso aclarar qué es y cuál es su campo de actuación.

Aristóteles divide el alma en dos partes: la irracional y la racional. “Ahora bien, ésta última se subdivide a su vez, en dos partes fundamentales: una con la cual teorizamos las cualidades de los entes cuyos principios no pueden ser de otra manera, y la otra parte con la cual teorizamos sobre los principios que admiten la posibilidad de ser de otra forma”<sup>436</sup>. De esta manera, la parte racional del alma que trata sobre lo necesario es la facultad científica (*ἐπιστημονικόν*), mientras que sobre las situaciones contingentes trata la facultad reflexiva (*λογιστικόν*).

Sobre esta facultad reflexiva, Aristóteles agrega:

“Puesto que deliberar y reflexionar es lo mismo, nadie deliberaría sobre las cosas que no pueden ser de otra manera, de modo que la facultad reflexiva es una de las partes del alma racional”<sup>437</sup>.

---

<sup>433</sup> Eth. Nic., II, 1106 b, 5-7, (*οὕτω δὴ πᾶς ἐπιστήμων τὴν ὑπερβολὴν μὲν καὶ τὴν ἔλλειψιν φεύγει, τὸ δὲ μέσον ζητεῖ καὶ τοῦθ’ αἰρεῖται, μέσον δὲ οὐ τὸ τοῦ πράγματος ἀλλὰ τὸ πρὸς ἡμᾶς*).

<sup>434</sup> Eth. Nic., VI, 1138b, 25-26, (*ἔστι δὲ τὸ μὲν εἰπεῖν οὕτως ἀληθὲς μὲν, οὐθὲν δὲ σαφές*).

<sup>435</sup> Eth. Nic., VI, 1138b, 34-35, (*ἀλλὰ καὶ διωρισμένον τίς ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος καὶ τούτου τίς ὄρος*).

<sup>436</sup> Eth. Nic., VI, 1139b, 5-10, (*καὶ ὑποκείσθω δύο τὰ λόγον ἔχοντα, ἐν μὲν ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, ἐν δὲ ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα*).

<sup>437</sup> Eth. Nic., 1139a, 13-15, (*ὥστε τὸ λογιστικόν ἐστὶν ἐν τι μέρος τοῦ λόγον ἔχοντος*).

Por lo tanto, ambas facultades racionales: la científica y la reflexiva, al encontrarse en la parte del alma racional, tienen no sólo un mismo origen sino que, además, un mismo nivel intelectual. El estudio sobre los entes necesarios es tan racional como el que se hace sobre lo que es contingente, aunque ambas facultades difieren en su forma de operar.

Respecto a esta facultad reflexiva que está relacionada con el actuar del hombre, Aristóteles afirma que: “Hay, en el alma, tres principios rectores del actuar y de la verdad: la facultad de percibir, la inteligencia y el deseo”<sup>438</sup>. Ahora bien, según Aristóteles, la facultad de percibir no es origen de ninguna acción<sup>439</sup>, por lo cual no es objeto de la razón práctica, pero la inteligencia y el deseo sí son facultades de la razón práctica, toda vez, que ésta tiene que ver con la elección y la acción. Hay una relación directa entre el apetito y la elección en el libre albedrío que es una facultad seleccionadora conforme a recta razón, pues toda vez que la facultad reflexiva dicta el bien o la conducta apropiada y el apetito persigue su realización. Aristóteles desarrolla esta idea en el siguiente pasaje:

“Toda vez que la excelencia moral es una disposición electora, y que el libre albedrío es impulso (previamente) deliberado, es necesario que a causa de estos supuestos, por un lado, que la reflexión sea verdadera y que el apetito, por su parte, sea recto. Si en verdad, la elección libre es eficiente, entonces, lo que la razón (reflexiva) ordena y lo que el apetito persigue será lo mismo”<sup>440</sup>.

Alejandro Vigo, al interpretar este pasaje afirma que existen tres condiciones formales para que se dé la verdad práctica: “1) La determinación racional ó λόγος debe ser verdadera, 2) el deseo ὄρεξις debe ser recto, y 3) debe

---

<sup>438</sup> Eth. Nic., 1139a, 20-21, (τρία δὲ ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ τὰ κύρια πράξεως καὶ ἀληθείας, αἴσθησις νοῦς ὄρεξις).

<sup>439</sup> Eth. Nic., 1139a, 21-22, (τούτων δ' ἡ αἴσθησις οὐδεμιᾶς ἀρχὴ πράξεως).

<sup>440</sup> Eth. Nic., 1139a, 25-29, (ὥστ' ἐπειδὴ ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἡ δὲ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτικὴ, δεῖ διὰ ταῦτα μὲν τὸν τε λόγον ἀληθῆ εἶναι καὶ τὴν ὄρεξιν ὀρθήν, εἴπερ ἡ προαίρεσις σπουδαία, καὶ τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι τὴν δὲ διώκειν).

haber una cierta identidad (*τὰ αὐτὰ*) entre lo que afirma el *ὁ λόγος* y lo que desea la *ὄρεξις*<sup>441</sup>.

En esta clase de razonamiento se da un elemento volitivo que, si sigue los principios de la razón reflexiva, será recto. Por ello el resultado práctico de esta clase de conocimiento que es la aceptación o el repudio de ciertos actos del hombre tendrá certeza. De esta manera, surge una especie de simbiosis entre apetito y razón reflexiva, a partir de esto, si se coincide en que la razón es verdadera y el apetito recto, entonces, surge la excelencia moral. Aristóteles es claro en nombrar a este tipo de conocimiento como práctico<sup>442</sup>, el cual separa con claridad del conocimiento teórico:

“La bondad o maldad de la inteligencia teórica y no práctica ni hacedora es la verdad y la falsedad, pues esto es la función de toda tarea intelectual, pero, en el caso de la inteligencia práctica es la verdad que es acorde con el recto deseo”<sup>443</sup>.

Por lo tanto, la diferencia entre el conocimiento teórico y el práctico no es el rigor intelectual que se usa en uno o en otro, pues ambos se encuentran en la parte racional del alma y tienen el mismo nivel cognitivo, pero se diferencian en que el conocimiento teórico no tiene como consecuencia la acción o producción,

---

<sup>441</sup> Vigo, Alejandro G, *Estudios aristotélicos*, 2a, ed., Eunsa, Navarra, 2011, P., 302. Ahora bien, la explicación que da Vigo sobre cada uno de estos requisitos es muy valiosa. Sobre el *λόγος*, el autor afirma que: “(...) concierne aquí a la determinación correcta de los medios adecuados para alcanzar el fin puesto por el deseo y no a la determinación del contenido del fin como tal”, *Ibidem*, 305. A propósito del deseo u *ὄρεξις*, además de que debe tratarse de fines realizables, afirma que: “(...) se requiere además que se trate de fines deseables, o al menos, aceptables desde el punto de vista de una evaluación racional”, *Ibidem*, 303; por último, respecto a la identidad entre lo determinado por el *λόγος* y lo intencionado por la *ὄρεξις*, Vigo sostiene que esta relación debe entenderse en un sentido amplio: “(la relación entre el primer requisito y el segundo) apunta a la adecuada determinación de los medios, y no a la determinación del contenido del fin (...) más allá de la mera posición del fin, también de la referencia de los medios al fin, considerada en el requisito 2). *Ibidem*, 307.

<sup>442</sup> “Esta clase de razonamiento y de realidad son prácticos (*πρακτική*)”, *Eth. Nic.*, VI, 27-28, (*αὕτη μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτική*).

<sup>443</sup> *Eth. Nic.*, VI, 1139a, 28-31, (*τῆς δὲ θεωρητικῆς διανοίας καὶ μὴ πρακτικῆς μηδὲ ποιητικῆς τὸ εὖ καὶ κακῶς τάληθές ἐστι καὶ ψεῦδος τοῦτο γὰρ ἐστὶ παντὸς διανοητικοῦ ἔργου: τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ*).

sino la contemplación y, en su caso, la explicación; mientras que el conocimiento práctico sí tiene como efecto la acción. Además, el conocimiento práctico, al tener intrínsecamente los elementos racional y volitivo, trata sobre lo contingente, mientras que el conocimiento teórico busca comprender las cosas que no pueden ser de otro modo.

En cuanto al conocimiento práctico, que tiene como efecto la acción, hay que admitir que antes de la acción está la decisión y ésta requiere a su vez, la existencia previa del impulso y la reflexión, que deben vincularse y complementarse para producir el acto moralmente excelente, lo cual, no necesariamente sucede siempre. Por esto, para Aristóteles:

“El fundamento de la acción es la elección, a partir de la cual se genera el movimiento, pero no la causa final, mientras que el fundamento de la elección es el impulso y la razón para un fin”<sup>444</sup>.

Se sigue de esta cita que la elección, es decir, la práctica del libre albedrío requiere previamente el apetito o el impulso por hacer algo y la razón respecto a ese algo, esta razón práctica es una inteligencia reflexiva aplicada al caso concreto. Por lo tanto, el razonamiento práctico implica una valoración diferente y particular cada vez que el apetito tiende a la realización de algún acto. Por esa valoración, que parte de una intención recta y de un pensamiento verdadero, se deben considerar las circunstancias particulares de cada caso en relación con los principios generales que les pueden ser aplicados de manera adecuada, ya que la razón práctica, al tratar sobre lo contingente permite la deliberación previa a la elección. En este sentido, el concepto *κατ' ἀξίαν* se relaciona con la razón práctica

---

<sup>444</sup> Eth. Nic., VI, 31-33, (*πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις—ὅθεν ἡ κίνησις ἀλλ' οὐχ οὖ ἔνεκα—προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἔνεκά τινος*). Traduzco en este caso *ἔνεκά τινος* como: *con miras a algo o para un fin*, y no, *por causa de algo*. La preposición pospuesta de genitivo *ἔνεκά* admite cualquiera de las dos opciones mencionadas, pero en el contexto de este pasaje prefiero *con respecto a un fin*. Incluso existe una versión latina en la que *ὁ ἔνεκά τινος* se traduce como: “*quae est ultime sive finis alicujus*”, Aristotelis, *Ethica Nicomachea, Opera Omnia, Graece et latine, volumen secundum*, editore Ambrosio Firmin Didot, Parisiis, MDCCCL.

en tanto trata sobre lo contingente que son los actos del hombre, pues no tiene otra aplicación ni tiene por finalidad el conocimiento especulativo.

Ahora bien, la tensión entre deseo o impulso y la razón reflexiva que se da en el razonamiento práctico tiene que dar por resultado la acción, que será valorada en términos de bondad o maldad, de la manera en que las preposiciones lógicas del conocimiento teórico son valoradas en términos de veracidad o falsedad. Por ello, Aristóteles dice que:

“Por lo cual, la libre elección no puede darse cuando se carece de inteligencia, reflexión y disposición moral, puesto que, el bien hacer y su contrario no pueden existir sin reflexión y buenos hábitos”<sup>445</sup>.

Entonces, la elección requiere de una previa conjunción adecuada entre la facultad apetitiva y la reflexiva, de esta manera si la razón se basa en principios verdaderos y el apetito tiende a lo recto se producirán actos moralmente excelentes. Esta relación entre las facultades apetitivas y reflexivas ha sido expuesta en el silogismo práctico aristotélico. Alejandro Vigo sostiene que esta clase de silogismos, que tiene por finalidad la acción y no el conocimiento especulativo, tiene dos elementos fundamentales: el desiderativo y el cognitivo, la explicación del doctor Vigo es clara en las siguientes palabras:

“Sin entrar en mayores complejidades técnicas, puede decirse que lo esencial de esta concepción basada en el silogismo práctico consiste en explicar la producción de la acción por la convergencia de dos factores diversos: un factor desiderativo (i. e. deseos de diverso tipo, racionales o no racionales) y un factor cognitivo (i. e. Percepción, imaginación, intelecto). Dicho de otro modo:

---

<sup>445</sup> Eth. Nic., VI, 1139a, 32-35, (διὸ οὐτ’ ἄνευ νοῦ καὶ διανοίας οὐτ’ ἄνευ ἠθικῆς ἐστὶν ἕξεως ἢ προαίρεσις: εὐπραξία γὰρ καὶ τὸ ἐναντίον ἐν πράξει ἄνευ διανοίας καὶ ἠθους οὐκ ἔστιν).

se explica la acción como resultado derivado de la conjunción de, al menos, un deseo, de cualquier tipo, y de una creencia, donde ambos, deseos y creencias deben concebirse como peculiares tipos de actitudes proposicionales, es decir, como actitudes a través de las cuales nos referimos, de diversos modos, a cierto contenido proposicional”<sup>446</sup>.

De esta manera, el silogismo práctico, que cuenta con un elemento volitivo, además del reflexivo, tiene una forma de operar propia, diferente de los silogismos usados por las ciencias más especulativas. Ahora bien, Alejandro Vigo dice que: “Dentro de la estructura del silogismo práctico, al factor desiderativo corresponde la función del fin de la acción, al factor cognitivo la determinación de los medios que hacen posible la consecución de ese fin”<sup>447</sup>. Cabe señalar que, los deseos o impulsos pueden ser racionales o irracionales, consisten en la meta o el fin apetecible, pero la razón tiene que ver con los medios y las posibilidades para alcanzar ese objetivo deseado. La inteligencia, por sí misma, no puede producir nada. Así los reconoce Aristóteles:

“La inteligencia, por sí misma nada mueve, sino que la inteligencia sólo es práctica para (la consecución de) un fin, pues ésta, además, es causa de la acción, pues todo el que actúa, lo hace para la consecución de algo y esto no es el fin, en términos simples, sino que es realizado (para algo y de algo), puesto que el bien obrar es el fin y el deseo consiste en esto”<sup>448</sup>.

---

<sup>446</sup> Vigo, Alejandro G, *Op. Cit.* P., 288.

<sup>447</sup> Ídem.

<sup>448</sup> Eth. Nic., VI, 1139b, 1-5, (διδάσκοντα δ' αὐτὴ οὐθὲν κινεῖ, ἀλλ' ἢ ἔνεκά του καὶ πρακτικῆ: αὕτη γὰρ καὶ τῆς ποιητικῆς ἀρχαί: ἔνεκα γὰρ του ποιεῖ πᾶς ὁ ποιῶν, καὶ οὐ τέλος ἀπλῶς (ἀλλὰ πρὸς τι καὶ τινός) τὸ ποιητόν, ἀλλὰ τὸ πρακτόν: ἢ γὰρ εὐπραξία τέλος, ἢ δ' ὄρεξις τούτου).

Por lo tanto, en la inteligencia práctica, el deseo, que es un primer impulso, muestra el objeto querido como un fin, pero corresponde a la inteligencia valorar las posibilidades y los medios para alcanzarlo. La acción requiere por tanto una elección, y ésta una reflexión previa sobre el objeto anteriormente deseado. La inteligencia práctica es deseo, impulso y, posteriormente, pensamiento previo a la decisión, es decir, a la acción. Si consideramos a la justicia y al derecho como disposiciones de la razón práctica, necesariamente se darán estos elementos. De esta forma, no podría haber una justicia o un derecho avalorativo, la propia forma de razonar estas disposiciones no lo permite.

Ahora bien, respecto a la reflexión que corresponde a la parte cognitiva, Aristóteles señala que: “debe admitirse que hay cinco facultades intelectuales por las cuales se actúa con verdad al aceptar o repudiar algo”<sup>449</sup>. Dentro de esas excelencias resaltamos la prudencia por su importancia particular en relación con el conocimiento práctico. Aristóteles define la prudencia como: “(...) una disposición unida a la razón, verdadera y práctica acerca de las cosas que son buenas o malas para el hombre”<sup>450</sup>.

Que la prudencia sea una disposición o modo de ser (ἔξις) es relevante debido a que Aristóteles considera que aquélla no es ciencia en sentido estricto ni tampoco un arte. En este sentido dice: “La prudencia no sería ciencia ni arte, ciencia porque lo que ha de hacerse admite variación, tampoco es arte porque el género de hacer y producir es diferente”<sup>451</sup>. Luego, la prudencia como disposición de la razón practica trata sobre lo contingente, que, en este caso, son los actos del hombre.

---

<sup>449</sup> Las cinco facultades intelectuales que menciona Aristóteles son: arte (τέχνη), la ciencia (ἐπιστήμη), la prudencia (φρόνησις), la sabiduría (σοφία) y la inteligencia (νοῦς). Cfr. Eth. Nic., VI, 1139b, 16-18, (ἔστω δὴ οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῷ καταφάναι ἢ ἀποφάναι, πέντε τὸν ἀριθμόν: ταῦτα δ' ἐστὶ τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς).

<sup>450</sup> Eth. Nic., VI, 1140b, 2-5, (λείπεται ἄρα αὐτὴν εἶναι ἔξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακά. τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἂν εἴη: ἔστι γὰρ αὐτὴ ἡ εὐπραξία τέλος). En otro pasaje, Aristóteles vuelve a identificar la prudencia con una disposición o modo de ser: “De modo que es necesario que la disposición prudencial se encuentre unida a la verdad, en relación con las acciones humanas buenas” Eth. Nic., VI, 1140a, 20-22, (ὥστ' ἀνάγκη τὴν φρόνησιν ἔξιν εἶναι μετὰ λόγου ἀληθῆ περὶ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτικὴν).

<sup>451</sup> Eth. Nic., VI, 1140b, 1-3, (οὐκ ἂν εἴη ἡ φρόνησις ἐπιστήμη οὐδὲ τέχνη, ἐπιστήμη μὲν ὅτι ἐνδέχεται τὸ πρακτὸν ἄλλως ἔχειν, τέχνη δ' ὅτι ἄλλο τὸ γένος πράξεως καὶ ποιήσεως).

Al interpretar los pasajes anteriormente citados, Tomás de Aquino sostiene que la prudencia radica solamente en el conocimiento práctico y no en el especulativo: “Por lo cual, es evidente que la prudencia no se encuentra sino en la razón práctica”<sup>452</sup>. En este sentido, la prudencia, al ser una disposición de la razón práctica está dirigida a lograr un resultado que es la acción concreta del hombre, aceptando lo bueno y rechazando lo malo, esto es, la prudencia se aplica a los casos particulares, pero, para ello, en tanto facultad racional, debe conocer los universales, pues la prudencia implica la aplicación de principios generales a casos particulares.

Resulta oportuno en esta parte, recordar que la justicia también es una disposición o modo de ser, porque al igual que la prudencia trata sobre lo contingente que es el objeto de la acción del hombre y tratándose de estas disposiciones de las cuales se ocupa la razón práctica hay deliberación reflexiva, pero no hay demostraciones pues el Estagirita reconoce que: “entre las cosas que existen, cuyos principios pueden ser de otra manera no hay demostración, (...) y tampoco hay deliberación acerca de las cosas que son necesarias”<sup>453</sup>.

Por lo tanto, la justicia, en tanto disposición o modo de ser (ἔξις) que trata sobre lo contingente, debe ser estudiada desde los principios de la razón práctica. En el caso de la justicia distributiva, la adecuada distribución de bienes y obligaciones se determinaba mediante el concepto *κατ' ἀξίαν*, que es un criterio prudencial por el cual se logra el justo medio que consiste en una adecuada proporción entre las personas y los bienes que se asignan conforme a recta razón y por tanto, no admite demostración como sucede en las ciencias contemplativas, sino que su validez consiste en que el apetito sea recto y la razón verdadera. Lo cual, puede justificarse precisamente mediante la deliberación prudencial, en tanto facultad reflexiva, pues como admite Tomás de Aquino, corresponde a la prudencia determinar el cómo se puede alcanzar el justo medio:

---

<sup>452</sup> S. Th. II-II, Q. 47, a.2, (*Unde manifestum est quod prudentia non consistit nisi in ratione practica*)”.

<sup>453</sup> Eth. Nic., VI, 1139a, 33-35, (ὡν δ' αἱ ἀρχαὶ ἐνδέχονται ἄλλως εἶχειν, τούτων μὴ ἐστὶν ἀπόδειξις (...) καὶ οὐκ ἔστι βουλευσασθαι περὶ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων).

“Este fin le es fijado al hombre conforme a la razón natural. La cual dicta a cada hombre obrar conforme a la razón, pero, es materia de la disposición prudencial saber de qué manera y por qué medios, el hombre en su actuación puede alcanzar ese punto medio. Luego, aunque el fin de la virtud moral sea alcanzar ese justo medio, no obstante, puede ser encontrado mediante la recta disposición de entre los medios respecto a un fin”<sup>454</sup>.

De acuerdo a la interpretación de Tomás sobre la prudencia en Aristóteles, los medios tienen una relevancia importante para alcanzar el justo medio. Para ellos, la prudencia determina el cómo ha de procederse y por qué medios, de esta manera, no es el fin lo que permite aceptar o repudiar un determinado acto sino los medios para alcanzarlo.

La prudencia se relaciona con la justicia pues ambas siendo disposiciones o modos de ser que ambas rectifican racionalmente los actos humanos en cuanto a su bondad o maldad. Sobre la justicia, Tomás de Aquino también le atribuye una función normativa y correctiva conforme a recta razón:

“Entonces, el acto del hombre es bueno desde que se coloca bajo la regla de la razón, de acuerdo a la cual son rectificadas los actos del hombre. Toda vez que la justicia rectifica los actos humanos, es evidente que provee bondad a la obra del hombre”<sup>455</sup>.

---

<sup>454</sup> S. Th., II-II, q. 47, a. 7, (*Et hic finis praestitutus est homini secundam naturalem rationem: naturalis ratio dictat unicuique ut secundum rationem operetur. Sed qualiter et per quas homo in operando attingat medium ratione pertinet ad dispositionem prudentiae. Licet enim attingere medium sit finis virtutis moralis, tamen per rectam dispositionem eorum quae sunt ad finem medium invenitur*).

<sup>455</sup> S. Th., II-II, q. 58, a.3, (*Actus enim hominis bonus redditur ex hoc quod attingit regulam rationis, secundum quam humani actus rectificantur. Unde cum iustitia operationes humanas rectificet, manifestum est quod opus hominis bonum reddit*).

En este sentido, la prudencia y la justicia tienen una función reguladora y rectificadora sobre los actos del hombre, de ahí la palabra latina *lurisprudentia*, que unía ambas disposiciones, servía para designar al conocimiento acerca del derecho, del derecho justo habría que especificar. Ambas disposiciones operan desde la razón práctica del hombre para encontrar la adecuada proporción entre las personas y los bienes externos. Por todo ello, *κατ' ἀξίαν* era una medida prudencial aplicada a la justicia distributiva y en particular al derecho como instrumento de ésta. Corresponde ahora, dedicar un apartado para abordar precisamente esta relación entre prudencia y derecho y cómo *κατ' ἀξίαν* era el criterio fundamental para determinar lo justo en la asignación de bienes y cargas en la justicia distributiva.

#### **3.4. La tarea del operador del derecho con relación al principio *κατ' ἀξίαν*.**

Es claro hasta este punto, que lo relacionado con la justicia y el derecho, en cuanto tratan sobre lo contingente, tiene que ver con la razón práctica, no con la especulativa. Rodolfo Vigo, al interpretar esta parte de la filosofía de Aristóteles, dice lo siguiente:

“Recordemos que para Aristóteles los órdenes de la realidad se podían dividir en teórico, productivo, lógico y práctico, y el derecho pertenece a este último en tanto consiste en un orden que la razón determina para el obrar del hombre a los fines de promover la justicia en la sociedad o su bien común. El derecho no es una realidad para ser contemplada como en el orden teórico: tampoco es orden productivo o técnico en donde fabriquemos objetos para que las cosas ganen en utilidad: menos aún

es el derecho un orden lógico que la razón pone en sus actos para el logro de su operación específica”<sup>456</sup>.

El razonamiento práctico requiere que para lograr el acto deseado, que debería ser recto aunque puede ser de otro modo, la previa deliberación, lo cual implica seleccionar los medios posibles y adecuados. En el caso jurídico, los medios a elegir son los mejores principios generales que pueden ser aplicados adecuadamente a determinados casos particulares. Esto es así, porque la elección de estos instrumentos es la causa de que exista la acción, pero antes de la elección está el apetito o impulso y la razón para algo, es decir, para el caso concreto. Entonces, la tarea del operador del derecho es razonar mediante la inteligencia práctica a fin de escoger dichos principios generales que se ajustan armónicamente al fin deseado, que es lo justo, o más específicamente, el justo medio y proporcionado en un caso concreto.

A propósito de esos principios generales de contenido moral universal es importante saber si forman parte del derecho o son un conjunto de disposiciones que sirven de inspiración para la creación del derecho positivo. Aristóteles reconocía que esos principios estaban en la ley, pues ésta no se limitaba a un sólo cuerpo normativo, sino que aceptaba la existencia de dos tipos de leyes: la ley común (*κοινός νόμος*) y la ley particular (*ἴδιος νόμος*). Las cuales definía en los siguientes términos:

“Llamo ley particular a la que es escrita y de acuerdo a la cual son gobernadas las ciudades y, por otro lado, la ley común es la que se compone de cuantas

---

<sup>456</sup> Vigo, Rodolfo, Luis, *Iusnaturalismo y neoconstitucionalismo*, 1a, ed., Porrúa, México, 2016, PP. 12-13. John Finnis, por su parte, también considera que la justicia se relaciona con la inteligencia práctica, pero enfatiza que la justicia ha de favorecer y promover el bien común: “Justice, as a quality of carácter, is in its general sense always a practical willingness to favour and foster the common good of one communities , and the theory of justice is, in all its parts, the theory of what in outline is required for that common good”. Finnis, John, *Op. Cit.*, P., 165.

normas no escritas sobre las que se cree que todos están de acuerdo”<sup>457</sup>.

Entendemos por la ley particular al derecho positivo, esto es, al derecho dado por una autoridad competente para ello y, que tiene la cualidad de ser escrita. Por otro lado, la ley común presenta una mayor complejidad porque no es escrita y no proviene de una autoridad competente sino de un acuerdo general entre las personas que le reconocen obligatoriedad. Ese reconocimiento se da por razón práctica, pues si necesidad de mayor argumentación, el hombre distingue lo conveniente de lo inconveniente. Precisamente en esta ley común es en la que estarían esos principios básicos de valor moral.

Ahora bien, en cuanto a la tarea del jurista debe decirse que mediante la operación de la razón práctica tiene como deseo la aplicación de la justicia en un caso concreto, siendo precisamente esa clase de razonamiento lo que lo lleva a deliberar racionalmente los medios posibles y adecuados a ese caso particular. Dichos medios son los principios generales en que se encuentran en la ley, en ambas leyes en términos aristotélicos. En otras palabras, el operador del derecho, en la búsqueda de lo justo, debía apegar a este tipo de razonamiento, por el cual podía determinarse qué medidas generales eran aplicables al caso concreto y cómo debían aplicarse. Rodolfo Vigo expresa esta obligación del jurista con relación a la *Ética* aristotélica las siguientes palabras:

“Recordemos que para la ética clásica la reina de las virtudes era la prudencia, pues ella tenía por sujeto directo la razón práctica que en definitiva establecía las medidas de las restantes virtudes en cada comportamiento. La prudencia era la “*recta ratio*

---

<sup>457</sup> Rh., I, 1368b, 5-10. (νόμος δ' ἐστὶν ὁ μὲν ἴδιος ὁ δὲ κοινός: λέγω δὲ ἴδιον μὲν καθ' ὃν γεγραμμένον πολιτεύονται, κοινὸν δὲ ὅσα ἄγραφα παρὰ πᾶσιν ὁμολογεῖσθαι δοκεῖ). Eth. Nic., 1129b.

*agibilum*"<sup>458</sup> y, por eso, la necesita el jurista que debía determinar cuál era la conducta justa absolutamente circunstanciada. La prudencia era una especie de puente entre las exigencias universales racionales de contenido moral y las circunstancias contingentes en donde ellas debían proyectarse"<sup>459</sup>.

Si se interpreta el silogismo práctico de Aristóteles con el pasaje anterior, es decir, relacionado con la labor del jurista, entonces, se seguiría que esa especie de puente que menciona Rodolfo Vigo sería precisamente la unión entre el deseo consistente en la aplicación justa de las normas y la razón que se daría en la valoración adecuada de los medios y posibilidades de aplicación. La parte desiderativa queda todavía más evidente en lo que se proyecta y la parte racional en la valoración reflexiva de las circunstancias contingentes, es decir, las que admiten la posibilidad de ser de otra manera. Ahora bien, para el jurista argentino, esas exigencias universales racionales de contenido moral<sup>460</sup> forman parte del derecho. De esta manera, no todo contenido normativo sería derecho, sino sólo aquel que contenga principios morales universalmente reconocidos. Dichos principios no dependen de la voluntad del gobernante, por lo que si las leyes positivas se apartaran de estos, no serían derecho.

---

<sup>458</sup> En esta parte, Rodolfo Vigo toma la famosa definición de Tomás de Aquino sobre la prudencia, quien la definió como: "recta razón de lo actuable", S. Th. II-II, q. 47, a. 8, (*Respondeo dicendum quod prudentia est recta ratio agibilium*).

<sup>459</sup> Vigo, Rodolfo, Luis, *Op. Cit.* P., 197.

<sup>460</sup> Sobre las exigencias racionales de contenido moral que menciona Rodolfo Vigo habría que aclarar que para este autor el derecho no se limita al derecho positivo, esto es, al derecho dado por la autoridad competente, por ello afirma: "En definitiva, no cualquier contenido puede ser derecho, y en consecuencia hay límites morales que cuando son infringidos por el derecho puesto o positivo, él no vale o no existe en o como derecho; dicho lo mismo de otra manera: forma parte del derecho vigente ciertas exigencias (racionales de contenido moral), al margen de que las haya reconocido como tal la autoridad" *Ibidem*, P., 242. La tesis no positivista de Rodolfo Vigo consiste, a grandes rasgos, en que la moral es un límite para el derecho o bien de que en el derecho hay exigencias morales que rigen jurídicamente aunque no hayan sido dispuestas autoritariamente<sup>460</sup>, *Ibidem*, 241 y ss. Robert Alexy, por su parte, habla de principios de optimización, los cuales tienen un contenido moral y también forman parte del derecho. Sobre la relación entre mandatos de optimización y valores morales afirma: "Principios y valores son por lo tanto lo mismo, contemplado en un caso bajo un aspecto *deontológico*, y en otro caso bajo un aspecto *axiológico*". Alexy, Robert, *Derecho y razón práctica*, 2a, ed., trad. de Manuel Atienza, Fontamará, México, 2017, P., 16.

Aristóteles se pregunta: ¿Qué es preferible, ser gobernados por el mejor hombre o por las mejores leyes?<sup>461</sup> Si bien reconoce, por una parte, que el gobierno que se ejerce de acuerdo a la ley escrita, incluso la que es excelente, no es el mejor porque la ley regula aspectos de manera general y no contempla todos los casos particulares, por otro lado, enfatiza la necesidad de que cada uno de los gobernantes deben tener en cuenta ese principio general (de la ley), pues es mejor lo que no tiene como propio el elemento pasional que el que sí lo tiene, y sucede que la ley carece de éste, mientras que toda el alma del hombre lo posee por necesidad<sup>462</sup>. Por esto Aristóteles definió la ley como: “razón sin impulso pasional”<sup>463</sup>.

Entonces, dada la imposibilidad de que la ley escrita contemple todos los supuestos que pueden presentarse y que la rigidez de su aplicación puede traer consecuencias injustas, Aristóteles apela a la razón práctica de los gobernantes, incluidos los jueces y magistrados, para que resuelvan los problemas de acuerdo a la razón, lo cual implica recurrir a los principios de la ley común, que como toda ley carece de apetitos y solo obedece a la razón. Ante el riesgo de que haya decisiones o incluso leyes particulares injustas, esto es, producto del deseo o del apetito de los hombres, Aristóteles prefiere un gobierno de leyes y no de hombres: “Por eso, no permitimos que nos mande un hombre sino la ley, porque el hombre manda para su propio interés y se convierte en tirano”<sup>464</sup>. El gobierno de leyes al que hace referencia aquí Aristóteles, es el que reconoce la ley particular, emanada de los gobernantes y la ley común que no puede ser alterada por estos. El

---

<sup>461</sup> Pol., III, 1286a, 5-10, (*πότερον συμφέρει μᾶλλον ὑπὸ τοῦ ἀρίστου ἀνδρὸς ἄρχεσθαι ἢ ὑπὸ τῶν ἀρίστων νόμων*).

<sup>462</sup> Cfr. Pol., III, 1286a, 15-20, (*φανερὸν τοίνυν ὡς οὐκ ἔστιν ἡ κατὰ γράμματα καὶ νόμους ἀρίστη πολιτεία, διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν. ἀλλὰ μὴν κάκεινον δεῖ ὑπάρχειν τὸν λόγον, τὸν καθόλου, τοῖς ἄρχουσιν. κρεῖττον δ' ὧ μὴ πρόσσεσι τὸ παθητικὸν ὄλως ἢ ὧ συμφυές: τῷ μὲν οὖν νόμῳ τοῦτο οὐχ ὑπάρχει, ψυχὴν δ' ἀνθρωπίνην ἀνάγκη τοῦτ' ἔχειν πᾶσαν*).

<sup>463</sup> Pol., III, 1287a, (*διόπερ ἄνευ ὀρέξεως νοῦς ὁ νόμος ἐστίν*).

<sup>464</sup> Eth. Nic., V, 1034a, 35-38, (*διὸ οὐκ ἐῷμεν ἄρχειν ἀνθρωπον, ἀλλὰ τὸν νόμον, ὅτι ἑαυτῷ τοῦτο ποιεῖ καὶ γίνεται τύραννος*). La versión griega de H. Rackham, *Op. Cit.*, utiliza el sustantivo ley (*νόμον*), por lo cual, esta parte se traduce: “que gobierne la ley”, (en vez del hombre); en la versión de J. Bywater se usa *λόγον* y no *νόμον*, con lo cual la traducción cambiaría a que gobierne la razón. Aunque en este caso preferimos *νόμον* a *λόγον*, queda manifiesta la cercanía entre derecho y razón en la filosofía de Aristóteles.

gobierno que aplica exclusivamente la ley escrita es el que no considera el mejor y no exento de riesgos por los apetitos y pasiones de los gobernantes.

La ley común no tiene los riesgos de las leyes particulares que pueden ser falibles y servir a intereses de un solo individuo o de un grupo reducido. Aristóteles reconoció que, en principio, la ley emanada de la autoridad legislativa se considera justa en cierto sentido pues son decididas por la legislatura y de cada una de estas decisiones decimos que son justas, pero las leyes se pronuncian acerca de lo que interesa a todos, o a los que forman parte de la comunidad, o a los aristócratas, o a los gobernantes, sean éstos determinados por la excelencia o por alguna otra cualidad<sup>465</sup>. Con esto, Aristóteles admitía que la ley particular y escrita tiene presunción de justicia pero en un sentido meramente legal pues estas leyes son emitidas por la autoridad facultada, pero como la ley puede ser hecha en beneficio de todos, también lo puede ser en beneficio de una clase o de un grupo dominante, por esto es necesario que la justicia no se agote en lo legal, es decir, en la ley particular y escrita emitida por la autoridad sino que se considere también la ley común, la cual no depende de la voluntad del legislador.

En efecto, la ley común es intocable para los tiranos y ofrece mayor confianza en relación con la justicia. La ley común es justa por necesidad no por la autoridad o calidad de los emisores de la ley o por lo plausible que pueda resultar su contenido en un momento dado. En *Metafísica V*, Aristóteles define lo que debe entenderse por necesario (*ἀναγκαῖον*)<sup>466</sup>. Lo que es necesario no puede ser de otro modo que como es, no se deja disuadir y no necesita la opinión unánime o mayoritaria de las personas. Por lo tanto, la ley común no puede ser de otro modo, sino necesariamente justa.

Que para Aristóteles la ley común fuera inmutable, no escrita y que tuviera una aceptación general tenía que deberse a que en su contenido había valores morales generalmente aceptados, no por unos sí y por otros no, porque precisamente era inmutable y no escrita, ese acuerdo general era consecuencia

---

<sup>465</sup> Eth. Nic., V, 1129b, 10, (*οἱ δὲ νόμοι ἀγορεύουσι περὶ πάντων, στοχαζόμενοι ἢ τοῦ κοινῆ συμφέροντος πᾶσιν ἢ τοῖς ἀρίστοις ἢ τοῖς κυρίοις ἢ κατ' ἄλλον τινὰ τρόπον τοιοῦτον*).

<sup>466</sup> Cfr. *Metaph.*, V, 1015a, 20 y ss. Además, *ἀναγκαῖον* se traduce también como *coacción*, *lo obligatorio*, *que tiene fuerza*, entonces, el hombre griego, por su propia razón, se sentía verdaderamente vinculado con los principios de la ley común.

de un λόγος compartido respecto a lo conveniente o inconveniente de las conductas del hombre. Es decir, el hombre se somete voluntariamente a la ley común, toda vez que los principios de esa ley no son impuestos por la voluntad de otro hombre, sino que al reconocerlos los adopta porque su razón práctica se los muestra como algo conveniente.

El ciudadano griego de la época clásica, comprendida entre los siglos V y IV A.C, se sentía vinculado tanto con la ley particular y escrita como con la ley común y no escrita, aquélla establecía un mínimo de obligaciones, pero su cumplimiento no era suficiente para considerar a un hombre justo, sino que también se esperaba de éste que cumpliera voluntariamente con los principios generales de la ley común. Esta idea se encuentra claramente expuesta en una parte de la Oración fúnebre de Pericles:

“Nos relacionamos en los asuntos privados sin ofendernos, pero, principalmente, en los asuntos públicos, debido al temor, no nos apartamos del cumplimiento de la ley, además, siempre nos comportamos con obediencia respecto de las autoridades y de las leyes, y cuántas de estas, más que otras, están dispuestas para la ayuda de los que sufren injusticias, y las que incluso siendo no escritas conllevan la pena de la vergüenza públicamente reconocida”<sup>467</sup>.

De acuerdo a este pasaje, lo que se esperaba de cada ciudadano era que cumpliera con la ley en general, no sólo con la escrita, sino también con la ley común que no es escrita (ὅσοι ἄγραφοι ὄντες), por ello, la excelencia del hombre justo no podría aceptarse si desconociera los principios generales de esta ley. Resalto en esta parte del discurso de Pericles que la ley no escrita traía aparejada

---

<sup>467</sup> Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, 2,37,3, (ἀνεπαχθῶς δὲ τὰ ἴδια προσομιλοῦντες τὰ δημόσια διὰ δέος μάλιστα οὐ παρανομοῦμεν, τῶν τε αἰεὶ ἐν ἀρχῇ ὄντων ἀκροάσει καὶ τῶν νόμων, καὶ μάλιστα αὐτῶν ὅσοι τε ἐπ’ ὠφελίᾳ τῶν ἀδικομένων κεῖνται καὶ ὅσοι ἄγραφοι ὄντες αἰσχύνῃν ὁμολογουμένην φέρουσιν).

una sanción en caso de incumplimiento, no se constituía por una serie de recomendaciones morales a seguir, sino que se conformaba por auténticas normas que vinculaban al individuo con una obligación que siempre debía cumplirse. En efecto, la *αἰσχύνην ὁμολογουμένην* que traduzco como vergüenza públicamente reconocida era imputable al que incumplía los preceptos de la ley común y no escrita, de esta forma, el reproche al infractor de esta ley no permanecía en la interioridad del agente, sino que era una sanción expuesta que nadie, en su momento, quería tener, ni tampoco relacionarse con alguien que fuera un baldón para la sociedad.

De esta forma, la justicia se relacionaba con el cumplimiento de ambas leyes. Aristóteles es claro sobre esto, toda vez que al definir la injusticia consideraba igualmente injusto apartarse de cualquiera de estas dos leyes, no sólo de una. Sobre esto, Werner Jaeger dice que Aristóteles:

“Distingue un número mucho mayor de *aretai* que Platón, pero al hablar de justicia, afirma un doble concepto de esta virtud: existe una justicia, en el sentido estricto, el jurídico, y otro en un sentido mucho más general, que incluye la totalidad de las normas morales y políticas. En ésta reconocemos sin dificultad el concepto de justicia del antiguo estado legal helénico. Aristóteles invoca expresamente el verso antes mencionado que incluye todas las virtudes en la justicia. La ley regula con sus preceptos las relaciones de los ciudadanos con los dioses del Estado, con sus conciudadanos y con los enemigos de la patria”<sup>468</sup>.

En este sentido, la ley común, al conformarse por principios generales que cualquier hombre puede conocer y estar de acuerdo por razón práctica, era justa por naturaleza, por lo que la injusticia sólo podía darse en las leyes particulares,

---

<sup>468</sup> Jaeger, Werner, *Paideia*, Op. Cit., P., 110.

escritas y sujetas a cambios por la voluntad de los hombres, en cambio, dice el Estagirita:

“La equidad, siempre permanece y nunca cambia, como tampoco la ley común (pues es conforme a la naturaleza), en cambio, la ley escrita cambia muchas veces”<sup>469</sup>.

Es decir, la ley común corresponde a los principios de la justicia natural (*κατὰ φύσιν*), por lo tanto, su contenido no puede ser de otra manera, sino que es constante y no admite discusión alguna (*ἄνευ λόγου*), por eso tiene la capacidad de lograr un acuerdo general entre los hombres, porque se trata de valores morales cuyo contenido es racionalmente aceptable, y su contenido era necesariamente vinculatorio, pues el ciudadano griego se sentía obligado a su cumplimiento y la obedecía ante la posibilidad de una sanción pública y notoria.

Ahora bien, para evitar la aplicación de normas injustas, que serían propias de la ley particular, Aristóteles recomienda que: “Si la ley escrita es contraria al caso, debe recurrirse a la ley común y a argumentos de mayor equidad y justicia”<sup>470</sup>. Es necesario en estos casos, acudir a la ley cuyos principios no pueden admitir la injusticia por naturaleza.

La injusticia por tanto puede darse en el contenido de la ley particular y escrita o en una mala aplicación de la ley en general. Lo desequilibrado y desproporcionado dan lugar a lo injusto. Por tanto, la tarea del jurista debe buscar ese punto medio no sólo en la aplicación literal de la ley escrita, sino en los principios universales de contenido moral que forman parte de la ley común, la cual tiene tanta validez como la ley escrita.

Entonces, la ley común (que es una) era superior a la ley particular (que son muchas). Incluso podría afirmarse que la ley común o natural es aquella hacia la

---

<sup>469</sup> Rh., I, 15, 1375a, 30-35, (*καὶ ὅτι τὸ μὲν ἐπιεικὲς αἰεὶ μένει καὶ οὐδέποτε μεταβάλλει, οὐδ' ὁ κοινός κατὰ φύσιν γὰρ ἐστίν, οἱ δὲ γεγραμμένοι πολλάκις*).

<sup>470</sup> Rh., I, 15, 1375a, 25-30, (*φανερὸν γὰρ ὅτι, ἐὰν μὲν ἐναντίος ᾗ ὁ γεγραμμένος τῷ πράγματι, τῷ κοινῷ χρηστότερον καὶ τοῖς ἐπιεικεστέροις καὶ δικαιότεροις*).

que todas las leyes particulares tienden. Si la ley particular contradice los principios de la ley común, esa ley es injusta por naturaleza, ni siquiera es una ley, pues no cumple con su función de ley, al brindar una justicia falsa, lo que en todo caso debe obedecerse es la ley común, sobre esto Aristóteles afirma: “(...) es propio del hombre excelente (en estos casos) aplicar y apegarse a las leyes no escritas más bien que a las escritas”<sup>471</sup>. En este proceso de aplicación del derecho el operador jurídico tendrá que recurrir a la razón práctica que se ha explicado anteriormente.

De esta manera, es claro que para Aristóteles existe una prevalencia de la ley común sobre la ley particular, ésta sólo puede considerarse justa en la medida en que no contradiga a los principios de aquélla. Cabe recordar que en la *polis* ateniense las leyes particulares, incluso las emitidas por la Asamblea (*ἑκκλησία*) podían ser juzgadas en los tribunales como cualquier caso civil<sup>472</sup> o criminal<sup>473</sup>, la ley particular era juzgada en comparación con los principios de la ley común, sobre esto, George H. Sabine expresa:

“Los tribunales podían juzgar no solo a un hombre sino a la ley. De este modo una decisión del Consejo o de la Asamblea podía ser impugnada mediante una forma especial de acción en la que se alegaba que aquélla era contraria a la norma fundamental. Cualquier ciudadano podía presentar esa queja y entonces se suspendía la

---

<sup>471</sup> Rh., I, 15, 1375b, 5-10, (*καὶ ὅτι βελτίονος ἀνδρὸς τὸ τοῖς ἀγράφοις ἢ τοῖς γεγραμμένοις χρῆσθαι καὶ ἐμμένειν*).

<sup>472</sup> Aristóteles, en *La constitución de los atenienses*, ofrece una descripción muy detallada sobre los procedimientos civiles que se instauraban en la antigua Atenas, este tipo de procesos se llevaban en primera instancia ante árbitros de cada *demo*, las partes exponían el caso y de no estar conformes con la resolución, apelaban ante los tribunales, cuyo número de integrantes dependía del monto reclamado o la complejidad del caso. Las actuaciones se remitían a los tribunales y, como pasa en muchos procesos actualmente, no se podían alegar hechos nuevos o invocar leyes o principios que no se hubieran expuesto con antelación. Cfr. *Constitución de los Atenienses*, 53.

<sup>473</sup> En un primer momento el Consejo de los quinientos tenía la facultad de imponer multas, de encarcelar y de ejecutar pero, el pueblo (la Asamblea) privó de tal potestad al Consejo con el argumento de que ningún ciudadano debía morir sin previo conocimiento del Tribunal, esto se extendió, desde luego, a las multas y penas por violación a la ley. Cfr. *Constitución de los Atenienses*, 45.

entrada en vigor de la ley hasta que decidía un tribunal  
(...) una decisión adversa del tribunal la anulaba”<sup>474</sup>.

Este, tal vez, podría ser el antecedente más remoto del *judicial review* o nuestro amparo contra leyes. Aristóteles remarcó la importancia y poder que tenían los tribunales en la democracia ateniense, de esta manera afirmó: “El pueblo se ha dado a sí mismo el gobierno sobre todas las cosas y todo lo decide por votación y en los tribunales el que domina es el pueblo”<sup>475</sup>. Sólo de esta manera es aceptable que el tribunal tuviera tanta fuerza para oponerse a diversas medidas administrativas dictadas, incluso, por el consejo. Sin embargo, los tribunales no tenían un poder ilimitado, pues: “(...) era posible que los ciudadanos demandaran, si lo deseaban, a los magistrados que no habían aplicado (bien) las leyes, pero éstos podían acudir ante el tribunal, en el caso de que el consejo los declarara culpables”<sup>476</sup>. Ahora bien, en este texto de Aristóteles se hace referencia al supuesto de que los magistrados no aplicaran las leyes (*μη χρῆσθαι τοῖς νόμοις*)<sup>477</sup>, el Estagirita no habla en esta parte de una ley escrita sino de las leyes en general, por lo que no es un despropósito asumir que se obligaba a los magistrados y jueces a cumplir con ambos órdenes normativos y en caso de no hacerlo podían ser demandados.

Es importante resaltar aquí la función que cumplía el juez para Aristóteles, no era un simple actor mecánico que repitiera la ley escrita y aplicara literalmente la ley particular, es decir, el derecho dado; por el contrario, se requería una

---

<sup>474</sup> Sabine, George H., *Historia de la teoría política*, 2a ed., trad. de Vicente Herrero, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, P., 20.

<sup>475</sup> Constitución de los Atenienses, 41.2, (*ἀπάντων γὰρ αὐτὸς αὐτὸν πεποιήκεν ὁ δῆμος κύριον, καὶ πάντα διοικεῖται ψηφίσμασιν καὶ δικαστηρίοις, ἐν οἷς ὁ δῆμος ἐστὶν ὁ κρατῶν*). Esto sucedió según Aristóteles después de la tiranía de los treinta (404 A.C.), dicha oligarquía estaba compuesta por treinta magistrados de tal forma que posterior a ésta, el pueblo tomó mayor control sobre los tribunales adquiriendo por ello un mayor peso e importancia en la política ateniense.

<sup>476</sup> Constitución de los Atenienses, 45.2, (*ἔξεστι δὲ καὶ τοῖς ἰδιώταις εἰσαγγέλλειν ἢ ἂν βούλωνται τῶν ἀρχῶν μὴ χρῆσθαι τοῖς νόμοις: ἔφεσις δὲ καὶ τοῦτοις ἐστὶν εἰς τὸ δικαστήριον, ἐὰν αὐτῶν ἢ βουλή καταγνῶ*). También existía una acción que podían ejercer los legisladores contra los magistrados, acusándolos ante el pueblo en el caso en que se apartaran de la ley escrita en sus resoluciones o que propusieran leyes contrarias a los intereses de la ciudad. Cfr. Constitución de los Atenienses, 59, 2.

<sup>477</sup> Traduzco en esta parte *χρῆσθαι* como *aplicar* aunque se reconoce que el verbo *χράσμαι* significa, en primer término, *usar, hacer uso, servirse de, disponer de*; este verbo rige dativo por tanto, lo que se usa o aplica es *τοῖς νόμοις* (las leyes).

valoración reflexiva propia de la razón práctica para alcanzar ese punto medio que es una proporción armónica entre los extremos y que representaba lo justo entre las partes. A propósito de esto, dice:

“Es por esto por lo que aquellos que discuten recurren al juez, y el acudir al juez es acudir a la justicia, porque el juez quiere ser como una personificación de la justicia (*ὁ γὰρ δικαστῆς βούλεται εἶναι οἷον δίκαιον ἔμψυχον*). Se busca al juez como término medio y algunos llaman a los jueces mediadores (*καὶ καλοῦσιν ἔνιοι μεσιδίους*), de manera que si llegan a alcanzar el punto medio, encontrarán lo justo”<sup>478</sup>.

El margen de libertad que se asigne al juez para interpretar la ley y encontrar lo justo va a determinar en gran medida el tipo de concepto que se tenga derecho. Si su labor se reduce a aplicar de manera literal la ley escrita, el concepto de derecho se reducirá a ésta, a lo que diga el derecho dado, pero ello generaría muchas distorsiones porque es imposible que la ley prevea todos los supuestos que pueden suceder; además, los principios de justicia distributiva y correctiva requieren de una valoración que no puede estar prevista en la ley escrita caso por caso, pues es imposible que la ley escrita sea tan casuística. Por ello, si se considera que la ley común también es derecho y no sólo fuente de inspiración para el legislador es, entonces, necesario que la labor del juez o mediador en este caso tenga una mayor libertad racional que la simple aplicación mecánica de la ley escrita.

Sin embargo, como reconoce el Estagirita, es recomendable que la ley escrita sea amplia, y que contenga la mayor cantidad de supuestos para dejar los menos para la atención del juez. Por esto dice lo siguiente: “Es adecuado que las leyes establecidas rectamente prevean por sí mismas, en la medida en que sea

---

<sup>478</sup> Eth. Nic., V 1132a 20-25, (*ὡς ἐὰν τοῦ μέσου τύχῳσι, τοῦ δικαίου τευξόμενοι*).

posible, todos los supuestos, y que se dejen los menos posibles a los jueces”<sup>479</sup>. Esto lo justifica por la escasez de personas capaces de juzgar y legislar con buen criterio: “En primer lugar, es más fácil escoger a uno o a pocos que tengan buen discernimiento que a muchos y que sean capaces de legislar e impartir justicia”<sup>480</sup>. Si las leyes particulares son exhaustivas en la cantidad de supuestos que contengan, entonces los jueces podrán resolver de manera más fácil, pues parece que aplicar la razón práctica en los asuntos jurídicos no es tarea que pueda realizar cualquiera, por ello, ante la exigüidad de personas con buen criterio se recomienda que, por el contrario, el contenido de las leyes sea extenso. Si esto se cumple, se dejaría una menor cantidad de trabajo a los jueces, por lo que se requerirían menos, asumiendo que pocas personas tienen buen criterio (*εὖ φρονοῦντας*)<sup>481</sup> y por ende, están capacitadas para impartir justicia.

Aristóteles parece inclinarse, en primera instancia, por no darle mucha libertad a los jueces, por lo cual, la tarea del juez debería limitarse a conocer si el hecho sucedió o no, o si es posible que suceda o no, o si existió o no<sup>482</sup>. Pues es cierto que muchas de las controversias legales pueden resolverse de esa manera, mediante la aplicación exacta del supuesto normativo al caso concreto, pero no en todos los casos puede ser así, ya que ninguna ley por más extensa que sea puede contemplar todos los supuestos que pueden presentarse en la realidad. Por esto, el propio Aristóteles reconoce que el juez debe conocer sobre lo justo o injusto en el caso particular y sobre todo sobre los supuestos sobre los que el legislador no estableció una regla particular, entonces, los jueces tendrían una mayor libertad

---

<sup>479</sup> Rh., 1354a, 32-35, (*μάλιστα μὲν οὖν προσήκει τοὺς ὀρθῶς κειμένους νόμους, ὅσα ἐνδέχεται, πάντα διορίζειν αὐτούς, καὶ ὅτι ἐλάχιστα καταλείπειν ἐπὶ τοῖς κρίνουσι*).

<sup>480</sup> Rh., 1354a,35-1354b, 2, (*πρῶτον μὲν ὅτι ἓνα λαβεῖν καὶ ὀλίγους ῥᾶον ἢ πολλοὺς εὖ φρονοῦντας καὶ δυναμένους νομοθετεῖν καὶ δικάζειν*).

<sup>481</sup> El participio *φρονοῦντας* viene del verbo *φρονέω* que significa *tener entendimiento, pensar y sentir, ser sensato, cuerdo, prudente, tener razón, pensar, juzgar, opinar*; también significaba: *pensar en, idear, proyectar, intentar, tener el propósito de*; Estos últimos significados tenían incluso una mayor relación con la razón práctica. Por supuesto que no es arbitrario que, en esta parte, Aristóteles haya usado el verbo *φρονέω* y no *γινώσκω* o *εἶδω*, que también se refieren al acto de conocer, pero no necesariamente de la misma manera.

<sup>482</sup> Aristóteles afirma que la labor propia del litigante no es ninguna (otra), sino probar esto. Rh., 1354a, 26-28, (*ἔτι δὲ φανερόν ὅτι τοῦ μὲν ἀμφισβητοῦντος οὐδὲν ἐστὶν ἔξω τοῦ δεῖξαι τὸ πρᾶγμα ὅτι ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν, ἢ γέγονεν ἢ οὐ γέγονεν*).

de interpretación del derecho que la simple aplicación literal. Sobre esto, el Estagirita dice:

“Es necesario que el juez conozca si el asunto es importante o insignificante, si es justo o injusto y sobre cuantas cosas no previó el legislador es necesario que el mismo juez las resuelva, y que no las aprenda junto con los litigantes<sup>483</sup>.

Nuevamente se evidencia en este pasaje que Aristóteles consideraba que el juez debía tener un conocimiento y prudencia superior al resto de los ciudadanos, aunque esto fuera difícil de encontrar, por esto, los requisitos para ser magistrado eran más estrictos que para ser legislador, como sucede actualmente en muchos países. Al menos en Atenas, era más difícil ser juez que legislador, la cualidad de juzgador se adquiría por un complicado proceso de selección<sup>484</sup>. Según Aristóteles, podían ser jueces: “los que superaran 30 años, que no tuvieran deudas oficiales y no hubieren perdido sus derechos políticos”<sup>485</sup>, mientras que para participar en la asamblea general bastaba con ser ciudadano, cuya calidad se adquiría por ser hijo de ciudadanos al cumplir los veinte años de edad, previo dos años de servicios y entrenamiento militar<sup>486</sup>. Por lo tanto, la designación de juez no se daba a cualquier ciudadano, sino a aquellos que de alguna manera sobresalían entre sus pares. Ese nombramiento implicaba una reflexión valorativa sobre las cualidades de las personas en relación con la responsabilidad que se les confería. Esa proporción era adecuada por *κατ’ ἀξίαν* pues implicaba hacer una valoración, mediante razón práctica, sobre las cualidades de las personas y la clase de responsabilidad a asignar.

---

<sup>483</sup> Rh., 1354a, 29-31, (*εἰ δὲ μέγα ἢ μικρόν, ἢ δίκαιον ἢ ἄδικον, ὅσα μὴ ὁ νομοθέτης διώρικεν, αὐτὸν δὴ που τὸν δικαστὴν δεῖ γινώσκειν καὶ οὐ μανθάνειν παρὰ τῶν ἀμφισβητούντων*).

<sup>484</sup> Este proceso de selección es tratado con mayor detalle en el apartado 2.6 del presente trabajo.

<sup>485</sup> Constitución de los Atenienses, 63,3, (*δικάζειν δ’ ἔξεστιν τοῖς ὑπὲρ λ# ἔτη γεγονόσιν, ὅσοι αὐτῶν μὴ ὀφείλουσιν τῷ δημοσίῳ ἢ ἄτιμοί εἰσιν*). Por otro lado, los arbitadores que veían, en una etapa prejudicial, asuntos de más de diez dracmas debían tener al menos 60 años, Constitución de los Atenienses, 53, 4.

<sup>486</sup> Cfr. Constitución de los Atenienses, 42, 1 y ss.

En los casos de justicia distributiva se requiere de una mayor intervención del juez, pues en ésta se busca mantener un equilibrio en lo asignado a las partes. Por esto, el Estagirita afirma: “Lo justo, entonces, es la proporción y lo injusto lo que va en contra de la proporción”<sup>487</sup>. Por este tipo de justicia, los bienes se distribuyen buscando que no haya una desigualdad o desequilibrio entre lo que se pretende y lo que se obtiene de acuerdo con las cualidades distintivas de cada persona, pues si alguien se adjudica de más, necesariamente alguien tendrá menos de lo que le corresponde. El juez (*ὁ δικαστής*) tiene que remediar este desequilibrio mediante la determinación de una adecuada proporción, la cual se ejemplifica de manera geométrica, pues mantiene el equilibrio entre dos puntos opuestos, por esto el Estagirita dice que: “Lo justo es una proporción, y ésta es un término medio”<sup>488</sup>, que es precisamente lo que el juez, como mediador, trata de encontrar, pero ese término medio de la proporción geométrica no va a aparecer descrito en la ley, una aplicación mecánica de la ley escrita no es suficiente para encontrar el justo medio, para ello, es necesario que mediante razón práctica el juez recurra a principios que no se encuentran en la ley particular y escrita, sino en la ley común y no escrita. Por esto, el juez debe recurrir al derecho en un sentido amplio, considerando con el mismo rigor la ley escrita y los principios que forman parte de la ley común, por esto, en la búsqueda de lo justo, que implica la realización de una tarea reflexiva sobre el derecho y el caso particular es necesario que se realice una valoración integral del derecho y de las circunstancias del caso, mediante la razón práctica.

La equidad (*ἐπίεκεια*) es un concepto que amerita igualmente un esfuerzo de interpretación por parte del juez, este principio no estaba descrito en la ley escrita, sino que formaba parte de la ley común. Aristóteles dice que: “Lo equitativo, al ser algo justo, es mejor que una clase de justicia, y no es mejor que lo justo (en sí), como si tuviera un género diferente”<sup>489</sup>. Por lo tanto, para Aristóteles hay una cierta identidad entre lo equitativo y lo justo en sí, sin embargo,

---

<sup>487</sup> Eth. Nic., V, 1131b, 15-20, (*τὸ μὲν οὖν δίκαιον τοῦτο, τὸ ἀνάλογον: τὸ δ' ἄδικον τὸ παρὰ τὸ ἀνάλογον*).

<sup>488</sup> Eth. Nic., V, 1131a, 10-15, (*τὸ γὰρ ἀνάλογον μέσον, τὸ δὲ δίκαιον ἀνάλογον*).

<sup>489</sup> Eth. Nic., V, 1131b, 10-13, (*ὁ τε γὰρ ἐπιεικὲς δικαίου τινὸς ὃν βέλτιόν ἐστι δίκαιον, καὶ οὐχ ὡς ἄλλο τι γένος ὃν βέλτιόν ἐστι τοῦ δικαίου*).

lo equitativo es mejor que un tipo de justicia, es decir, de la justicia legal que se basa en la ley escrita, para mayor precisión se puede afirmar que: lo equitativo no era un principio de legalidad sino de justicia<sup>490</sup>, pues actuaba como una corrección de la justicia legal:

“Lo justo y lo equitativo son lo mismo, y siendo ambos buenos, lo equitativo es mejor que lo justo. Lo que genera la dificultad (de entender esto) es que lo equitativo, es justo por una parte, pero no lo es de acuerdo a la ley (escrita), sino como una corrección de la justicia legal”<sup>491</sup>.

Entonces, la equidad corrige a la justicia legal, esto es, a la justicia basada en la ley escrita, cuando ésta es insuficiente para alcanzar ese justo medio en la proporción, por ello, es necesario recurrir a principios que están fuera de la ley particular y escrita, pero que están dentro de la ley común. La equidad no corrige a la ley común que es inmutable, no escrita y conforme a recta razón, sino a la ley positiva que al ser producto de la voluntad de los hombres está sujeta a cambios, omisiones y errores. La corrección de la ley escrita se da dentro del mismo derecho, pues el juez no puede actuar fuera del derecho, por esto sostengo que para Aristóteles el derecho no se limitaba sólo a la ley positiva o particular como la llama, sino también incluía a la ley común en la cual estaban principios inmutables y generalmente aceptados como: que es injusto hacer daño voluntariamente a otro<sup>492</sup>, la equidad<sup>493</sup>, la proporcionalidad de la justicia distributiva<sup>494</sup>, que nadie

---

<sup>490</sup> Aristóteles sostiene que: “Para los estudiosos, parece que (la justicia y lo equitativo) no son lo mismo en términos simples, pero tampoco son diferentes por el género”, (*οὔτε γὰρ ὡς ταύτων ἀπλῶς οὔθ’ ὡς ἕτερον τῷ γένει φαίνεται σκοπούμενοις*). Cfr. Eth. Nic., V, 1137a, 30. Por esto, lo equitativo aunque no es lo mismo que la justicia en sí, en términos generales, tampoco, ambos términos son tan ajenos, como si pertenecieran a géneros diferentes. Por lo tanto, en un sentido, que no es en términos simples, lo justo en sí y lo equitativo son semejantes, por otro lado, lo equitativo y lo justo legal sí son diferentes pues aquello es una corrección de esto.

<sup>491</sup> Eth. Nic., 1137b, 10. (*ταύτων ἄρα δίκαιον καὶ ἐπιεικὲς, καὶ ἀμφοῖν σπουδαίον ὄντων κρεῖττον τὸ ἐπιεικὲς. ποιεῖ δὲ τὴν ἀπορίαν ὅτι τὸ ἐπιεικὲς δίκαιον μὲν ἔστιν, οὐ τὸ κατὰ νόμον δέ, ἀλλ’ ἐπανόρθωμα νομίμου δικάιου*).

<sup>492</sup> Principio que se encuentra en la definición de injusticia de Aristóteles, Rh., I, 1368b, 5-10.

<sup>493</sup> Lo relativo a la equidad en Aristóteles puede consultarse en Eth. Nic., V, 1137a, 34-1138a, 3.

quiere el mal para sí mismo<sup>495</sup>, que nadie puede ser juez en causa propia<sup>496</sup>, entre otros. Estos principios eran tan válidos como cualquier disposición de la ley escrita por lo cual, si ésta no los contemplaba o establecía algo apartado de la ley común debía ser corregida.

La existencia de dichos principios se admite sin necesidad de mayor argumentación. En el primer capítulo de este trabajo se habló de las definiciones dialécticas como la de la justicia que no necesitan demostración, pues debido a su obviedad es un principio plausible que tiene evidencia que la razón reconoce sin necesidad de mayor argumentación. Se sigue que esto aplica igualmente para esta clase de principios que se incluyen en la ley común, la cual, según el Estagirita, se compone de: “cuantas normas no escritas sobre las que se cree que todos están de acuerdo”<sup>497</sup>, y estos principios son tan básicos que todo ser racional estaría de acuerdo en aceptar. Por ello, hay ciertos principios que no ameritan demostración porque se corre el riesgo de ir hasta el infinito; por lo que tienen que haber principios que debido a su obviedad son indemostrables<sup>498</sup>.

Ahora bien, la aplicación de esos principios de la ley común se hace por la razón práctica, lo cual, ciertamente no es una tarea tan fácil como leer la ley o los contratos y aplicarlos literalmente, sino que por esa clase de razonamiento se determina prudencialmente cuál es la norma o principio valorativo aplicable al caso concreto. El esfuerzo que tiene que hacer el juez para aplicar la equidad lo lleva a corregir la ley escrita que debido a su generalidad no puede prever todos los supuestos, en este caso, es como si el juez se preguntara qué habría hecho el

---

<sup>494</sup> Véase: Eth. Nic., V, 1131a,10-1131b,4.

<sup>495</sup> Aristóteles trata sobre la injusticia en contra de uno mismo en Eth. Nic., V, 1138a-1138b. En este apartado, el Estagirita sostiene que nadie recibe injusticia voluntariamente (*ἀδικεῖται δ' οὐδεις ἐκῶν*).

<sup>496</sup> Sobre este punto, Aristóteles menciona lo siguiente: “Pero los médicos buscan otros médicos para sí mismos cuando están enfermos y los entrenadores de gimnasia son entrenados por otros entrenadores, así de este modo, no pueden discernir lo que es verdadero a causa de juzgar acerca de lo que les es propio y en tanto se encuentran (influenciados) por las pasiones. De esta manera, es claro que los que buscan lo justo buscan el justo medio, de modo que la ley es el justo medio”. Pol., III, 1187b, 1-5, (*ἀλλὰ μὴν εἰσάγονται γ' ἐφ' ἑαυτοὺς οἱ ἰατροὶ κάμνοντες ἄλλους ἰατροὺς καὶ οἱ παιδοτρίβαι γυμναζόμενοι παιδοτρίβας, ὡς οὐ δυνάμενοι κρίνειν τὸ ἀληθές διὰ τὸ κρίνειν περὶ τε οἰκείων καὶ ἐν πάθει ὄντες. ὥστε δῆλον ὅτι τὸ δίκαιον ζητοῦντες τὸ μέσον ζητοῦσιν: ὁ γὰρ νόμος τὸ μέσον*).

<sup>497</sup> Rh., I, 1368b, 5-10, (*κοινὸν δὲ ὅσα ἄγραφα παρὰ πᾶσιν ὁμολογεῖσθαι δοκεῖ*).

<sup>498</sup> Sobre esto puede consultarse el punto 1.1.1. del presente trabajo. En Aristóteles se encuentra una referencia sobre esto en: Metaph., IV, 1011a, 10-15.

legislador en ese caso, pues según Aristóteles, el propio legislador lo hubiera hecho si lo hubiese advertido, pues se entiende que no podría tener justificación para generar lo injusto:

“Cada vez que la ley establece supuestos de manera general, y sobrevienen casos no contemplados por la generalidad (de la ley escrita), en todas esas ocasiones el derecho vincula una norma con el hecho no previsto legalmente (*τότε ὀρθῶς ἔχει*); en la medida en que el legislador omite y erra al pronunciarse en términos absolutos, se corrige el error, lo cual, el legislador mismo lo hubiera hecho de haber estado ahí presente, y si lo hubiera conocido, lo hubiese legislado. Por lo cual, (lo equitativo) es justo, y mejor que un tipo de justicia”<sup>499</sup>.

Esta corrección es necesaria porque la ley, al ser general, no puede contemplar todos los casos particulares que pueden presentarse, pues es imposible que la ley pueda ser tan casuística, así, Aristóteles justifica la corrección de la equidad sobre la ley particular de esta manera: “La causa de esto es que la ley (escrita) trata de lo general, pero respecto algunos casos, no es posible disponerlos de manera general”<sup>500</sup>. Aristóteles reconoce que esto es una falla, pero no es atribuible a la propia ley escrita, ni al legislador sino a la naturaleza de los actos<sup>501</sup>, siempre cambiantes y tan diversos que la ley trata de regular, pero algo omite. Paradójicamente la ley omite por necesidad debido a la contingencia de los actos que regula.

---

<sup>499</sup> Eth. Nic., V, 1137b, 20-25, (*ὅταν οὖν λέγη μὲν ὁ νόμος καθόλου, συμβῆ δ' ἐπὶ τούτου παρὰ τὸ καθόλου, τότε ὀρθῶς ἔχει, ἢ παραλείπει ὁ νομοθέτης καὶ ἡμαρτεν ἀπλῶς εἰπῶν, ἐπανορθοῦν τὸ ἐλλειφθέν, ὃ κὰν ὁ νομοθέτης αὐτὸς ἂν εἶπεν ἐκεῖ παρῶν, καὶ εἰ ἦδει, ἐνομοθέτησεν. διὸ δίκαιον μὲν ἔστι, καὶ βέλτιόν τινος δίκαιου*).

<sup>500</sup> Eth. Nic., V, 1137b, 15-18, (*αἴτιον δ' ὅτι ὁ μὲν νόμος καθόλου πᾶς, περὶ ἐνίων δ' οὐχ οἷόν τε ὀρθῶς εἰπεῖν καθόλου*).

<sup>501</sup> Eth. Nic., V, 1137b, (*τὸ γὰρ ἀμάρτημα οὐκ ἐν τῷ νόμῳ οὐδ' ἐν τῷ νομοθέτῃ ἀλλ' ἐν τῇ φύσει τοῦ πράγματός ἐστιν: εὐθύς γὰρ τοιαύτη ἢ τῶν πρακτῶν ὕλη ἐστίν*).

Luego, el intérprete del derecho tiene que corregir esta situación injusta, entonces, si la equidad corrige a la justicia legal, entonces es superior a ésta, pero no es superior a la justicia en sí, con la que comparte género. Ahora bien, si la equidad es parte de la ley común, no escrita y sobre la cual hay acuerdo general entre los hombres, entonces la ley común es superior a la ley escrita que corrige, siendo ambas partes de un mismo derecho. Aristóteles explica en los siguientes términos la semejanza entre la justicia y la equidad y la superioridad de ésta sobre un tipo de justicia que es la legal, es decir, la que se basa en el derecho positivo:

“Porque lo equitativo es lo justo (en sí) y es mejor que un tipo de justicia (legal), pero no mejor que la justicia absoluta, sino mejor de lo que surge a causa del error general (de la ley escrita). Además, la naturaleza de lo que es equitativo es esta: la corrección de la ley, en caso de que la ley fuera defectuosa a causa de su generalidad”<sup>502</sup>.

Por lo tanto, para Aristóteles, siendo la ley particular y la ley común partes de un mismo derecho, la prevalencia de la ley común sobre la ley particular era evidente, no sólo en los casos no previstos en la ley particular, sino también en aquellos casos en que la letra de la ley particular se encuentre apartada de la equidad o de otros principios de la ley común. Ante la imposibilidad de prever en la ley escrita todos los supuestos que en la práctica puedan presentarse o ante la posibilidad de que la autoridad expida leyes injustas, contrarias a la equidad o a la justicia natural, la ley común debe imponerse.

Por tanto, la equidad es superior a la justicia (legal) a la cual corrige, Aristóteles añade: “Es evidente que el hombre equitativo es aquel que conoce y

---

<sup>502</sup> Eth. Nic., V, 1137b, 25-28, (διὸ δίκαιον μὲν ἐστὶ, καὶ βέλτιόν τινος δικαίου, οὐ τοῦ ἀπλῶς δὲ ἀλλὰ τοῦ διὰ τὸ ἀπλῶς ἀμαρτήματος. καὶ ἔστιν αὕτη ἡ φύσις ἢ τοῦ ἐπιεικοῦς, ἐπανάρθωμα νόμου, ἢ ἐλλείπει διὰ τὸ καθόλου).

elige (lo equitativo), y no aplica rigurosamente la ley hacia el peor supuesto, sino que acepta una menor parte, aunque tiene la ley que lo respalda”<sup>503</sup>.

Resulta claro que hay casos no previstos en la ley particular o previstos de una manera tan general, que al aplicar esa ley de manera ordinaria se generarían consecuencias indeseables e injustas, de tal forma que para corregir esta situación, en algunos casos es necesario apartarse de la ley particular y recurrir a la ley común para encontrar ese punto medio que restaure el equilibrio entre las partes. Esto es un claro ejemplo de que para Aristóteles donde no alcanza la ley particular para los fines de la justicia, es necesario recurrir a la ley común. Siendo ambas leyes partes de un mismo derecho, que es donde hace su labor el operador jurídico.

En este sentido, la justicia distributiva de Aristóteles requería encontrar el punto medio que equivalía a una proporción geométrica entre las partes y los bienes y cargas que se asignaban. El concepto *κατ' ἀξίαν* implicaba esa justa proporción armónica porque era el resultado de la aplicación práctica del derecho, considerando a la ley particular y la ley común en cada caso particular. Para alcanzar lo justo en este tipo de justicia debía hacerse una valoración del derecho y no limitarse a una aplicación literal de la ley escrita que, al no poder prever todos los supuestos, debía complementarse con los principios generalmente aceptados de la ley común, esta ley no era una guía moral o fuente de inspiración para el legislador, sino que los principios de esta ley eran tan válidos como los de la ley particular y escrita. Si Aristóteles no limita la fuerza jurídica de su ley común sino que, por el contrario, enfatiza su fuerza al considerar que la ley escrita propia de la justicia legal puede (y en algunos casos debe) ser corregida por la ley común, entonces no le corresponde a nadie más quitarle juridicidad a la ley común.

Por el concepto *κατ' ἀξίαν*, el operador jurídico hacía un ajuste o adecuación de las circunstancias particulares del caso con principios generales de la ley común, de tal manera que la ponderación, realizada mediante razón práctica, no se limitaba a los méritos sino que se consideraban además: las

---

<sup>503</sup> Eth. Nic., V, 1137b, 35, (*φανερὸν δ' ἐκ τούτου καὶ ὁ ἐπιεικὴς τίς ἐστίν: ὁ γὰρ τῶν τοιοῦτων προαιρετικὸς καὶ πρακτικὸς, καὶ ὁ μὴ ἀκριβοδίκαιος ἐπὶ τὸ χεῖρον ἀλλ' ἐλαττωτικὸς, καίπερ ἔχων τὸν νόμον βοηθὸν ἐπιεικῆς ἐστί*).

calidades específicas de las personas en aquellos casos en que se justificaba objetivamente un trato diferenciado, las características del bien o carga a asignar, su importancia, implicaciones para el resto de los miembros de la comunidad, momento de la toma de decisión, entre otros. De esta forma, *κατ' ἀξίαν* representaba lo adecuado, justo, armónico o proporcionado entre las personas individualmente consideradas y el ente común a partir del cual se daban las asignaciones de derechos y obligaciones.

A lo largo de este trabajo se ha expuesto como *κατ' ἀξίαν* era un concepto que se aplicaba en diversas circunstancias, pero siempre en cuanto a los actos del hombre en relación a otros, de ahí su vinculación con la justicia, porque *κατ' ἀξίαν* expresaba la adecuada y equilibrada correspondencia entre los ciudadanos y los derechos y cargas que se distribuían en el seno de una colectividad; sin embargo, resulta ahora importante analizar la forma en que se puede interpretar este concepto en un tiempo y bajo condiciones ciertamente muy diferentes al de la Grecia clásica.

## 4- Sobre la actualidad y vigencia de *κατ' ἀξίαν*.

En este capítulo pretendo resaltar la importancia del concepto *κατ' ἀξίαν* en nuestros días, para lo cual, será necesario analizar la manera en cómo recibimos ese concepto, si sus traducciones, casi homogéneas, permiten una adecuación y en su caso aplicación del término en el presente y la manera en cómo podemos interpretar *κατ' ἀξίαν* en situaciones actuales. Para ello, he decidido abordar el estudio que hicieron algunos filósofos del derecho de esta época sobre este tema. Si bien la selección de estos autores es, por un lado, un tanto acotada, por otro lado, una lista más extensiva habría rebasado los fines del presente trabajo.

### 4.1 El concepto *κατ' ἀξίαν* no se agota en el mérito.

Desde la antigüedad hasta nuestros días, todo ente colectivo ha buscado distribuir los bienes y cargas de una manera justa y proporcionada, esa necesidad permanece, incluso con una mayor demanda de equidad. Sostengo que, de acuerdo a Aristóteles, *κατ' ἀξίαν* era el criterio fundamental para la adecuada asignación de bienes y derechos al interior de una comunidad política.

Ahora bien, he intentado demostrar que una traducción uniforme de mérito por *ἀξία*, no siempre es adecuada, porque limita la amplitud del vocablo a una de sus partes: la del que posee el mérito, sin embargo, *ἀξία* señalaba algo más que eso, una adecuada proporcionalidad entre los bienes o cargas y las personas. No obstante, la mayoría de los traductores, tal vez a partir de Harris Rackham (1864-1944), han usado mérito para traducir *ἀξία*<sup>504</sup>, lo cual en algunos casos puede ser

---

<sup>504</sup> Rackham usa las palabras *merit* o *desert* para traducir *ἀξία*, cfr. Aristotle, *Nicomachean ethics*, *Op. Cit.* Sin embargo no hay mucha diferencia entre estas dos palabras, el diccionario Merriam-Webster define *desert* como: The quality or fact of meriting reward or punishment. Otros han traducido *ἀξία* como *worth* además de mérito; por ejemplo: Johan C. Thom: “*Proportionate equality in both forms of particular justice implies that someone should be treated according to merit (κατ' ἀξίαν, 5.3.1131a24- 29). The principle of merit or worth entails, among other things, that who one is and what one does be taken into account when justice is administered*”, Johan C. Thom. Justice in the Sermon on the Mount An Aristotelian Reading. Brill. *Novum Testamentum*, 51, (2009,) P., 322. Knoll por su parte escribe: “*In a just distribution, these shares should be bestowed on the persons in proportion to their different qualities, or as Aristotle puts it, in proportion to their unequal worth or merit (ἀξία)*”. Este autor agrega lo siguiente: “*Only in a few English editions of the Nicomachean*

preciso, pero no en todos los casos en que Aristóteles usaba *ἀξία*. He preferido traducir muchas veces *ἀξία* con más de una palabra, para lograr acercar más al lector al sentido original de la palabra, considerando el contexto en que Aristóteles la usaba. Guillermo Fraile toma con mucho cuidado la palabra *ἀξία* pues amplía su significado no limitándolo exclusivamente al mérito, de esta manera dice:

“(en la justicia distributiva) hay que dar a cada uno lo que se le debe, pero teniendo en cuenta sus dotes naturales, su dignidad, las funciones que desempeña y el grado jerárquico (*ἀξία*) que ocupa en la sociedad. Por lo que la igualdad que exige esta clase de justicia no puede ser un medio riguroso y aritméticamente exacto, sino proporcional o geométrico, de esta manera:  $A:B :: C:D$ . Mas, como en la determinación de este medio proporcional hay que atender a circunstancias particulares y muy variables, para establecerlo debe entrar por mucho la virtud de la prudencia”<sup>505</sup>.

La lista de bienes o cualidades que Fraile relaciona con *ἀξία* no debe entenderse, a mi juicio, como definitiva, sino como una aproximación muy válida por ampliar el concepto *ἀξία* más allá de la palabra mérito que por cierto ni siquiera menciona. Lo que falta al desarrollo que plantea Fraile es la adecuación de esas cualidades a las circunstancias propias del caso, es decir, la idoneidad de las cualidades del sujeto con las características inherentes a los bienes o cargas que se distribuyen.

---

*Ethics and the Politics the term ἀξία is translated with worth. Usually it is rendered with merit*”. Manuel Knoll, *Op. Cit.* P., 68. Michael Sandel le agrega al mérito, que tiene que ser de acuerdo a la excelencia relevante: “Justice discriminates according to merit, according to the relevant excellence”, Sandel Michael, *Justice, Op. Cit.* P., 187. Cabe insistir que Sandel no hizo una lectura directa de Aristóteles, se basó en la traducción de David Ross, Aristotle, *Nicomachean Ethics*, translated by David Ross, New York, Oxford University Press, 1925.

<sup>505</sup> Fraile, Guillermo, *Op. Cit.* P., 533.

Uno de los problemas de entender *ἀξία* por mérito es que hay decisiones, muchas veces judiciales, que tienen que implican la valoración de alguna cualidad determinada del sujeto para igualar ciertas condiciones que, de otra manera, impedirían el uso de algún derecho. Por ejemplo: en el caso de las medidas que deben adoptarse en favor de personas con alguna discapacidad<sup>506</sup> o condición diferenciadora como los subsidios o atención especial que se dan en algunos países a los huérfanos, viudas o a las madres solteras, en esos casos sería inadecuado llamar *mérito* a esa condición objetivamente relevante que amerita un trato diferenciado.

Otro de los principales problemas de entender mérito por *ἀξία* es que en la distribución de bienes o cargas, que necesariamente parte de un ente colectivo, se privilegia lo propio del sujeto al que se le asignan los derechos u obligaciones, es decir, basta que alguien a causa de sus méritos reclame como propio algo de la colectividad, lo cual no necesariamente guarda la proporción entre las personas y los bienes y cargas a asignarse que se requiere por *κατ' ἀξίαν*. En otras palabras, el reclamo basado en el mérito parece más cercano al héroe que al magnánimo. El mérito parece unidimensional, refuerza la idea del reclamo de las cosas debidas o que se asumen debidas (*τα δίκαια*), mientras que *κατ' ἀξίαν* no basa lo justo en lo que justifica el reclamo, sino en la adecuada proporción entre las cualidades especiales de las personas (incluyendo, entre otras cualidades, sus méritos) y las características de los bienes o cargas que se van a distribuir. Por *κατ' ἀξίαν* no sólo se valoran las condiciones particulares y desiguales de las personas, sino en relación al caso concreto, es decir a lo que se asigna, pues no todas las

---

<sup>506</sup> Un precedente importante en esta materia se dio en la Suprema Corte de los Estados Unidos cuando se discutió el caso *Martin vs. PGA*. El golfista profesional Casey Martin, que sufría desde su nacimiento el Síndrome de Kipel-Trenaunai (KTS) impidiéndole caminar a lo largo del campo de golf, solicitó se le permitiera usar un carrito de golf durante un torneo profesional para trasladarse porque su enfermedad lo ponía en riesgo de hemorragia, desarrollo de coágulos en la sangre y posible fractura de tibia; la PGA por su parte sostuvo que caminar en el golf era parte de la esencia del juego porque la fatiga de los jugadores era un factor decisivo para determinar al ganador, por lo que otorgarle un carrito a Martin implicaba darle una ventaja sobre los otros competidores. La Corte decidió, no por unanimidad, que permitir a Martin usar el carrito no alteraba la esencia del juego y por el contrario permitía, de alguna forma, equilibrar a todos los participantes en una igualdad proporcionada. Cfr. <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/532/661/case.pdf>. En esta sentencia se usa tres veces la palabra *merit*, dos de ellas en notas a pie de pagina, pero en ninguna de ellas su uso se refiere a la condición especial de Martin.

cualidades diferenciales de las personas son relevantes, sino sólo las que son objetivamente adecuadas para el caso concreto y eso está fuera del sujeto y sus méritos.

No todas las cualidades o circunstancias justifican que el derecho les otorgue un trato diferenciado. Ronald Dworkin pone como ejemplo un torneo de ajedrez en el que en atención a un derecho abstracto (o pudiera ser un interés colectivo) se cambian los criterios para premiar al ganador:

“Incluso si suponemos que los pobres tienen un derecho básico abstracto a tener dinero tomado a los ricos, no sería simplemente inesperado, sino que estaría mal que los árbitros de un torneo de ajedrez concedieran el premio en efectivo al participante más pobre y no al que obtuvo la mayor puntuación. No serviría de excusa decir que, puesto que los derechos del torneo se limitan a describir las condiciones necesarias para que se lo pueda denominar un torneo de ajedrez, la acción del árbitro se justifica en tanto que no use la palabra ajedrez cuando hace entrega del premio. Los participantes entraron en el torneo sobreentendiendo que en él se aplicarían las reglas del ajedrez, y tienen auténtico derecho a que sean impuestas estas reglas y no otras”<sup>507</sup>.

No basta cualquier reclamo, incluso uno basado en un derecho abstracto básico, para que el derecho asigne de manera justa un beneficio o una carga. El principio de igualdad ante la ley sólo puede ceder ante un derecho fundamental (institucional en palabras de Dworkin) jurídicamente reconocido para cuya efectividad se requiere que el propio derecho reconozca alguna cualidad o

---

<sup>507</sup> Dworkin, Ronald, *Los derechos en serio*, 1a, ed., trad. de María Guastavino, México, Planeta, 1993, P.,172.

circunstancia objetivamente importante, sin cuyo reconocimiento dicho principio no puede cumplirse.

Otro problema a considerar que surge cuando la asignación de bienes y cargas se basa en el mérito es que se olvida que la distribución procede de la comunidad, que el individuo forma parte de un ente social y que, de alguna manera, sus méritos no son causa exclusiva de éste, sino consecuencia de que vive y se desarrolla en el seno de una comunidad política. Si se limita *κατ' ἀξίαν* a privilegiar el mérito se desconocería una parte fundamental de la justicia: la alteridad, puesto que es una excelencia frente a otro. Además, la distribución basada exclusivamente en el mérito exacerba la *ὕβρις* del que reclama los mejores bienes, ese desequilibrio es opuesto a la armónica proporción que se busca por *κατ' ἀξίαν*. De hecho, la *ὕβρις*<sup>508</sup> al ser principalmente pasional se opone a la razón y, por ende, al derecho. Hesíodo, mucho antes del tiempo de Aristóteles, había escrito que: “La justicia prevalece sobre la *ὕβρις* cuando llega a ser completa, pero el tonto sólo conoce esto habiendo sufrido”<sup>509</sup>.

Michael Sandel se ha referido a la tiranía del mérito como la distribución de reconocimientos y castigos con base en el esfuerzo personal de cada individuo de tal forma que esta persona puede reclamar los bienes para sí o, en su caso, no quejarse de las cargas que se le imponen, toda vez que, lo asignado corresponde a su mérito o demérito y no a su relación con la sociedad o al bien común. Sandel lo expone en los siguientes términos:

“Viewing health and wealth as matters of praise and blame is a meritocratic way of looking at life. It concedes nothing to luck or grace and holds us wholly responsible for our fate; everything that happens is a reward or punishment for the choices we make and the way we live.

---

<sup>508</sup> Hay que recordar que *ὕβρις* significa: *orgullo, altanería, soberbia, insolencia, impetuosidad, inquietud, arrebatos, ultraje, injuria, insulto, cualquier forma de violencia, desenfreno, licencia, tozudez, daño, etc.*

<sup>509</sup> Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 217-218, (*Δίκη δ' ὑπὲρ ὕβριος ἴσχει ἐς τέλος ἐξελθοῦσα: παθῶν δέ τε νήπιος ἔγνω*). Previamente, en la misma obra, Hesíodo había escrito que: “La *ὕβρις* era mala para el hombre despreciable”, *Ibíd.*, 214, (*ὕβρις γάρ τε κακῆ δειλῶ βροτῶ*).

This way of thinking celebrates a thoroughgoing ethic of mastery and control and gives rise to meritocratic hubris”<sup>510</sup>.

El exceso o el desenfreno (*ὕβρις*) que, era propio del héroe griego, se manifiesta en el reclamo de los mejores bienes con base en una superioridad que sólo reconoce los logros individuales, que no sólo provienen del esfuerzo individual, pues las condiciones bajo las cuales el hombre puede realizar actos meritorios son ajenas a él, de tal forma que se beneficia de alguna manera de su linaje o posición social, así como de los bienes que recibió desde mucho antes como la educación, cultura y todo tipo de relaciones sociales.

En otras palabras, las causas del mérito son anteriores a los actos dignos de mérito. Por ello, la asignación con base exclusiva en el mérito se encuentra muy alejada de la armonía o proporción entre las personas y los bienes o cargas que se distribuían por el concepto *κατ' ἀξίαν*. Por lo tanto, considero que no se debe limitar *κατ' ἀξίαν* sólo a la palabra mérito, pues se destaca una cualidad del individuo, pero no se consideran otras cualidades que no se deben a un esfuerzo individual, por otro lado, hay otras cualidades que son objetivamente relevantes para justificar un trato diferenciado en la distribución de derechos y obligaciones que no se podrían calificar como mérito. Además, la proporción adecuada de la justicia distributiva para asignación justa considera no sólo al individuo, sino también la naturaleza de los bienes o cargas a distribuir. El mérito no atiende a esa otra parte, sino sólo al individuo que reclama.

Es importante recordar en esta parte que Aristóteles decía que la justicia distributiva era una proporción de cuatro partes<sup>511</sup>, entre las personas y los bienes.

---

<sup>510</sup> Sandel, Michael, *The Tyranny of merit*, Op. Cit. P., 49.

<sup>511</sup> Es necesario recordar que para Aristóteles son cuatro partes las que intervienen en la determinación de lo justo proporcionado en la justicia distributiva: “Lo justo es algo proporcionado, pues esto no es propiedad de un número en particular, sino de todo número en general. Toda vez que la proporción es una igualdad de razones (no de números, y se reduce al menos en cuatro partes”, Eth. Nic., 1131a, 29-32, (*ἔστιν ἄρα τὸ δίκαιον ἀνάλογόν τι. τὸ γὰρ ἀνάλογον οὐ μόνον ἐστὶ μοναδικοῦ ἀριθμοῦ ἴδιον, ἀλλ' ὅλως ἀριθμοῦ: ἡ γὰρ ἀναλογία ἰσότης ἐστὶ λόγων, καὶ ἐν τέτταρσιν ἐλαχίστοις*). De esta manera, lo justo requiere, al menos, cuatro términos pues son divididos de la misma forma, como personas y como bienes: la distancia entre el punto A y B debe ser semejante

Que en esta clase de justicia lo justo sea una proporción adecuada entre cuatro puntos tiene sentido geométrico por el propio número cuatro, el cual, según Recasens Siches: “es un magnífico ejemplo de armonía porque es el único que se forma con las mismas cifras, tanto sumándolas, como multiplicándolas”<sup>512</sup>; de ahí que este autor considerara que la justicia distributiva de Aristóteles consistía en: “una igualdad proporcional”<sup>513</sup>. Esa proporción implica que no todos reciben la misma parte, sino que hay porciones desiguales en atención que hay personas con cualidades o condiciones diferentes y objetivamente relevantes entre sí, de ahí que el Estagirita dijera que: “Lo justo en esta clase de justicia (distributiva) es un término medio de lo que se encuentra cerca de la proporción, pues lo proporcionado es un término medio y lo justo es lo proporcionado”<sup>514</sup>. De esta forma, tiene que haber una proporción que parte de una desigualdad inicial de las personas que participan en la asignación de bienes o cargas por parte de una colectividad.

Ahora bien, si *ἀξία* se comprende sólo como el mérito de las personas se estaría dando una desproporción inequitativa porque sólo se atendería a una de las partes, a la que reclama para sí los mejores bienes o las menores cargas. Sostengo que *ἀξία*, en términos de justicia distributiva, siempre hacía referencia a esa adecuada proporción, que constituía el justo medio, entre las personas y los bienes que se distribuían. De no ser así, se perdería una cualidad fundamental de toda justicia que, según Aristóteles, hacía que ésta fuera la mejor de todas las excelencias: la alteridad. El ser frente a otro.

De esta forma, tal vez si se amplía el sentido de *ἀξία* más allá de mérito sea posible recibir con criterios actuales un concepto que, aunque antiguo, no ha

---

a la distancia de C y D. Es decir, lo que es A respecto a B debe ser proporcional a lo que es C a D, aunque el número no sea el mismo.

<sup>512</sup> Recasens Siches, *Op. Cit.* P., 482.

<sup>513</sup> *Ibidem*, 483.

<sup>514</sup> Eth. Nic., V, 1131b, 8-10, (*καὶ μέσον τὸ δίκαιον τοῦτ' ἐστὶ τοῦ παρὰ τὸ ἀνάλογον: τὸ γὰρ ἀνάλογον μέσον, τὸ δὲ δίκαιον ἀνάλογον*). Sigo en esta parte, como en todos los fragmentos de Aristóteles citados en este trabajo, a la edición de Immanuel Bekker, que en este fragmento omite (*τὸ δ' ἄδικον*) *despues del verbo ἐστὶ*, a diferencia de las ediciones de Laurentis y la de Parisiensis que lo incluyen, además, estos manuscritos tienen *τὸ παρὰ*, mientras que el manuscrito de Bekker tiene el artículo genitivo *τοῦ* junto con la preposición *παρὰ*, La diferencia en este caso es importante porque cambiaría el sentido de la cita que aquí traduzco.

perdido valor, pues la necesidad de distribuir de manera justa los bienes y cargas al interior de una comunidad política sigue siendo una necesidad imperante que cuando falla genera controversias que el derecho trata de resolver.

#### 4.2. El concepto *κατ' ἀξίαν* y la adecuada proporción entre las partes.

Aristóteles comentaba que: “si las personas son desiguales no deberían recibir los mismos bienes (o cargas). Las acusaciones (*τὰ ἐγκλήματα*) y las peleas (*αἱ μάχαι*) surgen precisamente cuando no se distribuye lo mismo a los iguales o a los que son desiguales se les asigna lo mismo”<sup>515</sup>. Este problema de la justa distribución de bienes y cargas al interior de una comunidad política sigue vigente hasta nuestros días, y seguirá porque el hombre no puede dejar de vivir en la comunidad política. Ahora bien, si el derecho no puede encauzar estas disputas por una justa distribución de bienes y cargas la continuidad de la organización colectiva está en riesgo y puede transformarse de manera violenta. Aristóteles es claro sobre esto cuando dice que: “En todos lados, la revolución surge a causa de la desigualdad, pero seguro no sucede si los desiguales reciben lo proporcionado (...) pues en todo caso, los que se sublevan buscan la igualdad, y la cualidad de igual es de dos tipos: de acuerdo al número (*ἀριθμῶ*) y, por otro lado, según la adecuada proporción (*κατ' ἀξίαν*)”<sup>516</sup>. Es claro entonces que en algunos casos es conveniente un tipo de igualdad y en otros será una igualdad diferente, lo cual debe determinarse por razón práctica.

La desigualdad da lugar a las peleas, reclamos e incluso a cambios violentos en la colectividad política, lo cual es algo que tiene vigencia en la actualidad, Jesús Silva-Herzog comenta sobre esto en las siguientes palabras: “Los cambios abruptos de la política, los grandes saltos de la historia no se originan en la miseria, sino en el agravio”<sup>517</sup>. El agravio que menciona Silva-

---

<sup>515</sup> Eth. Nic., V, 1131a, 22-24, (*εἰ γὰρ μὴ ἴσοι, οὐκ ἴσα ἔξουσιν, ἀλλ' ἐντεῦθεν αἱ μάχαι καὶ τὰ ἐγκλήματα, ὅταν ἢ μὴ ἴσα ἴσοι ἢ μὴ ἴσοι ἴσα ἔχωσι καὶ νέμονται*).

<sup>516</sup> Pol., V, 1301b, 28-32, (*πανταχοῦ γὰρ διὰ τὸ ἄνισον ἡ στάσις, οὐ μὴ τοῖς ἀνίσοις ὑπάρχει ἀνάλογ (...) ὅλως γὰρ τὸ ἴσον ζητοῦντες στασιάζουσιν. ἔστι δὲ διπλὸν τὸ ἴσον: τὸ μὲν γὰρ ἀριθμῶ τὸ δὲ κατ' ἀξίαν ἐστίν*).

<sup>517</sup> Silva-Herzog Márquez, Jesús, *Op. Cit.* P., 140.

Herzog surge cuando las personas no reciben lo que creen que les corresponde en atención a la condición de igualdad o, en su caso, de desigualdad cuando las circunstancias de ésta se basan en cualidades o situaciones que son objetivamente relevantes y que el derecho debería reconocer.

Ahora bien, la distribución de bienes y cargas al interior de una comunidad política se determina en atención a uno o varios objetivos colectivos que incluso pueden ser contrapuestos. Estos objetivos colectivos son en principio deseables para lograr un mejor nivel de vida de la población, sin embargo, es importante que en la intención de alcanzarlos no se vulneren derechos fundamentales, pues no hay ningún beneficio colectivo que justifique la violación de derechos. De esta manera, la redistribución de la riqueza, la estabilidad económica, el cuidado del medio ambiente, entre otros, pueden ser ejemplos de objetivos colectivos que sirven para fijar la distribución de derechos y cargas; por ejemplo: la progresividad en la tasa de algunos impuestos o la exención de otros, los apoyos a una industria determinada en un lugar y tiempo específico o la negación de permisos o impuestos más elevados a la misma industria en otro lugar o tiempo determinados, la asignación de subsidios, la distribución del presupuesto central o federal, etc., son ejemplos de decisiones políticas colectivas que el derecho reconoce. Sin embargo, es necesario insistir en que esas decisiones colectivas no pueden vulnerar derechos individuales. Sobre esto es necesario invocar la distinción que hace Ronald Dworkin sobre unos y otros, pues los derechos individuales son propuestos con base en argumentos de principio y los objetivos colectivos se buscan con fundamento en argumentos políticos, en palabras de Dworkin estos principios se diferencian de la siguiente manera:

“Los argumentos políticos justifican una decisión política demostrando que favorece o protege alguna meta colectiva de la comunidad en cuanto todo. El argumento a favor de un subsidio para los fabricantes de aviones, que afirma que con él se protegerá la defensa nacional, es un argumento político. Los argumentos de

principio justifican una decisión política demostrando que tal decisión respeta o asegura algún derecho, individual o del grupo. El argumento a favor de las leyes que se oponen a la discriminación (racial en los Estados Unidos), y que sostiene que una minoría tiene derecho a igual consideración y respeto, es un argumento de principio”<sup>518</sup>.

En otras palabras, los derechos que se fundamentan en argumentos de principio no están sujetos a la experiencia o a la opinión de las mayorías, son apriorísticos, pues tienen un valor que se reconoce por razón práctica. Lo que justifica en todo caso un trato diferenciado es una diferencia objetivamente relevante que se fundamenta en un argumento de principio, no son diferencias variables dependientes de la opinión en un lugar y momento determinados porque entonces estaríamos frente a argumentos políticos. No estoy de acuerdo con Norberto Bobbio cuando afirma:

“Basta resolver el problema, y no es necesario que intervengan criterios de diferenciación, que son la manzana de la discordia y que han dado pie a las disputas seculares sobre la manera de distribuir los premios y castigos: cada uno de esos criterios, en efecto, distingue a los hombres de diferente manera, y la adopción de uno u otro se debe a juicios de valor difícilmente comparables entre sí y en torno a los cuales es difícil ponerse de acuerdo. Pero los hombres no son iguales por completo son iguales y desiguales, y no todos son correspondientemente iguales o desiguales. Los que

---

<sup>518</sup> Dworkin, Ronald, *Op. Cit. P.*, 148.

son iguales con base en un criterio pueden ser diferentes en otro”<sup>519</sup>.

Norberto Bobbio considera que los criterios que justifican un trato diferenciado son variables en el tiempo y el espacio pues los considera juicios de valor. En este sentido escribe lo siguiente: “En la selección de un criterio en lugar de otro entran juicios de valor que, además de ser indemostrables y sustentables sólo mediante argumentos en pro y en contra, también son históricamente mutables”<sup>520</sup>. Esta postura abre la puerta a un relativismo ético<sup>521</sup>, por el cual el derecho puede dar un trato diferenciado a una persona o un grupo de individuos siempre y cuando ese criterio distintivo sea adoptado por la mayoría de la población o por el grupo que tenga la capacidad política para imponerlo jurídicamente, es decir, según esto, es la moral dominante de una sociedad en un tiempo determinado la que puede plasmar en el derecho cuáles son las condiciones que importan para dar un trato diferenciado, lo cual no es otra cosa sino afirmar que son las creencias que algunos tienen sobre las cualidades específicas de una persona las que pueden justificar en su caso un trato especial. Kelsen ya se había pronunciado sobre esto en su obra *Teoría Pura del Derecho*, precisamente en un apartado llamado: *Relatividad del valor moral*, en el cual puede leerse lo siguiente:

“Pero en la extraordinaria diferenciación en lo que, de hecho, los hombres en distintas épocas y en distintos lugares han considerado bueno y malo, justo e injusto, no

---

<sup>519</sup> Fernández Santillán, José (Compilador), *Norberto Bobbio: El filósofo y la política, Antología*. Trad. de José Fernández Santillán y Ariella Aureli., 2a., ed., Fondo de Cultura Económica, México, 2004. P., 211.

<sup>520</sup> Ídem.

<sup>521</sup> No son pocos los autores que, siguiendo a Kelsen y Bobbio, se apegaron a un relativismo ético en el campo de la moral para separarlo del plano jurídico, fundamentalmente en obras usadas en la enseñanza universitaria. Omito las referencias porque una retahíla de citas de esos autores sería insignificante para este trabajo y desviaría la exposición central del tema objeto de estudio.

cabe establecer ningún elemento común a los contenidos de los diferentes órdenes morales”<sup>522</sup>.

Para Kelsen no hay valores morales absolutos<sup>523</sup>, sino que hay tantas morales como sociedades haya, de tal forma que las normas morales, como la que manda establecer qué condiciones justifican que la norma dé un trato diferenciado a algunas personas, son juicios de valor, por lo que estos juicios son variables y opinables. Sin embargo, el propio Kelsen, en otra obra, afirma que: “La democracia, al limitar la autoridad, relaja también la disciplina, por eso se opone a todo poder absoluto, incluso el de la mayoría”<sup>524</sup>. De esta forma, según el propio Kelsen un principio vital de la democracia es garantizar las libertades<sup>525</sup>, habría que agregar incluso frente a la opinión de las mayorías, por lo tanto, los derechos basados en argumentos de principio no necesitan del beneplácito del gobierno o del consenso de la mayoría de la población para ser debidamente garantizados. Por lo tanto, la determinación de qué cualidades o situaciones son importantes para justificar jurídicamente un trato diferenciado no puede variar en el tiempo y el espacio, pues no depende de la voluntad del grupo político dominante ni de la opinión de las mayorías.

Hart, si bien admitió la relatividad de las normas morales, también es cierto que propuso una ética básica o de mínimos que todo moral debería contener<sup>526</sup>.

---

<sup>522</sup> Kelsen, Hans, *Op. Cit.*, P., 77.

<sup>523</sup> Kelsen expresa, incluso de manera reiterativa, muchas ideas en este sentido: “Una doctrina relativista de los valores no significa –como múltiples veces ha sido mal entendido- que no haya valores y, en especial, que no exista justicia alguna, sino que no hay valores absolutos, sino sólo relativos; que no hay una justicia absoluta, sino relativa; que los valores que constituimos mediante nuestros actos productores de normas, y que son fundamento de nuestros juicios axiológicos, no pueden darse con la pretensión de eliminar la posibilidad de valores contrapuestos”. Kelsen, Hans, *Op. Cit.* P., 80.

<sup>524</sup> Kelsen, Hans, *Esencia y valor de la democracia*, 2a., ed., Trad. de Rafael Luego Tapia y Luis Legás y Lecambra, Ediciones Coyoacán, México, 2015, P., 145.

<sup>525</sup> *Ibidem*, P., 146.

<sup>526</sup> “Las obligaciones y deberes reconocidos en las reglas morales de este tipo más fundamental pueden variar de sociedad en sociedad o, dentro de una misma sociedad, en épocas diferentes. Algunos de ellos pueden reflejar creencias totalmente erróneas o aun supersticiones (...) Entre tales reglas obviamente exigidas por la vida social se encuentran aquellas que prohíben, o al menos, restringen, el libre uso de la violencia; las que exigen ciertas formas de honestidad y veracidad en el trato con los demás, y las que prohíben la destrucción de cosas tangibles o su apoderamiento en perjuicio de otros. Si la observancia de estas reglas elementalísimas (sic) no fuera concebida como cosa corriente en cualquier grupo de individuos que viven en proximidad

Sin embargo, en el caso materia de este trabajo es importante resaltar que Hart consideraba, al igual que lo había hecho Aristóteles, que la justicia distributiva, para alcanzar lo igualitario, tenía que mantener un equilibrio y una proporción entre las partes:

“El principio general latente (sic) entre las diversas aplicaciones de la idea de justicia (distributiva) es que los individuos tienen derecho, entre sí, a una cierta igualdad o desigualdad. Esto es algo que debe ser respetado en las vicisitudes de la vida social, cuando hay que distribuir cargas o beneficios, también es algo que debe ser restablecido cuando ha sido alterado. Por ello es que la justicia es tradicionalmente concebida como que mantiene un *equilibrio o una proporción*, y su precepto principal se formula con frecuencia diciendo: tratar igual a los casos iguales y desigual a los desiguales; aunque es necesario añadir: y tratar los casos diferentes de diferente manera”<sup>527</sup>.

La pregunta clave que se desprende de esta lectura de Hart es ¿cómo saber qué diferencias son objetivamente relevantes para determinar jurídicamente un trato diferenciado? Todas las personas son diferentes entre sí, pero no todas las diferencias justifican un trato diferente.

Hart afirma que la relevancia de esas diferencias es obvia para el administrador del derecho: “En ciertos casos, en verdad, las semejanzas y diferencias entre seres humanos que son relevantes para la crítica de las estructuras jurídicas como justas e injustas son completamente obvias”<sup>528</sup>. El adjetivo obvio, cuya definición paradójicamente resulta obvia, es definido

---

vecina los unos con los otros, vacilaríamos en describir a ese grupo como una sociedad, y tendríamos la certeza de que no podría durar mucho tiempo”. Hart, H.L.A., *Op. Cit*, P., 213.

<sup>527</sup> *Ibíd*em, P. 198.

<sup>528</sup> *Ibíd*em, P. 199.

bellamente por María Moliner como: “Se aplica a lo que está delante de los ojos”<sup>529</sup>. La cualidad de obvio se aplica a aquello que no se puede negar ni necesita demostración. Hart habla de ciertos principios como tratar los casos semejantes de la misma manera y los desemejantes de diferente manera o el principio “*audi alteram partem*”, a los cuales se podrían sumar muchos otros principios, que el operador jurídico debe reconocer por su obviedad o *prima facie* para encontrar que diferencias son objetivamente relevantes y cuales se basan en discriminaciones odiosas, a tal efecto, enumera una serie de ejemplos que son muy ilustrativos:

“Si los homicidas miembros de una iglesia oficial fueran eximidos fueran eximidos de la pena de muerte, si sólo los miembros de la nobleza pudieran querellar por injurias, si las agresiones a las personas de color fueran castigadas con penas menos severas que las agresiones a los blancos, en la mayor parte de las comunidades modernas las normas jurídicas serían condenadas como injustas, sobre la base de que *prima facie* los seres humanos deben ser tratados con igualdad y que esos privilegios e inmunidades no reposan en fundamentos relevantes”<sup>530</sup>.

Hart le pide al administrador del derecho que recurra, mediante razón práctica, a esas razones obvias o principios de *prima facie* para determinar cuáles diferencias son objetivamente relevantes y que por tanto justifican jurídicamente un trato diferenciado, lo cual implica una adecuada proporción entre las partes a la hora de asignar bienes y cargas. El principio que consiste en tratar igual a los iguales y desigual a los desiguales basándose en diferencias inevitables, pero objetivamente relevantes fundamenta el derecho de igualdad ante la ley, pues si

---

<sup>529</sup> Moliner, María, *Diccionario de uso del español*, 2a, ed., Gredos, Madrid, 1998.

<sup>530</sup> Hart, H.L.A., *Op. Cit.* P. 201.

se desconocieran estas diferencias importantes el trato igualitario daría lugar a lo injusto, así como un trato desigual daría lugar a lo justo, esto es considerando que la justicia distributiva, según Aristóteles, es una proporción y no un número.

Ronald Dworkin va más allá con esta clase de principios, reconocibles a primera vista, *prima facie* según Hart, pues considera que forman la base o están incorporados en las normas jurídicas positivas<sup>531</sup>, de tal forma que el operador jurídico no tiene que buscarlos en un iusnaturalismo metajurídico, sino que forman parte del derecho mismo.

Robert Alexy por su parte sostiene que tanto las reglas como los principios, que llama mandatos de optimización, pueden concebirse como normas<sup>532</sup>. Por lo tanto, el principio consistente en dar un trato diferenciado en atención a cualidades objetivamente relevantes, reconocible por su obviedad apriorística, debe imponerse frente a intereses políticos, a la moral colectiva dominante o a aspectos culturales generalmente aceptados en un tiempo y momento específicos.

Esto es así, porque los derechos fundamentados en principios, no en intereses políticos, tienen una prevalencia indudable, las finalidades colectivas no justifican la vulneración de derechos individuales o de grupo. Sin embargo, es preciso reconocer que, en ciertos casos, algunos principios que fundamentan derechos pueden ceder frente a otros en casos extremos o que suponen una política urgente justificada, como el principio que fundamenta la libertad de tránsito puede eventualmente ceder frente al de seguridad nacional, en este caso resultaría aplicable aquella sentencia de John Rawls: “Una injusticia sólo es tolerable cuando es necesaria para evitar una injusticia mayor”<sup>533</sup>. No obstante, hay derechos que, por su propia naturaleza, nunca pueden suspenderse<sup>534</sup>, estos

---

<sup>531</sup> Dworkin, Ronald, *Op. Cit.* P. 176.

<sup>532</sup> Alexy, Robert, *Op. Cit.* P. 9.

<sup>533</sup> Rawls, John, *Teoría de la justicia*, 2a, ed., trad. de María dolores González, Fondo de Cultura Económica, México, 2000, PP. 17-18.

<sup>534</sup> En el caso de México la Constitución establece en el artículo 29 que los siguientes derechos jamás pueden suspenderse: “los derechos a la no discriminación, al reconocimiento a la personalidad jurídica, a la vida, a la integridad personal, a la protección a la familia, al nombre, a la nacionalidad; los derechos de la niñez, los derechos políticos, las libertades de pensamiento, conciencia y de profesar creencia religiosa alguna, el principio de legalidad y retroactividad, la prohibición de la pena de muerte; la prohibición de la esclavitud y la servidumbre; la prohibición de la desaparición forzada y la tortura; ni las garantías indispensables para la protección de tales derechos”.

son los derechos absolutos pues están directamente vinculados con la dignidad humana. De ahí que Dworkin considera que: “De la definición de un derecho se sigue que no todos los objetivos sociales pueden anularlo”<sup>535</sup>. En este mismo sentido, Rawls escribe que: “Siendo las primeras virtudes de la actividad humana, la verdad y la justicia no pueden estar sujetas a transacciones”<sup>536</sup>. Rawls es claro sobre este punto al rechazar cualquier utilitarismo como justificación para la violación de derechos:

“Por tanto, en una sociedad justa, las libertades de la igualdad de ciudadanía se dan por establecidas definitivamente, los derechos asegurados por la justicia no están sujetos a regateos políticos ni al cálculo de intereses sociales”<sup>537</sup>.

De esta manera, hay derechos relativos que admiten, en casos excepcionales, la suspensión, pero sólo para evitar un daño mayor que lo que la propia suspensión acarrea, por lo que la suspensión de derechos sólo puede darse por tiempo determinado y bajo los procedimientos que el derecho establece, es decir, el Estado de excepción no es ajurídico; pero incluso en el caso de una suspensión de garantías los derechos absolutos no pueden suspenderse en ningún momento, ni siquiera en atención a fines políticos o intereses colectivos. Considero que el derecho que tienen algunas personas, debido a cualidades objetivamente relevantes, a ser tratados de manera diferente respecto al resto de la población en circunstancias específicas es uno de esos derechos absolutos que nunca pueden suspenderse, pues involucra el principio de respeto a la dignidad humana que siendo apriorístico no necesita de una justificación posterior y siempre opinable.

John Rawls considera que la justicia, siendo la primera virtud de las instituciones sociales debe atender las causas de las desigualdades originales

---

<sup>535</sup> Dworkin, Ronald, *Op. Cit.*, P. 161.

<sup>536</sup> Rawls, John, *Op. Cit.*, P. 18.

<sup>537</sup> *Ibíd.*, 17.

entre los individuos para lograr una justicia más imparcial, de hecho, considera que el objeto primario de la justicia es “la estructura básica de la sociedad o, más exactamente, el modo en que las grandes instituciones sociales distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social”<sup>538</sup>. Ahora bien, siguiendo a Rawls, si se considera que la distribución de bienes y cargas es justa sólo en atención al mérito o demérito de las personas difícilmente se alcanzaría una distribución justa porque no se atienden las causas de la desigualdad, las cuales muchas veces son profundas y condicionan la vida y los actos de los hombres, en este sentido Rawls afirma:

“Las instituciones de una sociedad favorecen ciertas posiciones iniciales frente a otras. Éstas son desigualdades esencialmente profundas. No son omnipresentes, sino que afectan a los hombres en sus oportunidades iniciales de vida, y sin embargo, no pueden ser justificadas apelando a nociones de mérito o demérito. Es a estas desigualdades de la estructura básica de toda sociedad, probablemente inevitables, a las que se deben aplicar en primera instancia los principios de la justicia social”<sup>539</sup>.

Para lograr una distribución más justa de bienes y cargas, Rawls propone un caso hipotético en el que los individuos escogen los principios de la justicia tras un velo de la ignorancia, de esta manera al momento de construir instituciones y crear leyes las personas desconocen todas aquellas condiciones que eventualmente podrían darles una ventaja inmerecida:

---

<sup>538</sup> *Ibíd.*, 20.

<sup>539</sup> *Ibíd.*, 21.

“Nadie sabe cuál es su lugar en la sociedad, su posición, clase o *status* social, nadie sabe tampoco cuál es su suerte en la distribución de ventajas y capacidades naturales, su inteligencia, su fortaleza, etc. Supondré incluso, que los propios miembros del grupo no conocen sus concepciones acerca del bien, ni sus tendencias psicológicas especiales”<sup>540</sup>.

Cabe señalar que Rawls plantea una estructura social básica en la que las diferencias accidentales entre los hombres no sean el factor determinante que permita asignar ciertas ventajas en la vida porque esas ventajas parten de la lotería natural o de la posición inicial de vida, en palabras de Rawls: “cada persona se encuentra, desde su nacimiento, en una posición determinada de alguna sociedad determinada, y la naturaleza, y la naturaleza de esta posición afecta materialmente sus expectativas de vida”<sup>541</sup>.

Por tanto, no tiene sentido hablar de mérito o demérito al momento de distribuir derechos y obligaciones si no se cambia la estructura básica de la sociedad y se eliminan, o al menos mitigan, las ventajas inmerecidas, esas ventajas originales que, en un poema, llevan a Pablo Neruda a preguntarse: “¿por qué tantas ventajas para ustedes? / ¿quién les dio la cuchara cuando no habían nacido?”<sup>542</sup>. Neruda reconoce, en este poema, un origen igualitario: “Estábamos desnudos. Todos llegábamos del mismo sitio. Todos veníamos de mujer y de hombre”<sup>543</sup>. Sin embargo, esa igualdad original que Rawls identifica con una igualdad moral y racional pronto resulta secundaria al momento de asignar cargas y bienes en la sociedad si no se transforma la estructura básica de la sociedad.

Dicha transformación tiene, según Rawls, que volverse derecho, sin el elemento jurídico llevado incluso al plano constitucional, una adecuada distribución de bienes y cargas no puede ser justa, por esto escribe: “El sistema social ha de

---

<sup>540</sup> *Ibíd*em, 25.

<sup>541</sup> *Ibíd*em, 26.

<sup>542</sup> Fragmento del poema: *El barco*. Neruda, Pablo, *Antología poética (2)*, 1a., ed., Madrid, Alianza editorial, 1988, P. 370.

<sup>543</sup> *Ídem*.

estructurarse de manera que la distribución resultante sea justa ocurra lo que ocurra, para que ocurra este fin es necesario establecer el proceso económico y social en el medio de unas apropiadas instituciones políticas legales. Sin la estructuración adecuada de estas instituciones fundamentales, el resultado del proceso distributivo no será justo por falta de una imparcialidad básica”<sup>544</sup>.

Esta justicia, que Rawls llama: “justicia de la estructura básica” no es opuesta a la noción tradicional de justicia de Aristóteles, de la justicia distributiva de Aristóteles, para ser más precisos. Sobre esto, Rawls escribe:

“Ahora bien, puede parecer que este enfoque no esté de acuerdo con la tradición, aunque creo que lo está. El sentido más específico que Aristóteles da a la justicia y del cual se derivan las formulaciones más familiares, es el abstenerse de la *pleonexía*<sup>545</sup>, esto es, de 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 o el cumplimiento de una promesa, el pago de una deuda, el mostrarle el debido respecto, etc. Es evidente que esta definición pretende aplicarse a acciones (...) la definición de Aristóteles presupone claramente una explicación de lo que propiamente le pertenece a una persona y de lo que le es debido. Ahora bien, creo que tales derechos se derivan muy a menudo de instituciones sociales y de las expectativas legítimas que ellas originan. No hay razón para creer que Aristóteles hubiese estado en desacuerdo con esto y, ciertamente, tiene una concepción de la

---

<sup>544</sup> Rawls, John, *Op. Cit.* P. 257.

<sup>545</sup> *Πλεονεξία* significa: *ganancia, ventaja, superioridad, preponderancia, abundancia*, pero también, *codicia, ambición, avaricia, violencia*. Considero que esta palabra no sólo señalaba una diferencia, sino la manera de obtenerla.

justicia social para dar cuenta de estas pretensiones. La definición que adopto está pensada para aplicarse directamente al caso más importante. La justicia de la estructura básica. No hay conflicto con la noción tradicional”<sup>546</sup>.

Es importante señalar que Rawls no plantea un igualitarismo entre los hombres, por el contrario reconoce las diferencias entre las personas, lo que propone es que esas diferencias, asignadas fortuitamente, no condicionen la calidad de vida de las personas, sino que haya un punto de partida más equitativo para todos y a partir de ahí se podrían establecer condiciones justas para la distribución de cargas y beneficios. Las diferencias en ese caso tendrían una justificación racional, más allá del mérito que tiene su origen en circunstancias no justificables racionalmente.

La justicia de la estructura básica de la sociedad crea condiciones más imparciales porque se realiza a partir de un ejercicio racional en el que las personas crean leyes e instituciones no a partir de sus intereses, los cuales tenderán a defender, sino del desconocimiento de esas condiciones que otorgan ventajas previas a la distribución de derechos y obligaciones. Las diferencias inevitables estarán justificadas si la estructura básica de la sociedad es justa en el sentido que otorgue libertad e igualdad de oportunidades, sólo bajo esas condiciones se podría hablar de que el mérito podría volverse un criterio importante, aunque no el único, para la asignación de bienes y obligaciones.

Para Karl Marx y Friedrich Engels la injusticia social deriva también de la estructura básica de la sociedad, en particular de la división del trabajo y de la propiedad privada por lo que, aboliéndose ésta por medios violentos<sup>547</sup>, los bienes

---

<sup>546</sup> Rawls, John, *Op. Cit.* P. 24.

<sup>547</sup> Sobre la abolición de la propiedad privada, Marx y Engels escribieron: “En este sentido los comunistas pueden resumir su teoría en esta fórmula única: abolición de la propiedad privada”, Marx, Karl y Engels Friedrich, *Manifiesto del partido comunista*, 2a, ed., México, Colofón, 1990, P. 140. Sobre los medios para la abolición de la propiedad privada escribieron: “Hasta el momento en que (la oposición de clases) se transforma en una revolución abierta, y el proletariado, derrocando por la violencia a la burguesía, implanta su dominación”. *Ibidem*, P. 137.

y derechos deberían distribuirse de manera colectiva e igualitaria. Sobre esto, Engels escribió:

“La diferencia entre ricos y pobres se asienta junto a la otra entre libres y esclavos; de la nueva división del trabajo resulta una nueva escisión de la sociedad en clases. La desproporción de bienes de los jefes de familia individuales destruye las antiguas localidades comunistas en todas partes donde se habían mantenido hasta entonces, y con ellas el trabajo común de la tierra por cuenta de las colectividades”<sup>548</sup>.

Marx, por su parte, consideraba, además de la propiedad privada y la división del trabajo, que la industrialización es el origen de las desigualdades y por tanto injusticias entre los hombres:

“En el desarrollo de las fuerzas productivas se llega a una fase en la que surgen fuerzas productivas y medios de intercambio que, bajo las relaciones existentes, sólo pueden ser fuente de males, que no son sólo ya fuerzas productivas, sino destructivas (maquinaria y dinero); y, a la vez, surge una clase condenada a soportar todos los inconvenientes de la sociedad sin gozar de sus ventajas”<sup>549</sup>.

La abolición de la propiedad privada por medios violentos y la redistribución colectiva de bienes no puede considerarse justa, en primer lugar por la violencia que se usaría y además por la vulneración de derechos fundamentales que no

---

<sup>548</sup> Engels, Friedrich, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, 1a, ed., México, Colofón, 2007, PP. 189-190.

<sup>549</sup> Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Obras escogidas I*, 8ava, ed., Moscú, Progreso, 1974, P. 37.

pueden estar sujetos a la satisfacción de intereses colectivos, que nunca serán unánimes.

Las experiencias comunistas del Siglo XX demostraron que, a pesar de los planteamientos teóricos, las diferencias en la distribución de bienes y cargas, por no mencionar la limitación de muchos derechos, fue injusta. Ni siquiera en esas sociedades se logró evitar que algunos tuvieran privilegios basados en circunstancias ajenas a sus actos y sus méritos. La filósofa marxista Simone Weil consideraba que, independientemente de las estructuras sociales, los privilegios surgían de la naturaleza propia de los bienes y de circunstancias que se imponían al hombre, sobre esto escribió: “La primera de ellas (condiciones de dominación) es la existencia de privilegios; y no son las leyes ni los decretos de los hombres los que determinan los privilegios, ni tampoco los títulos de propiedad, es la naturaleza misma de las cosas”<sup>550</sup>. Es decir, según Weil, algunos bienes debido a su escasez no pueden ser repartidos entre todos, de tal forma que el deseo por apropiarse de esta clase de bienes hace que surja una clase de privilegiados que, tal vez sin merecerlos, se apropian de ellos. De esta forma, las desigualdades serían inevitables.

John Finnis, sin plantear una modificación a la estructura básica de la sociedad, propone que, en términos de justicia distributiva, se privilegie el bien común antes que el mérito de las personas a la hora de asignar bienes y cargas, por lo que considera, siguiendo parcialmente un argumento de Aristóteles<sup>551</sup>, que

---

<sup>550</sup> Weil, Simone, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, 1a, ed., trad. de Rafael Blanco Vázquez, Ediciones Godot, Buenos Aires, 2021, P. 46.

<sup>551</sup> La cita de Aristóteles que hace Finnis es la siguiente: “*What i mean is summed up in the apparent paradox which Aristotle uses to sum up his rather similar discussion: ‘property ought to be common in a sense, but private speaking generally... possessions should be privately owned, but common in use; and to train the citizens to this is the special task of the legislator’*”. Finnis, *Op. Cit.*, P. 171. El propio Finnis reconoce que cita parcialmente a Aristóteles: “I cite Aristotle partly (...)”, ídem. En efecto, la cita de Finnis empieza en Pol., II 1263a, 27, después de los puntos suspensivos vuelve a citar en 1263a, 38, es decir, no son pocas líneas las que Finnis elude en su cita a Aristóteles, respecto de la cual no tengo la menor duda que sigue la traducción de Rackham, cfr. Aristotle, *Politics*, *Op. Cit.*, ahora bien, Aristóteles a partir de Política II, 1262b, 37 en adelante analiza las conveniencias de la propiedad privada y de la propiedad común de acuerdo a la forma de gobierno que los ciudadanos han elegido. El Estagirita, previo a la cita de Finnis, reconoce que: “Es completamente difícil vivir y compartir todas las cosas humanas, y más que ninguna otra, las que son de esta clase (propiedades)”, (ὄλως δὲ τὸ συζῆν καὶ κοινωνεῖν τῶν ἀνθρωπικῶν πάντων χαλεπόν, καὶ μάλιστα τῶν τοιούτων), Pol. II., 1263a, 15-17. Aristóteles prefiere algo equilibrado entre las dos formas de propiedad, por decirlo de alguna manera, algo alejado del exceso y el

la propiedad privada debe beneficiar de alguna manera a la comunidad y no sólo a los propietarios. De esta manera, Finnis afirma: “One must seek to realize and respect human goods not merely in oneself and for one’s own sake but also in common, in community”<sup>552</sup>. De esta manera la asignación de bienes no sólo debe beneficiar a esa persona en particular, sino que, mediante su uso o aprovechamiento, debe favorecer a la comunidad entera. Más aún, hay bienes cuya naturaleza sólo justifican su asignación particular para un mejor uso en beneficio de la comunidad, pues hay una cierta clase de bienes colectivos que no pueden ser propiedad exclusiva de unos cuantos, incluso, en estos casos, la propiedad privada solo puede ser una exigencia de la justicia bajo la condición de que la producción acrecentada de bienes y servicios sea en beneficio del bien común:

“A regime of private ownership will be a requirement of justice, provided that the increased stock of goods yielded by such a regime is not hoarded by a

---

defecto, por ello, propone un sistema que conserve las ventajas de ambos tipos de propiedad, de esta forma, la propiedad puede ser: “por una parte común, pero por otro lado, es privada de una manera absoluta”, Pol., II, 1263a, 26-27, (*δεῖ γὰρ πῶς μὲν εἶναι κοινάς, ὅλως δ’ ἰδίας*). A continuación menciona ventajas de la propiedad privada y de la propiedad común: “Los cuidados sobre los bienes ya distribuidos no permiten que surjan las acusaciones entre unos y otros, y generaran una mayor cantidad de bienes, en cuanto cada uno se ocupa asiduamente de lo que le es propio; por otro lado, a causa de la excelencia, el hecho de usar los bienes será, como indica el proverbio, común como los bienes de los amigos”, (*αἱ μὲν γὰρ ἐπιμέλεια διηρημέναι τὰ ἐγκλήματα πρὸς ἀλλήλους οὐ ποιήσουσιν, μάλλον δ’ ἐπιδώσουσιν ὡς πρὸς ἴδιον ἐκάστου προσεδρεύοντος: δι’ ἀρετὴν δ’ ἔσται πρὸς τὸ χρῆσθαι, κατὰ τὴν παροιμίαν, κοινὰ τὰ φίλων*). Aristóteles enfatiza que la mejor forma de propiedad es la que combina las virtudes de ambas: “Es claro además que lo mejor es que las propiedades sean particulares y por otro lado, que para su uso sean públicas. De modo que es tarea propia del legislador que personas (que conciban este tipo de propiedad) surjan”, (*φανερὸν τοίνυν ὅτι βέλτιον εἶναι μὲν ἰδίας τὰς κτήσεις, τῇ δὲ χρήσει ποιεῖν κοινάς: ὅπως δὲ γίνωνται τοιοῦτοι, τοῦ νομοθέτου τοῦτ’ ἔργον ἰδίον ἔστιν*). La cita de Finnis llega hasta esta parte, por lo que pareciera que Aristóteles favorece la propiedad pública más que la privada, sin embargo, la cita de Finnis es parcial, como él mismo reconoce. Después de donde Finnis corta su cita se lee lo siguiente: “Además, considerar algo como propio es inefablemente más placentero; pues que cada uno se ame a sí mismo no es algo irracional, sino que esto ocurre por naturaleza” (*ἔτι δὲ καὶ πρὸς ἡδονὴν ἀμύθητον ὅσον διαφέρει τὸ νομίζειν ἴδιον τι μὴ γὰρ οὐ μάτην τὴν πρὸς αὐτὸν αὐτὸς ἔχει φιλίαν ἕκαστος, ἀλλ’ ἔστι τοῦτο φυσικόν*). Lo que Aristóteles censura no es el amor así mismo, incluidos sus bienes, sino el exceso, es decir el egoísmo al cual considera injusto: (*τὸ δὲ φίλαυτον εἶναι ψέγεται δικαίως*). Por lo tanto, para Aristóteles lo mejor es que la propiedad sea privada y, en otros casos, pública en cuanto a su uso, además, no se omite mencionar que Aristóteles critica el comunismo platónico en Pol., II, 1263b y ss.

<sup>552</sup> Finnis, *Op. Cit.* P. 161.

class of successful of successful private owners but is made available by appropriate mechanisms (e.g. profit-sharing, trade under competitive market conditions, redistributive taxation, full employment through productive investments, etc.) to all member of the community, in due measure”<sup>553</sup>.

De esta manera, para Finnis, la propiedad privada no puede ser absoluta ni servir sólo al beneficio de su dueño, más aún, la asignación de algunos bienes de uso común sólo se justifica si genera más beneficio para el bien común, pues no es posible que los exploten todos o sería ineficiente<sup>554</sup>, por ello, según Finnis, lo mejor es asignar el derecho a explotarlos a una persona con la condición de que beneficie a la comunidad. La explotación de esta clase de bienes comunes requiere dos situaciones: la primera es que no sean parte de una persona individual o no hayan sido creados por nadie:

“A disposition is distributively just, then, if it is a reasonable resolution of a problem of allocating some subjetc matter that is essentially common but that needs (for the sake of the common good) to be appropriated to individuals (...) a subject matter is common, in the sense relevant to distributive justice, if it is a part of no individual person and has not been created by anybody, but is apt for use for the benefit of anyone or every one: for example: solar energy and light, the sea, its bed and its contents, land and its contents, rivers, air and space, the moon...”<sup>555</sup>.

---

<sup>553</sup> Finnis, John, *Op. Cit.*, P. 170.

<sup>554</sup> Finnis considera que las empresas privadas son más productivas y eficientes que las empresas públicas: “(...) natural resources and the capital resources and consumer durables derivable therefrom, are more productively exploited and more carefully maintained by private enterprise, managment, husbandry, and housekeeping tan by the officials (including all employees) of public enterprises”. *Ibíd.* P. 170.

<sup>555</sup> *Ibíd.*, 167.

La segunda condición de explotación de los bienes comunes es la colaboración entre individuos, condición indispensable para la generación de riqueza que sólo puede darse al interior de una sociedad:

“Another sort of common subject-matter arises out of the willingness to collaborate to improve their position. For example, a set of individuals may come under attack, or by the sea, or pestilence or famine, non of them can keep safe solo, uncoordinated efforts, but all may be safe by collaboration”<sup>556</sup>

Esta segunda condición que Finnis pone a la propiedad privada para que sea una verdadera exigencia de la justicia se relaciona con la noción aristotélica de la justicia que siempre es en relación a otro, lo cual implica un deber y una cierta igualdad, de número o proporcional, porque en todo caso, la justicia distributiva parte de la asignación de los bienes o cargas en una comunidad hacia los individuos, los cuales no podrían ejercer su propiedad privada fuera de la sociedad, sino que incluso la acrecientan gracias a ella.

De esta forma, los bienes y cargas que habrán de distribuirse provienen, de alguna manera, de la colaboración entre los individuos. Rawls ya había advertido esto: “El objeto primario de la justicia es el modo en que las grandes instituciones sociales distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social”<sup>557</sup>. Por lo tanto, de acuerdo a Finnis, en la distribución de ese tipo de bienes se tiene que favorecer el bien común, por lo que deberá valorarse la adecuación y proporcionalidad entre las personas y los bienes y derechos a asignar, así como las circunstancias propias del caso. Esto implica que el mérito individual por sí mismo es insuficiente para reclamar los mejores bienes y derechos y por supuesto para asignarlos por esta única razón. Esta idea de Finnis tiene su antecedente en Aristóteles quien

---

<sup>556</sup> ídem.

<sup>557</sup> Rawls, John, *Op. Cit.* P. 20.

consideraba que la justicia como excelencia siempre se daba frente a otro por lo que era la mejor de las excelencias<sup>558</sup> y en Rawls cuyo principio de diferencia justificaba el beneficio de uno siempre y cuando beneficiara a otros, de esta manera el filósofo norteamericano escribió: “Por mucho que se mejore la situación de una de las personas, desde el punto de vista del principio de diferencia, no habrá ganancia a menos que la otra también se beneficie”<sup>559</sup>. Por lo tanto, la justicia no puede entenderse fuera del contexto social porque los bienes y cargas a repartirse provienen, de alguna manera, de esa comunidad política, sea pública o privada, por ello el Estagirita afirma que: “La excelencia más perfecta la que consiste hacer uso de ella (de la justicia), y es completamente perfecta porque el que la posee es capaz de usarla con otros y no sólo consigo mismo”<sup>560</sup>. En el mismo sentido, posteriormente, Aristóteles escribe que: “Entonces, el peor de los hombres es el que usa la maldad hacia sí mismo y sus amigos, mientras que el mejor no es el que usa la virtud para sí mismo, sino para otros”<sup>561</sup>. Por lo tanto, los bienes a distribuirse tienen su origen en la comunidad y la asignación debe valorar diversos factores y no sólo el mérito individual, porque lo justo siempre es en relación a otro.

Finnis, habiendo reconocido previamente que no hay una fórmula universalmente válida para la distribución de bienes, propone cinco criterios a tomar en cuenta para una asignación justa de bienes y cargas. El mérito, como se

---

<sup>558</sup> Cfr. Eth. Nic., 1129b, 27 y ss.

<sup>559</sup> Rawls, John, *Op. Cit.*, P. 81.

<sup>560</sup> Eth. Nic., 1129b, 31-33, (*καὶ τελεία μάλιστα ἀρετῆ, ὅτι τῆς τελείας ἀρετῆς χρῆσις ἐστίν. τελεία δ' ἐστίν, ὅτι ὁ ἔχων αὐτήν καὶ πρὸς ἕτερον δύναται τῆ ἀρετῆ χρῆσθαι, ἀλλ' οὐ μόνον καθ' αὐτόν*).

<sup>561</sup> Eth. Nic., 1130b, 7-9, (*κάκιστος μὲν οὖν ὁ καὶ πρὸς αὐτόν καὶ πρὸς τοὺς φίλους χρώμενος τῆ μοχθηρίᾳ, ἄριστος δ' οὐχ ὁ πρὸς αὐτόν τῆ ἀρετῆ ἀλλὰ πρὸς ἕτερον*). Este principio aristotélico de que la justicia está siempre en relación a otro y no consigo mismo, acaso con antecedentes platónicos, se evidencia en la definición de injusticia de Aristóteles: “comete injusticia el que hace daño a otro voluntariamente al margen de la ley”, cfr. Rh., 1368b, 7-8. Este principio tiene relación con la filosofía cristiana, en El sermón de la montaña, Jesús afirma: “Habeis oído que se dijo: amarás a tu prójimo y aborrecerás a tu enemigo, pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos y rezad por los que os persiguen, para que seáis hijos de vuestro Padre celestial que hace salir su sol sobre buenos y malos, y manda la lluvia a justos e injustos. Porque si amáis a los que os aman, ¿Qué premio tendréis? ¿No hacen lo mismo los publicanos? Y, si saludáis sólo a vuestros hermanos, ¿qué hacéis de extraordinario? ¿no hacen también lo mismo los gentiles? Mateo, 5, 43-47.

verá a continuación es sólo uno entre cinco. Estos criterios básicos para la distribución de bienes, según Finnis, son<sup>562</sup>:

- A) La necesidad es el primer criterio de distribución justa que menciona Finnis. Esto aplica también en situaciones de emergencia en las cuales unos pocos o muchos pueden ser privados de algunos bienes para que quienes puedan defender a la comunidad y ver por su sobrevivencia puedan hacerlo.
- B) La función. Este segundo criterio no es sobre los bienes básicos de la sociedad, sino de los roles y responsabilidades de la comunidad. Esto se relaciona con los nombramientos de los cargos públicos que habrán de desempeñar un trabajo no en beneficio propio, sino de la comunidad.
- C) La capacidad es el tercer criterio que menciona Finnis para la distribución de bienes y cargas, no se relaciona con los roles de las empresas sino las oportunidades para el progreso individual, en el cual recurre al principio aristotélico: “flautas para los flautistas”. Es decir, las oportunidades deben darse a los mejor preparados por su capacidad. Finnis menciona como ejemplo a las universidades, tanto públicas como privadas, en las que deberían admitirse sólo a los que son capaces de beneficiarse de ella, de esa educación superior.
- D) El mérito y los aportes (*deserts and contributions*) son, de acuerdo a Finnis, un criterio adecuado para la distribución, sea que se deriven del sacrificio propio o del uso meritorio del esfuerzo y la habilidad. En esta parte Finnis parece identificar *κατ' ἀξίαν* con una destacada cualidad individual más que

---

<sup>562</sup> Finnis reconoce en primer lugar a la equidad como elemento fundamental de la noción de justicia y en particular de la justicia distributiva: “Equility is a fundamental element in the notion of justice and thus of distributive justice”, Finnis, John, *Op. Cit.* P. 173. De esta forma, según Finnis, la equidad es la base de todo concepto de justicia y, habría que agregar, su objetivo. El reconocimiento de la ausencia de una fórmula universalmente aceptada para la distribución de bienes es expresada por Finnis en los siguientes términos: “There is no one criterion universally applicable for resolving questions of distribution”. *Ibidem*, P. 174. Después de reconocer esto, Finnis hace su propuesta de cinco criterios para la distribución de los bienes humanos básicos. Cfr. *Ibidem*, 174-175.

con una adecuada proporción entre las personas y las partes. Si bien, esta tesis de Finnis es original en cuanto a que considera otros factores distintos al mérito para la distribución de bienes y cargas, su idea del mérito es distante de lo que Aristóteles representaba a través de *κατ' ἀξίαν* para este tipo de justicia.

- E) Los costos y pérdidas de la empresa en común son el quinto y último criterio que Finnis usa para que se dé una justa distribución de bienes y cargas. Este criterio está en razón de la prudencia en el actuar de las personas al interior de una comunidad, es decir, si han hecho todo lo posible por evitar o, en su caso, mitigar los riesgos que ponen en peligro a la colectividad.

Ahora bien, Finnis coincide con Aristóteles en que es el razonamiento práctico el que determina una distribución justa de bienes y cargas<sup>563</sup>, de esta manera afirma:

“Finally, in considering and applying criteria of distributive justice we must not lose sight of the fact that in speaking of justice we are not trying to assess states of affairs and their consequences. Rather, we are trying to assess what practical reasonableness requires of particular people (in their dealing with other people)”<sup>564</sup>.

La distribución sólo puede darse a partir de un ente colectivo y si bien no hay una fórmula universalmente aceptada para distribuir bienes y cargas, porque el criterio para determinar una justa distribución de bienes no puede deducirse del razonamiento lógico formal de las ciencias exactas, sino del razonamiento práctico, dado que lo concerniente al hombre es contingente, no necesario.

---

<sup>563</sup> En diversas partes de la *Ética* Aristóteles refiere que en esta materia el razonamiento adecuado es el práctico, que no trata sobre lo necesario, sino sobre lo contingente. Cfr. *Eth. Nic.*, I, 1094b12 y ss.

<sup>564</sup> Finnis, John, *Op. Cit.* P. 175.

*Κατ' ἀξίαν* operaba como un criterio de razón práctica para determinar, a partir de condiciones de desigualdad entre las personas, la proporción justa o adecuada de derechos u obligaciones. Las cualidades de las personas y las circunstancias particulares pueden ser variadas, en unos casos algunas cualidades pueden tener una mayor importancia que en otros, por otro lado los bienes y cargas a asignar se relacionan con las personas, en particular con las cualidades y circunstancias en las que se desarrollan, de ahí la necesidad de ajustar una adecuada proporción que armonice la relación entre las partes.

Para Aristóteles *κατ' ἀξίαν* implicaba precisamente una equidad proporcional entre las partes y los bienes y cargas a distribuir, la búsqueda de esta proporción geométrica mediante razón práctica hacía necesario valorar qué cualidades eran relevantes, entre ellas el mérito, aunque no era la única, así como ponderar la naturaleza de los bienes, circunstancias del caso y responsabilidades que se debían asignar. Por ello, las traducciones que toman *κατ' ἀξίαν* sólo por mérito están abandonando la riqueza y profundidad de una palabra, tal vez, intraducible.

Actualmente, muchos teóricos de la justicia, algunos de los cuales han sido citados en este capítulo, consideran que el mérito es un criterio insuficiente para la distribución de derechos y obligaciones en el seno de una comunidad política. De esta manera, parecen acercarse, aunque por distintos planteamientos, a la idea original del criterio aristotélico, apuntada en esta investigación, para la distribución equitativa y proporcional de bienes y cargas que se expresaba mediante el concepto *κατ' ἀξίαν*.

## Conclusiones.

A lo largo de este trabajo, he intentado demostrar que el concepto de justicia distributiva de Aristóteles no puede limitarse al mérito de las personas, pues en este caso el concepto *κατ' ἀξίαν*, en el que se basa esta interpretación parcial, se limita al reclamo unilateral de una partes, siendo un concepto mucho más amplio con lo que Aristóteles señalaba una adecuada proporción entre las partes que debería tomarse en cuenta para una justa distribución de los bienes y cargas comunes hacia los particulares.

Si algo nuevo me propuse en este trabajo fue arrojar una interpretación diferente y más amplia del concepto *κατ' ἀξίαν* a partir de una lectura directa de Aristóteles. En ningún momento me propuse que mis traducciones se tomaran como definitivas o que compitieran con las de verdaderas autoridades en el griego clásico. Sin embargo, las traducciones que aquí ofrezco las considero suficientemente justificadas y son, por lo tanto, adecuadas a los fines de esta investigación.

El concepto *κατ' ἀξίαν* representaba, para Aristóteles, un equilibrio y armonía entre las partes en la justicia distributiva, era, por tanto, un punto proporcionado y equidistante entre las personas y los bienes o cargas a distribuirse. Esto tiene implicaciones más profundas que si se limita la distribución al mérito de las personas, pues con ello se pierde la proporcionalidad y justa adecuación que Aristóteles señalaba con *κατ' ἀξίαν*. De esta manera, lo justo es lo equilibrado y proporcionado y lo injusto es lo contrario, es lo que no puede justificarse por *κατ' ἀξίαν*.

En cuanto a la definición de injusticia de Aristóteles que se encuentra en Ret., I, 1368b, 5-10, a partir de la cual se puede deducir la de justicia he propuesto una nueva definición que se aparta de las traducciones conocidas. Esta propuesta, desarrollada y justificada en el primer capítulo de esta tesis puede ser desde luego, discutible, pero arroja por sí misma conocimiento nuevo. La definición propuesta delimita a la justicia, en el entendido de que toda definición es una delimitación, a un modo de ser o disposición que se actualiza o no en los actos del

hombre. Esta definición trata sobre algo contingente, no sobre lo necesario, a diferencia de las definiciones que tratan sobre entes de la naturaleza que ocurren siempre por necesidad.

Esta definición se considera de tipo dialéctico, es decir, no necesita demostración porque hacer daño voluntariamente a otro al margen de la ley es algo injusto en sí mismo, no hay que demostrar los principios de los principios. Creo que esta definición de justicia de Aristóteles, así como la propongo, cierra la puerta a cualquier relativismo que en esta materia pudiera en algún momento llegar a considerarse.

La voluntad y la alteridad son elementos fundamentales e inseparables de la definición de justicia de Aristóteles, toda vez que el agente necesita actuar con conocimiento y dominio de sus facultades siempre frente a otro, por todo esto, el Estagirita considera que la justicia no es una excelencia más, sino la mejor entre todas. Por otro lado, Aristóteles afirma que la *εὐδαιμονία* es lo mejor de todo porque es aquello a lo que todas las cosas tienden, la diferencia radica en que la Justicia (*δικαιοσύνη*) es, como se dijo antes, una disposición (*ἕξις*), mientras que la *εὐδαιμονία* es una actividad (*ἐνέργεια*). Se concluye por tanto que la *εὐδαιμονία*, al ser propia de la razón especulativa, es superior a cualquier excelencia incluso a la mejor de todas: la justicia, propia de la razón práctica; sin embargo, la contemplación del bien no es suficiente para llevar una buena vida, por esto, respecto a la vida del hombre, la actividad consistente en llevar a cabo la excelencia es mejor que la excelencia misma, y esto se realiza por la inteligencia práctica.

Además, desde la definición de justicia de Aristóteles puede verse con claridad un concepto de derecho conformado por dos tipos de leyes: la particular y la ley común. En esto me aparto de muchos romanistas que consideran que el derecho surge con el derecho romano y no antes. Para Aristóteles y los griegos de su tiempo, y tal vez habría que remitirse a la época helenística de los siglos V y IV, existía una idea de derecho que como conjunto de normas y principios que vinculaban obligatoriamente a los individuos entre sí y a las autoridades con estos, de ello se habló ampliamente desde el primer capítulo. De esta manera para

Aristóteles la ley particular era mutable, escrita y provenía de las autoridades de cada ciudad, es decir, de cada Estado y, por otro lado, la ley común no era escrita, pero era inmutable y respecto de la cual todos están de acuerdo.

Esta ley no era una simple fuente de inspiración para el legislador sino que era considerada por los ciudadanos como una auténtica norma que reconocían racionalmente y a cuyo cumplimiento estaban igualmente obligados. Para Aristóteles, el hombre justo se encuentra igualmente vinculado con ambas leyes, por lo que está obligado a cumplir con las dos, pues incluso puede llegar a apartarse de la ley común cuando ésta se considera injusta y puede ser corregida por principios de la ley común como la equidad. De acuerdo con el Estagirita, el derecho era producto de la razón del hombre pero sin impulsos pasionales, es decir, el derecho era razón objetiva y reconocible por razón práctica. En cuanto al fin del derecho (y del Estado habría que agregar) para Aristóteles sería el bien vivir *εὖ ζῆν* que es algo cercano a la autarquía política, lo cual es alcanzable colectivamente y no la *εὐδαιμονία* que es una actividad personalísima y contemplativa.

Así como Aristóteles reconoce la existencia de dos tipos de leyes, ambas igualmente vinculantes para el ciudadano griego y en algunos casos para lo extranjeros. De la misma forma reconoce dos tipos de igualdad, la numérica que parte de una igualdad entre las partes en cuanto a lo que hay que hacer o no hacer y la proporcional, que parte de la desigualdad de las partes o de las circunstancias que aplican al caso concreto, en cuyos casos lo justo no es un número sino una proporción. Este tipo de igualdad proporcional o adecuada es la que aplica en los casos de justicia distributiva puesto que hay circunstancias particulares que diferencian a las personas y que justifican objetivamente un trato desigual, para encontrar lo justo en estos casos, la razón práctica del operador jurídico mediante *κατ' ἀξίαν* ajusta lo adecuado a cada caso para mantener una proporción armónica entre las personas y los bienes y cargas que se les asignan. De esta manera, el derecho reconocía esta clase de igualdad proporcional aplicable a la justicia distributiva por lo que el propio derecho debía ajustarse al caso concreto. En este sentido, el derecho sería un instrumento de la justicia.

La definición de justicia es aplicable a sus diferentes tipos y clasificaciones, entre ella, la justicia distributiva que es materia de este trabajo y sobre la cual el concepto *κατ' ἀξίαν* es el elemento que permite determinar el justo medio como una proporción adecuada entre las personas y los bienes a distribuir. Este principio se basa en un reconocimiento de una desigualdad entre las partes por lo cual la distribución debe ser no numérica sino una proporción.

Esa valoración se realiza, como en toda disposición o modo de ser, y la justicia lo es, mediante razón práctica que, a diferencia de la razón formal que aplica a las ciencias exactas, trata sobre lo contingente es decir, sobre lo que no ocurre siempre de la misma manera. Mediante la razón práctica se busca lo justo en la justicia distributiva atendiendo a una valoración más cercana entre moral y derecho, o en otras palabras, asumiendo que el derecho no se agota con la ley escrita, esto queda muy claro en la definición de justicia de Aristóteles y a lo largo de todo su tratado sobre la justicia en el quinto libro de la *Ética a Nicómaco*.

Ahora bien, si lo justo en justicia distributiva se encuentra mediante razón práctica por el concepto *κατ' ἀξίαν* que busca adecuar una proporción entre partes originalmente desiguales es necesario valorar qué cualidades son objetivamente relevantes para esta clase de justicia, ante este reto hay que concluir que no hay un criterio uniforme que permita determinar un criterio aplicable para todos los casos, por ello, se insiste en la importancia del razonamiento práctico para, caso por caso, establecer mediante el concepto *κατ' ἀξίαν* la adecuada y justa proporción de la distribución de bienes y cargas.

En cuanto a la actualidad del concepto *κατ' ἀξίαν* que me propuse abordar en el último capítulo reitero la vigencia de éste pues prevalece la necesidad de repartir equitativamente los bienes y cargas al interior de una comunidad política, pública o privada. La relación de autores comentados en ese capítulo, si bien fue limitada pues rebasaría los fines de esta investigación y tal vez la haría interminable abordar a todos los autores contemporáneos que han tratado directa o indirectamente el tema, es lo suficientemente significativa para constatar la actualidad del tema, y aunque algunos de estos llegan a proponer incluso una modificación a las bases de la estructura de la sociedad para lograr una más justa

distribución de bienes y cargas no desarrollan su trabajo a partir de Aristóteles ni interpretan a detalle su concepto de la justicia distributiva ni su criterio *κατ' ἀξίαν*. Por lo tanto, el tema no ha perdido vigencia.

En esta investigación pretendí demostrar que el concepto *κατ' ἀξίαν* es fundamental para entender la teoría de la justicia distributiva de Aristóteles desde una perspectiva que rescate el sentido original de este concepto, el cual, como lo fue en su momento, debe ser considerado para entender un problema que es actual y lo seguirá siendo: la justa distribución de bienes, beneficios y ventajas y, por otro lado, de las cargas, penas o desventajas en el seno de una comunidad política, o en otras palabras con sentido más jurídico: la justa medida en la distribución de derechos y obligaciones.

## Bibliografía.

- ALEXANDER, Robert, *Derecho y razón práctica*, 2a, ed., trad. de Manuel Atienza, Fontamará, México, 2017.
- AQUINO de, Tomás, *Suma de Teología*, 1a. ed., trad. de Lorenzo Jiménez Patón, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.
- ARENDT, Hannah, *La condición humana*, 1a. ed., trad. de Ramón Gil Novales, México, Paidós, 2017.
- \_\_\_\_\_, *Responsability and judgment*, 1st, ed., New York, Schocken books, 2003.
- ARISTÓTELES, *Acerca del cielo*, 1a. ed., trad. de Miguel Candel, Madrid, Gredos, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Art of rethoric*, traslated by John Henry Freese, 1a, ed., Cambridge, Harvard University Press, 1929.
- \_\_\_\_\_, *Constitución de los atenienses*, 1a ed., trad. de Alberto Bernabé, Madrid, Abada.
- \_\_\_\_\_, *Ética Nicomaquea*, 1a, ed., trad., de Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Ethica Nicomachea, Opera Omnia, Graece et latine, volumen secundum*, editore Ambrosio Firmin Didot, Parisiis, MDCCCL.
- \_\_\_\_\_, *Metafísica*, 1a., trad. de Valentín García Yebra, ed., Madrid, Gredos, 2018.
- \_\_\_\_\_, *Nicomachean Ethics*, Translated by H. Rackham, revised edition, Cambridge, Harvard University Press, 1934.
- \_\_\_\_\_, *On the Heavens*, first published, translated by W.K.C. Guthrie, Loeb Classical Librery, Cambridge, 1939.
- \_\_\_\_\_, *Política*, trad., de Antonio Gómez Robledo, México, 2a, ed., UNAM, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Política*, trad., de Manuela García Valdéz, 1a, ed., Madrid, Gredos, 1999.

- \_\_\_\_\_, *Politics*, translated by H. Rackham, first edition, Cambridge, Harvard University Press, 1944.
- \_\_\_\_\_, *Protréptico*, trad. de Carlos Megino Rodríguez, Madrid, Gredos, 2011.
- \_\_\_\_\_, *Retórica*, 1a, ed., trad., de Quintín Racionero, Madrid, Gredos, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Retórica*, 1a, ed., trad. de Arturo Ramírez Trejo, México, UNAM, 2002.
- \_\_\_\_\_, *Tópicos*, 1a, ed., trad., de Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 2008.
- BENGTSON, Hernann, *Historia de Grecia*, 1a. ed., trad. de Julio Calonge, Madrid, Gredos, 1986.
- BENJAMIN, Walter, *Ensayos escogidos*, 1a, ed., trad. de H. A. Murena, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010.
- BERENGER A., Jaime, *Gramática griega*, 37a, ed., Barcelona, Bosch, 2005.
- BEUCHOT, Mauricio, *Hechos e interpretaciones. Hacia una hermenéutica analógica*, 1a, ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2016.
- \_\_\_\_\_, *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, 1a ed., México, UNAM, 1985.
- BOBBIO, Norberto, et. al., *Diccionario de Política*, 12a, ed., trad. de Raúl Crisafio, et al., México, Siglo Veintiuno Editores, 2000.
- BORGES, Jorge Luis, *Historia de la eternidad, Obras completas I*, 1a, ed., Buenos Aires, Emecé, 1989.
- BUENO, María, *Aristóteles y el ciudadano. Tópicos*, (54), (2017).
- CERVANTES DE, MIGUEL *Don Quijote de la Mancha*, Edición conmemorativa IV centenario de Cervantes, Madrid, Real Academia Española, 2015.
- CICERÓN, *De la partición oratoria*, 2a, ed., versión de Bulmaro Reyes Coria, México, UNAM, 2018.
- \_\_\_\_\_, *Sobre la República*, 1a, ed., trad. de Álvaro D'Ors, Madrid, Gredos, 1984.
- COLLI, Giorgio, *La sabiduría griega I*, 4a. ed., trad. de Dionisio Míguez, Madrid, Trotta, 2011.
- \_\_\_\_\_, *La sabiduría griega III, Heráclito*, 1a, ed., trad. de Dionisio Míguez, Trota, Madrid, 2010.

- \_\_\_\_\_, *La naturaleza ama esconderse*, 1a. ed., trad. de Miguel Morey, Siruela, Madrid, 2008.
- COOPER, John M. Justice and Rights in Aristotle's "Politics", *The Review of Metaphysics*, Jun., 1996, Vol. 49, No. 4 (Jun., 1996).
- COSÍO D., José Ramón, *Voto en contra*, 1a, ed., México, Debate, 2019.
- DIÓGENES LAERCIO, *Vida de los filósofos ilustres*, 1a. ed., trad. de Carlos García Gual, Madrid, Alianza editorial, 2008.
- DIONISIO TRACIO *Gramática*, 1a, ed., trad. de Vicente Bécares Botas, Madrid, Gredos, 2002.
- DURUY, Víctor, *Historia de los griegos*, 1a, ed., trad. Enrique Leopoldo de Verneuil, Barcelona, Montaner y Simón, editores, 1890.
- ELORDUY, E. C. (2016). *Recepción y apropiación de la filosofía práctica aristotélica en la Filosofía del derecho de Hegel. Tópicos*, (52).
- ENGELS, Friedrich, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, 1a, ed., México, Colofón, 2007.
- EURÍPIDES, *Suplicantes*, 1a, ed., trad. de José Luis Calvo Martínez, Madrid, 1982.
- FERRATER M., José, *Diccionario de filosofía*, 1a. ed., Barcelona, Ariel, 2001, P. 1981.
- FERNÁNDEZ S., José (Compilador), *Norberto Bobbio: El filósofo y la política, Antología*. Trad. de José Fernández Santillán y Ariella Aureli., 2a., ed., Fondo de Cultura Económica, México, 2004.
- FINNIS, John, *Natural law and natural rights*, Second edition, Oxford University Press, 2011.
- FRAILE, Guillermo, *Historia de la filosofía, Tomo I, Grecia y Roma*, 1a, ed., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2010.
- GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método*, 16a. ed., trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2017.
- GALÁZ J., María Teresa, et al., *Oratoria griega y oradores áticos del primer periodo (de fines del siglo V a principios del siglo IV a.c.)*, 2a. ed., México, UNAM, 2004.

- GARCÍA G., Carlos, *La muerte de los héroes*, 3a, ed., Fondo de Cultura Económica, México, 2016.
- GARCÍA H., Joaquín y MANSUY Daniel, “Nicolás de Oresme y su interpretación del derecho natural aristotélico”, *Tópicos, revista de filosofía*, México, número 35, Diciembre 2008.
- GARCÍA M., Eduardo, *Filosofía del Derecho*, 12a, ed., México, Porrúa, 2000.
- GILSON, Étienne, *El Tomismo*, 4a, ed., trad. de Fernando Múgica Martinena, Pamplona, Eunsa, 2002.
- GOULBORG, Ricardo, *El fenómeno normativo*. 1a, ed., Buenos Aires, Astrea, 2011.
- GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega I, Los primeros presocráticos y los pitagóricos*, 1a., ed., trad. de Alberto Medina González, Madrid, Gredos, 1984.
- \_\_\_\_\_, *Los filósofos griegos*, 2a, ed., trad., Florentino M. Torner, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- \_\_\_\_\_, *The greek and their gods*, 1st. ed., Boston, Beacon Press, 2001.
- HADOT, Pierre, *Elogio de la filosofía antigua*, 1a. ed., trad. de Jorge Huerta, Textos de me cayó el veinte, México, 2003.
- \_\_\_\_\_, *La filosofía como forma de vida, conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*, 1a, ed., trad. de María Cucurella Miquel, Barcelona, Alpha-Decay, 2009.
- HART, H.L.A., *El concepto de derecho*, 2a., ed., trad. de Genaro R. Carrió, Abeledo Perrot, Buenos Aires, 1995.
- HELDEGGER, Martin, *Caminos del bosque*, 2a. ed., trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza editorial, 2015.
- \_\_\_\_\_, *Desde la experiencia del pensar*, 1a, ed., trad. de Félix Duque, Madrid, ABADA Editores, 2005.
- \_\_\_\_\_, *¿Qué significa pensar?*, 3a, ed., trad. de Raúl Gabás, Madrid, Trotta, 2010.
- HEREDIA C, Roberto, *San Jerónimo: ascetismo y filología*, 1a, ed., México, UNAM, 2006.

- HOMERO, *Ilíada*, 1a, ed., trad. de Francisco Javier Pérez, Madrid, Abada editores, 2012.
- IGLESIAS, Juan, *Derecho Romano*, 15ava, ed., Barcelona, Ariel, 2004.
- ISÓCRATES, *Aeropagítico*, 1a, ed., trad., de Juan Manuel Guzmán Hermida, Madrid, Gredos, 1982.
- JAEGER, Werner, *Aristóteles*, traducción de José Gaos, 1a, ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Paideia*, 1a, ed., trad. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- JERÓNIMO, *Epistolario*, 2a, ed., trad. de Juan Bautista Valero, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1992.
- KELSEN, Hans, *Teoría pura del derecho*, 1a. ed., trad. de Roberto J. Vernengo, México, Porrúa-UNAM, 1991.
- \_\_\_\_\_, *Esencia y valor de la democracia*, 2a., ed., Trad. de Rafael Luego Tapia y Luis Legás y Lecambra, Ediciones Coyoacán, México, 2015.
- KERENY, Karl, *Los héroes griegos*, 1a, ed., trad. de Cristina Serna, Atalanta, Girona, 2009.
- KIRK, G.S., RAVEN, J.E., y SCHOFIELD, M., *Los filósofos presocráticos*, 2a, ed., trad. de Jesús García Fernández, Madrid, Gredos, 2008.
- KNOLL, Manuel, (2016). *The Meaning of distributive justice for Aristotle's theory of constitutions*, Π Η Γ Η / F O N S I, Istanbul Sehir University.
- LIDELL, Henry George, *A lexicón abridged from Lidell and Scot's greek-english lexicón*, seventeenth edition, Ginn and company, Boston, 1891.
- LLANO C., Carlos, *Formación de la inteligencia, la voluntad y el carácter*, 1a, ed., México, Editorial Trillas, 1999.
- LLEDÓ, Emilio, *Fidelidad a Grecia*, 1a, ed., Madrid, Cuatro ediciones, 2015.
- MARCO AURELIO, *Meditaciones*, 1a, ed., trad. de Carlos García Gual, Gredos, Madrid, 1999.
- MARCOLONGO, Andrea, *La lengua de los dioses, nueve razones para amar el griego*, 1a, ed., trad. de Teófilo de Lozoya y Juan Rabasseda, Madrid, Taurus, 2017.

- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich, *Manifiesto del partido comunista*, 2a, ed., México, Colofón, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Obras escogidas I*, 8ava, ed., Moscú, Progreso, 1974.
- MELVILLE, Herman, *Benito Cereno*, 1a, ed., trad. de Frank Simons y Núria Fabrés, Editorial Juventud, Barcelona, 2005.
- MILLÁN-PUELLES, Antonio, *Fundamentos de filosofía*, 1a, ed., RIALP, Madrid, 2001.
- MOLINER, María, *Diccionario de uso del español*, 2a, ed., Gredos, Madrid, 1998.
- MURCIA O., Javier, *De banquetes y batallas*, 3a, ed., Madrid, Alianza editorial, 2014.
- NERUDA, Pablo, *Antología poética (2)*, 1a, ed., Madrid, Alianza editorial, 1988.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Los filósofos preplatónicos*, 1a, ed., trad. de Francesc Ballesteros Balbastre, Madrid, Trotta, 2003.
- PABÓN S, de Urbina José M., *Manual griego clásico-Español*, 28a, ed., Barcelona, Vox editorial, 1967.
- PAZ, Octavio, *Literatura y literalidad, obras completas I*, 2a, ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- \_\_\_\_\_, *Lo mejor de Octavio Paz, El fuego de cada día*, 1a, ed., México, Seix Barral, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Octavio, El arco y la lira*, 3a, ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1990.
- PLATÓN, *Apología*, 1a, ed., trad. de Julio Calogne, Madrid, Gredos, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Gorgias*, 1a, ed., trad., de Julio Calogne, Madrid, Gredos, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Leyes*, 1a, ed., trad. de Francisco Lisi, Gredos, Madrid, 2008.
- PLUTARCO, *Obras morales y de costumbres I (Moralía)*, 1a., ed, trad. de Concepción Morales Otal y José García López, Gredos, Madrid, 2014.
- \_\_\_\_\_, *Vidas de Alejandro y César*, 1a, ed., trad. de Eduardo Gil Vera, Acantilado, Barcelona, 2016,
- RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, 2a, ed., trad. de María dolores González, Fondo de Cultura Económica, México, 2000.

- REALE, Giovanni, *Introducción a Aristóteles*, 1a, ed., trad. de Víctor Bazterrica, Barcelona, Herder, 2007.
- \_\_\_\_\_, y ANTISERI, Darío, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, t., I, 1a, ed., trad. de Juan Andrés Iglesias, Barcelona, Herder, 1988.
- RECASENS S., Luis, *Filosofía del Derecho*, 12a, ed., México, Porrúa, 1997.
- REYES, Alfonso, *La experiencia literaria*, 3a, ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- \_\_\_\_\_, Alfonso, *Obras completas XVII y XVIII*, 1a, ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- RILKE, Rainer Maria, *Elegías de Duino*, 4a. ed., trad. de Jenaro Talens, Hiperión, Madrid, 2010.
- ROSS H., José Alberto, *Arte y naturaleza en Física II: Usos y alcances de una analogía*. Claridades. Revista De Filosofía, 13(1), (2021).
- \_\_\_\_\_, *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*, 1a, ed., Navarra, Eunsa, 2007.
- RUSSELL, Bertrand, *Historia de la filosofía*, 1a, ed., trad. de Julio Gómez de la Serna y Antonio Dorta, Madrid, Espasa-Calpe, 2009.
- RUTGER J. Alan, *The imperfect unbound, A Congnotive Linguistic Aproach to Greek Aspect*, en: Klaas Bentein, Mark Janse y Jorie Soltic (ed.), *Variation and change in ancient greek tense, aspect and modality*, Amsterdam Studies in Classical Philology, 2017.
- SABINE, George H., *Historia de la teoría política*, 2a, ed., trad. de Vicente Herrero, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- SANDEL, Michael, *The tyranny of merit*, first edition, Farrar, Straus and Giroux, New York, 2020.
- SEYMOUR T.D., "On the use of aorist participle in Greek", en: *Transactions of the American Philological Association (1869-1896)*, 1891, Vol, 12 (1881) The John Hopkins University Press.
- SERRANO, Enrique, "La teoría aristotélica de la justicia", *Isonomía*, México, No. 22, abril de 2005.

- SILVA-HERZOG M, Jesús, *La casa de la contradicción*, 1a, ed., México, Random House, 2021.
- SÓFOCLES, *Antígona*, 1a, ed., trad. A. Alamillos, Madrid, Gredos, 1982.
- SORIANO C., Carlos, *Discurso jurídico y pensamiento formal. Lógica y lenguaje en el sistema continental*, 1a, ed., México, Universidad Panamericana-Novum, 2014.
- STEINER, George, *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*, 4a, ed., trad. de Adolfo Castañón, Fondo de Cultura Económica, México, 2021.
- THOM, Johan C., Justice in the Sermon on the Mount An Aristotelian Reading. Brill. *Novum Testamentum*, 51, (2009).
- TOYNBEE, Arnold, *Los griegos: herencias y raíces*, 1a, ed., trad. de José Esteban Calderón, Fondo de Cultura Económica, México, 2020.
- VALLEJO, Irene, *El infinito en un junco*, 30ª, ed., Madrid, Siruela, 2021.
- VAN EMDE, Boas, et al., *The Cambridge Grammar of Classical Greek*, 1a, ed., Cambridge University Press, UK, 2019.
- VERNANT, Jean Pierre, et al., *El hombre griego*, 1a, ed., trad. de Pedro Bádenas de la Peña, Madrid, Alianza editorial, Madrid, 2000.
- VICO, Gianbattista, *Ciencia nueva*, 1a, ed., trad. de Rocío de la Villa, Madrid, Tecnos, 2006.
- VIGO, Alejandro G, *Estudios aristotélicos*, 2a, ed., Eunsa, Navarra, 2011.
- VIGO, Rodolfo, Luis, *Iusnaturalismo y neoconstitucionalismo*, 1a, ed., Porrúa, México, 2016.
- VICTORIA de, Francisco, *La justicia*, 1a. ed., trad. de Luis Frayle Delgado, Madrid, Tecnos, 2003.
- WEIL, Simone, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, 1a, ed., trad. de Rafael Blanco Vázquez, Ediciones Godot, Buenos Aires, 2021.
- WEIR S., Herbert, *Greek Grammar*, 1a, ed., Oxford, Benedictio Classics, 2014.
- ZAGAL A., Héctor, *Retórica, inducción y ciencia en Aristóteles*, 1a, ed., Universidad Panamericana, México, 1993.

ZUBIRI, Xavier, *Cinco lecciones de filosofía*, 6a, ed., Madrid, Alianza editorial, 2009.

ZWEIG, Stefan, *Castellio contra Calvino, conciencia contra violencia*, 1a, ed., Trad. de Berta Vías Mahou, Barcelona, Acanalado, 2015.