

The background of the cover is a detail from Raphael's fresco 'The School of Athens'. It depicts the philosophers Plato and Aristotle. Plato, on the left, is shown in profile, wearing a blue robe over a brown tunic, pointing his right hand towards the sky. Aristotle, on the right, is shown in profile, wearing an orange robe over a brown tunic, with his right hand held palm-down towards the earth. They are surrounded by other figures in a classical architectural setting with arches and columns.

**LA
INVENCÓN DEL DERECHO
EN ARISTÓTELES**

José Carlos Muínelo Cobo

**Prólogo de
Mauricio Beuchot**

LA INVENCION DEL DERECHO EN ARISTÓTELES

JOSE CARLOS MUINELO COBO

**LA INVENCION DEL DERECHO EN
ARISTÓTELES**

Prólogo de Mauricio Beuchot

Dykinson, S. L.

Todos los derechos reservados. Ni la totalidad ni parte de este libro, incluido el diseño de la cubierta, puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

© Copyright by
Jose Carlos Muinelo Cobo
Madrid, 2011

Editorial DYKINSON, S.L. Meléndez Valdés, 61-28015 Madrid
Teléfono (+34) 91 544 28 46-(+34) 91 544 28 69
e-mail: info@dykinson.com
<http://www.dykinson.es>
<http://www.dykinson.com>

Consejo editorial véase www.dykinson.com/quienessomos

ISBN: 978-84-9982-177-1

Maquetación:
BALAGUER VALDIVIA, S.L.
gbalaguer@telefonica.net

Impresión:

ÍNDICE

PRÓLOGO.....	9
INTRODUCCIÓN	13
CAPÍTULO I. CRÍTICA METAFÍSICA CONSTITUTIVA DE LAS NOCIONES DE JUSTICIA Y JUSTO. DISCU- SIÓN DE LA JUSTICIA COMO HÁBITO DE LO JUSTO....	47
Lo justo, objeto de la justicia. Una tópica del lenguaje corriente	48
La justicia en general	52
La justicia legal	61
La justicia distributiva y correctiva	66
La justicia distributiva.....	67
La justicia correctiva.....	75
Conclusiones.....	77
CAPÍTULO II. CRÍTICA METAFÍSICA CONSTITUTIVA DE LA NOCIÓN DE BIEN. DISCUSIÓN DEL BIEN COMO FIN DE LO JUSTO	89
Las nociones de <i>ser</i> y <i>bien</i> son lógicamente converti- bles	90
La analogía del <i>bien</i>	93
La <i>felicidad</i> es el bien más perfecto	99

Índice

La analogía de lo justo en tanto que modo de bien.....	104
La <i>recta razón</i> de lo justo en tanto que modo de bien ..	107
Conclusiones.....	110
CAPÍTULO III. CRÍTICA METAFÍSICA CONSTITUTIVA DE LA NOCIÓN DE LEY. DISCUSIÓN DE LA LEY COMO RAZÓN EXPRESA DE LO JUSTO	113
El carácter instrumental y expresivo de la ley.....	114
Un modo particular de ley: la moneda	122
Conclusiones.....	132
CAPÍTULO IV. LA ACTUALIZACIÓN O PERFECCIÓN DE LA LEY EN SU ORDEN TOTAL Y PARCIAL: EL DERECHO EN TANTO QUE JUSTO GENERAL Y EN TANTO QUE JUSTO PARTICULAR	135
CAPÍTULO V. CONCLUSIÓN: LO JUSTO COMO JUSTO POLÍTICO. LO JUSTO POLÍTICO COMO JUSTO NATURAL Y COMO JUSTO LEGAL	167
Conclusión final	181
BIBLIOGRAFÍA.....	185

PRÓLOGO

En esta obra, el Prof. José Carlos Muínelo Cobo nos entrega un estudio profundo y brillante acerca de la ley, inspirado en Aristóteles, pero con una gran proyección hacia la actualidad. Es lo que mejor se puede esperar de un trabajo de esa índole: que recupere a cabalidad el pensamiento del Estagirita y que nos ilumine la ruta en nuestros días.

Es un auténtico tratado de filosofía del derecho, ahora que tanto se cultiva esta disciplina filosófica; lo diferente es que este libro nos recuerda que el objeto de la filosofía del derecho es lo que es justo, y esto es algo que no siempre encontramos en los textos de filosofía del derecho al uso. De ahí la importancia de este trabajo.

Ya desde la introducción, Muínelo establece un contexto analógico para su estudio, esto es, utiliza como trasfondo la noción de analogía, tan importante en Aristóteles, quien la usa siempre en relación con los principios y las causas. De hecho, es principalmente el orden causal, o de manera especial se capta en el orden de las causas. En él tiene un papel preponderante y guía la causa final, que es la que ordena a todas las demás. Incluso, nuestro autor establece una lógica analógica para los conceptos que va a tratar, porque es el ámbito de la

relación trascendental, tan fina y sutil, que se da entre esos elementos.

Muinelo comienza con una exposición analítica y crítica de la justicia y lo justo. De hecho, siempre hace la crítica metafísica de las nociones que aborda, lo cual es un acierto notable. No olvidemos que la justicia era el objeto o la finalidad del derecho mismo (por eso los tratados *De iustitia et iure*, en cuyo título se indica la relación de esos conceptos). Pues bien, Muinelo nos recuerda, también, que lo justo es el objeto de la justicia. Y, en cuanto a la justicia, se centra sobre todo en la justicia legal, la justicia distributiva y la justicia correctiva. En estas nociones está presente la analogía de proporción, tanto de proporción aritmética como de proporción geométrica, las cuales determinan los distintos modos de la justicia.

Así como la justicia tiene por fin lo justo, así lo justo tiene como fin el bien. Muinelo refiere el bien al ser, del cual es una propiedad trascendental, convertible con él. Además, sabe marcar de manera muy clara y firme la analogía del bien (que se relaciona con la analogía del ser). En el orden de los bienes, el de la felicidad es fundamental para el hombre. Y, dentro de esos mismos bienes, lo justo ocupa un lugar preponderante; y también aquí se aplica la analogía de lo justo, como uno de los modos del bien. Y esto se consigue con lo que en la tradición se llamó la recta razón, la cual es la que constituye a la verdadera racionalidad: no como una racionalidad fría y maquiavélica, sino como una racionalidad animada por el bien, por la intención de alcanzar el bien. (Es lo que en la filosofía actual se quiere lograr al distinguir entre razón instrumental y razón ética, según hace Habermas.)

Momento central en el libro lo obtiene la crítica metafísica constitutiva de la noción de ley. Aquí la ley es vista como razón expresa de lo justo. En efecto, la ley es instrumento y expresión de lo justo, causa instrumental para lograr el bien común de la sociedad. Muinelo destaca, como un modo particular de la ley, la moneda, para ilustrar y ejemplificar lo que sostiene.

Otro capítulo trata de la actualización o perfección de la ley en su orden total y parcial, en dos despliegues sucesivos: el derecho en tanto que justo general y en tanto que justo particular. Pero siempre está lo justo como objetivo de la ley, tanto en lo universal como en lo individual. Y aquí reluce mucho el tratamiento de la prudencia legislativa, sin la cual no se puede alcanzar lo justo ni la justicia (ni, por ende, el bien común). Esta prudencia legislativa es la que conduce al ser-justo, o derecho, en sus dos modos principales. A la prudencia, que es sumamente analógica, porque da el sentido de la proporción entre la ley y el caso, Muinelo añade otra virtud también muy analógica, que es la equidad, la *aequitas* de los latinos, que correspondía a la *epeiueia* de los griegos, la cual ayudaba a aplicar la ley al caso con mucho tino, obteniendo lo más que se pudiera del bien. Y es que después de saber qué es el derecho, se ha de pasar a ver cómo se ejerce.

El capítulo final, que también contiene las conclusiones, establece lo justo como justo político, y lo justo político como justo natural y como justo legal. De hecho, lo justo legal es lo justo político, pues se encamina al bien de la *polis*. Y es que ésta es la coronación del edificio ético, que desemboca en lo social o político. Es la consecución del bien común de la sociedad, en lo cual se cifra la mayor felicidad a nivel humano, anticipo de la felicidad sobrenatural que es la contemplación de Dios, autor del orden universal.

Algo muy importante es que encontramos criterios para distinguir lo justo natural de lo justo positivo. Es ésta una cuestión que se rehúye mucho en la actualidad, pero que hay que afrontar. En efecto, lo justo natural es fundamento de lo justo positivo, y este último tiene que ser una expresión de aquél. En la conclusión final, nuestro autor encuentra que lo justo positivo o legal no añade nada a lo justo natural, sino que solamente lo realiza de una manera particular, dentro de la sociedad.

Prólogo

Tenemos, así, en el libro de José Carlos Muineló un ejemplo de investigación muy competente en los conceptos clásicos de la filosofía del derecho y también de aplicabilidad de los mismos a nuestro tiempo actual. Ahora que estamos tan necesitados de la iluminación filosófica en el campo del derecho.

Damos, pues, la bienvenida a este libro del Prof. Muineló, que va a ser de tanta utilidad en el ámbito de la filosofía del derecho, tanto para filósofos como para juristas.

Mauricio Beuchot.

INTRODUCCIÓN

El método que utilizaremos para analizar la obra aristotélica es, en cierto modo, deudor del desarrollado por el filósofo suizo André de Muralt¹, el cual le ha permitido no sólo dar unidad al pensamiento de Aristóteles, sino a la historia de la filosofía occidental en su conjunto². Nos acercaremos así al pensamiento del Estagirita no tanto a través de una crítica filológica o histó-

¹ En especial, esta introducción está orientada por los trabajos de MURALT: “Genèse et structure de la métaphysique d’Aristote”, *La métaphysique d’Aristote, Revue de philosophie ancienne*, tome 14, n° 1, Bruxelles, 1996; y por la *Introducción* a la traducción de *Les métaphysiques* de Aristóteles: Aristote, *Les Métaphysiques, Traduction analytique d’André de Muralt*, Sagesses medievales, Les Belles Lettres, París, 2010, pp. 7-70.

² Véase cita anterior y en general: MURALT, A. (de), “Souveraineté et pouvoir. La structure de la philosophie politique moderne, d’Occam à Rousseau”, *Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie*, Difusión Vrin, París, 1978 (traducción al castellano de Francisco León Florido y Valentín Fernández Polanco, Madrid, Istmo, 2002); Comment dire l’être? L’invention du discours métaphysique chez Aristote, Vrin, París, 1985 a; La métaphysique du phénomène, Les origines medievales et l’élaboration de la pensée phénoménologique, Vrin, París, 1985 b; “L’être du non-être en perspective aristotélicienne”, en *Revue de Théologie et de Philosophie*, 122 (1990), pp. 375-388; L’enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes, Leyde, Brill, 1991, 2ª ed., 1993 (hay traducción al castellano de Jose Carlos Muinel y Juan Antonio Gómez, Marcial Pons, Madrid, Barcelona, Buenos Aires, 2008); Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale, Analogie, causalité, participation, Vrin,

rica –como se hace habitualmente por los comentaristas–, sino preguntándonos –tal y como ha hecho el citado autor– por “los principios y la estructura de pensamiento”³ que organizan la obra aristotélica, dando una especial importancia a la estructura de pensamiento “metafísica” o de la filosofía primera, en la medida en que ésta reviste –como veremos– un cierto carácter ejemplar por relación a cualquier otra filosofía, incluida la filosofía del derecho. En este sentido, quisiéramos reivindicar no sólo el carácter científico de la filosofía del derecho, sino también su carácter auténticamente filosófico. Se trata de hacer una *auténtica filosofía del derecho* y esto, paradójicamente, en la medida en que se demuestre el carácter científico de toda filosofía y, en particular, de la filosofía del derecho.

El carácter científico de la filosofía del derecho cabe demostrarlo porque la filosofía primera o “metafísica” en Aristóteles participa de todos los rasgos que definen a la ciencia, luego, la filosofía del derecho, que puede ser considerada *estructuralmente* por Aristóteles mismo como una filosofía más, participará igualmente de los rasgos científicos de la filosofía primera. En efecto, la filosofía del derecho, al igual que toda ciencia, se enraíza en la experiencia sensible, “es empírica e inductiva”⁴, y, en tanto que tal, niega “todo conocimiento intelectual intuitivo”⁵, induciendo, por el contrario, de su objeto sensible formalmente considerado sus principios y causas, en la medida en que es por su principio y causa por lo que toda cosa es, deviene y es conocida⁶, y porque “pensamos saber cada [cosa] absolutamente (...), cuando pensamos conocer la

París, 1995; L`unité de la philosophie politique. De Scot, Occam et Suárez au libéralisme contemporain, Vrin, París, 2002.

³ MURALT, 1996, p. 8.

⁴ MURALT, 1996, p. 10.

⁵ MURALT, 1996, p. 49. Así, la metafísica, por ejemplo, al tratar de la causa formal de todo lo que es, la sustancia, “deba buscar antes que nada entre las sustancias sensibles” (*Metafísica*, 1029 a 33-34). Citado por el mismo MURALT, 1996, p. 10.

⁶ *Metafísica*, V, 1013 a 17-19 (traducido por MURALT, 1996, p. 9).

causa por la cual la cosa es”⁷. Ahora bien, si es cierto que la filosofía en general y, de modo eminente, la filosofía primera o metafísica es ciencia, y, en tanto que tal, “es empírica e inductiva”, el objeto de la filosofía primera, a diferencia del objeto científico y del resto de las filosofías, aunque enraizado en la experiencia sensible, “no aparece inmediatamente como tal, sino que está contenido virtualmente en la percepción sensible o en la intelección que la acompaña, por elemental que sea”⁸. En efecto, la filosofía primera, aun naciendo igualmente de la experiencia sensible, no tiene, sin embargo, “una experiencia inmediata de su objeto”⁹. Esto la diferencia de la ciencia y la empareja, de algún modo, con el resto de las filosofías –incluyendo, claro está, la filosofía del derecho–, pues, si en el caso de la ciencia, debe haber una adecuación perfecta entre “la afirmación de los principios y de las causas” y “la captación evidente de los fenómenos”¹⁰, en el caso de la filosofía –de cualquier filosofía– es preciso, por el contrario, antes incluso de inducir los principios y causas de su objeto, legitimar el objeto de su saber filosófico, pues éste, o bien no aparece actualmente a los sentidos –como ocurre con el objeto de la filosofía primera– o si aparece no lo hace sino de modo confuso, oscuro, imposible de ser abstraído completamente ni de adecuarse perfectamente a tal o cual principio –como ocurre con el resto de las filosofías–, por lo que es preciso distinguir el sentido de éste en cada caso.

En este sentido, el paso que va de la noción –llamémosla así, material– de *lo que es* –esto es, de todo lo que es– como sujeto u objeto material de la filosofía primera o “metafísica”, o de *lo que es justo* –de todas las cosas justas– como sujeto u objeto material de la filosofía del derecho, al objeto formal propio de la filosofía primera y de la filosofía del derecho, esto es, aquello

⁷ *Analíticos Posteriores*, 71 b 9; *Física*, 184 a 12-14 (traducidos ambos por MURALT, 1996, p. 9).

⁸ MURALT, 1996, p. 12.

⁹ MURALT, 1996, p. 14.

¹⁰ MURALT, 1996, p. 13.

que responde a la pregunta ¿qué es *lo que es?* o ¿qué es *lo que es justo?* no aparece de modo evidente o por sí, sino que requiere ser “constituido”, de algún modo, por el lenguaje. Así, tanto la noción de ser como la noción de justo, confusamente inteligidas en cada una de las sensaciones que se tienen de ellos –bien de todas las cosas en general o de ciertas cosas, las cosas justas–, es aquélla que el intelecto expresa de tal o cual sujeto, esto es, que formula en un lenguaje articulado al decir, por ejemplo, “esto es” o “esto es justo”, sin poder apenas decir más y, desde luego, sin ser capaz de dar razón del sentido de estas afirmaciones. En efecto, el lenguaje más corriente o cotidiano es capaz, desde la experiencia sensible, de “tematizar objetivamente”, o al menos, de “ejercer predicativamente” estas nociones, “sobre el fundamento de la captación confusa y originaria de ésta”¹¹. Permite pues, incluso antes de la tematización concreta del objeto formal propio de la filosofía primera –esto es, de *lo que es en tanto que es*– o de la filosofía del derecho –de *lo que es justo en tanto que es justo*–, observar cómo, en esta fase todavía elaborativa o crítica de sus objetos formales propios, opera ya un principio que regula el sentido o no de lo dicho, el *principio de no-contradicción*, pues “si el intelecto atribuye el ser a los sujetos que pueda considerar, diciendo que son, no puede al mismo tiempo y bajo la misma relación decir que no son”¹², y lo mismo si atribuye el ser-justo a los sujetos que pueda considerar, diciendo que son-justos, no puede al mismo tiempo y bajo la misma relación decir que no son-justos.

Esta necesidad que tiene la filosofía de legitimar su objeto propio a través de una tópica del lenguaje corriente guiada por el principio de no-contradicción la especifica formalmente respecto de la ciencia, haciendo aparecer una consecuencia no menos importante. En efecto, si toda filosofía –incluida, como veremos, la filosofía del derecho– tiene la peculiaridad de que, en tanto que ciencia, busca los principios y las causas de un

¹¹ MURALT, 1996, p. 22.

¹² MURALT, 1996, P. 22.

objeto real o virtual contenido en la experiencia sensible, en tanto que filosofía busca no los principios y causas sin más del objeto científico –es decir, del objeto presente a la experiencia sensible–, sino los principios y causas *primeros* de dicho objeto. Este carácter *primero* de los principios y de las causas, si bien es común a toda filosofía, lo es de modo eminente a la filosofía primera, pues ésta busca los principios y las causas de todos los entes, no de tal o cual género de entes –lo que es propio del conocimiento científico–, sino de los entes *en tanto que son*, objeto que permite comprender universalmente todos los géneros de ser y, por lo mismo, primeramente todos los entes en su conjunto. Pues bien, a pesar de que uno de estos entes es lo justo, al no ser éste considerado por la filosofía bajo tal o cual aspecto, sino en general, esto es, en tanto que *ser-justo* –y no en tanto que *tal* o *cual* ser-justo–, no es reductible a un simple género del que se indujesen perfectamente los principios y causas del mismo, deduciendo analíticamente después las propiedades de éstos; por el contrario, la filosofía del derecho, en tanto que filosofía, no puede ser sino por relación a la filosofía primera, y su objeto por relación al de la filosofía primera. De este modo, si el objeto formal propio de la filosofía del derecho es lo justo no considerado en tanto que tal o cual género, sino en tanto que *es-justo*, del que induce los principios y causas, lo es por relación al objeto formal propio de la filosofía primera, los principios y causas de *lo que es en tanto que es*. Su objeto, pues, no es otro que los principios y causas de *lo que es justo en tanto que es justo* –tanto en sí como por relación a los principios y causas primeros de *lo que es en tanto que es*–, siendo los principios y causas de su objeto formal propio necesariamente comprensivos de todas las causas y principios científicos de lo justo en tanto que tal o cual género determinado.

Qué sea *lo justo en tanto que es justo*, si es lo mismo o no que el derecho o lo jurídico, cuál de ellos es el objeto formal propio de la filosofía del derecho así como los modos principales que dan razón de él, está por explicar, y la legitimidad del objeto iusfilosófico habrá de ser justificada, pero de momento

es importante, al menos, retener que si el objeto de la filosofía del derecho es realmente lo jurídico, en el sentido de *lo justo en tanto que es justo* o, quizá mejor –para que se entienda el carácter crítico e inductivo de su objeto formal propio–, si el objeto de la filosofía del derecho es *lo justo en tanto que es dicho universalmente de todas las cosas justas*, podrán ser aplicados analógicamente los principios y las causas de *lo que es en tanto que es* al derecho o *lo justo en tanto que es justo*; ahora bien, en la medida en que lo justo no es todo lo que es, sino una *parte*, habrá que ver qué es lo justo por relación a todo lo que es, pues lo que es como parte no lo es como todo, aunque, como veremos, *participa* totalmente, en tanto que *es*, de *todo* lo que es.

La legitimidad de este razonamiento habrá de ser igualmente justificada y lo veremos en su momento, al apoyarnos en la convertibilidad lógica de las nociones de *ser* y *bien*¹³, pero cabe –al menos, esquemáticamente– resumirlo ahora de la siguiente manera. De un lado, lo justo –que, como se verá, es causa final o simplemente modo final principal del derecho– en tanto que modo de bien –es el bien según la proporción– habrá que ponerlo en relación con el bien en general –convertible lógicamente con la noción de *ser*– y con el bien más perfecto o último; por lo mismo, la virtud de la justicia –causa formal o simplemente modo formal principal del derecho en tanto que justo– en la medida en que es un modo de virtud –es la virtud que tiene por objeto el bien según la proporción o bien justo–, habrá que ponerla en relación con la virtud en general de bien –convertible lógicamente con la noción de *ser*– y con la virtud más perfecta; por su parte, la ley –causa formal expresa o simplemente modo formal expreso principal del derecho en tanto que justo– en la medida en que es la virtud de razón expresa del bien según la proporción o bien justo, habrá que ponerla en

¹³ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* (EN.) I, 4 (1096 a 11-1097 a 14). En las citas a esta obra se ha seguido principalmente la traducción de M. ARAUJO y J. MARÍAS (CEC., Madrid, 2002), aunque con algunos cambios.

relación con la virtud propia de la razón, la lógica, cuyo objeto es el bien en general –convertible lógicamente con la noción de ser– y con la razón más perfecta. Únicamente así cabrá estudiar los principios y causas primeros del derecho no sólo en lo que son *en sí* –en lo que tienen de universal y primero por relación a la ciencia–, sino también *por relación a las causas y principios de lo que es en tanto que es* –en lo que tienen de universal y primero por relación a la filosofía primera– haciendo de la filosofía del derecho una *auténtica filosofía*: universal en tanto que primera y primera en tanto que universal¹⁴.

Ahora bien, si al preguntarnos por la noción de *lo que es* –esto es, por *lo que es en tanto que es*–, o por la noción de *lo que es justo* –*lo que es justo en tanto que es justo*– vemos que la primera es una noción universalmente predicable, en la medida en que todo lo que es, *es*, y universalmente sustantivable en la medida en que *lo que es* hace referencia a *todo*, y la segunda, la noción de *justo*, aun no siendo universalmente predicable de todas las cosas, sí lo es de todas las cosas justas y, en tanto que tal, de sujetos, como veremos, muy diversos –de hecho, es predicable según todas las categorías¹⁵, pero también, por ejemplo, como acto y como potencia–, luego, si esto es así,

¹⁴ *Metafísica*, 1029 a 29-33. En mi opinión, resulta indiferente distinguir, dentro de la acepción común de *filosofía primera*, el modo metafísico –en tanto que modo universal de la filosofía primera– del modo teológico –en tanto que modo primero de la filosofía primera–, o, dentro de la acepción común de *filosofía primera* o simplemente “*metafísica*”, el modo ontológico –en tanto que universal– del modo teológico –en tanto que primero–, siempre y cuando no se pierda de vista la reciprocidad causal total de ambos modos –llamados de una u otra manera– en el seno de la unidad de la filosofía primera o “*metafísica*”. Sobre el sentido heideggeriano de *onto-teología*, véase el iluminador estudio de E. BERTI: “*La Métaphysique d’Aristote: ‘onto-theologie’ ou ‘philosophie première’?*”, en *Revue de Philosophie Ancienne*, tome XIV, n° 1, 1996, pp. 61-85 (reeditado en E. BERTI, *Dialectique, Physique et métaphysique, Études sur Aristote*, Éditions Peeters, Louvain la Neuve-Paris-Dudley, Ma, 2008, pp. 269-286).

¹⁵ De hecho, el término *categoría* proviene del lenguaje judicial, en el sentido de atribuir o acusar (*kategorēin*) a alguien de algo: qué, cuánto, cuál, dónde, cómo, con qué...

parecería más bien que la noción de *ser* y de *justo* no significasen nada determinado: serían nociones puramente *equivocas* u homónimas por azar¹⁶, las cuales, como dice Aristóteles en *Categorías* 1 a 1-3 refiriéndose a las cosas, no tienen en común más que el nombre, mientras que la noción de la quiddidad (*hologos tês ousias*) designada por el nombre es diversa.

En efecto, los términos *equivocos* no significan ninguna noción determinada, sino una pluralidad indefinida de nociones, lo que hace imposible la significación. Aristóteles lo expresa claramente: “no significar una cosa (*to mê hen*), es no significar nada (*outhen*)”¹⁷, luego si los términos *ser* o *justo* fueran *equivocos*, esto es, significasen una diversidad indefinida de nociones, no significarían nada. Por tanto, si es cierto que estos términos significan, significarán algo uno, pues no significar algo uno es directamente no significar. Esto, como veremos, no implica que deban significar algo uno *absolutamente*, pues pudiera ser que significasen algo uno de modo relativo. El error, por tanto, de aquellos autores que entienden que tanto el término *ser* como el término *justo* son *equivocos* –en la medida en que, al no significar una noción absolutamente una, no son significantes–, parecería estar en que confunden el hecho mismo de significar –lo que tanto en el caso del *ser* como de lo *justo* es indudable, en la medida en que son nociones surgidas de la experiencia sensible significando tal o cual aspecto objetivo de la cosa sensible que permite contradictoriamente decir que *lo que es* y *lo que no es* no es lo mismo, ni lo que es *justo* y lo que no es *justo*–, y el *modo* concreto en que significan estos términos, los cuales, como veremos, no parecen significar de un modo absoluto, sin por ello dejar de ser plenamente significativos.

Ahora bien, ¿es realmente esto posible? Si los términos *ser* y *justo*, en la medida en que significan una noción una, son plenamente significativos ¿pueden acaso significar una noción una de alguna manera que no sea absoluta? O de otro modo,

¹⁶ *EN.*, 1096 b 26.

¹⁷ *Metafísica*, 1006 b 7.

¿si no significar una noción una es lo propio de los nombres equívocos, significar una noción una –esto es, propiamente significar– no será propio de los términos unívocos? Esta cuestión tiene especial importancia, pues, como se verá, es el rechazo común de las nociones de *lo que es* y de *lo justo* a su consideración unívoca lo que nos ha permitido emparejarlas –aunque ciertamente en grados distintos de universalidad– frente a otras nociones que, articuladas conforme a la lógica unívoca, son susceptibles de ser definidas (tanto en sus nociones, como en relación a las cosas que nombran según una noción quiditativamente una). En efecto, Aristóteles escribe en *Categorías* 1 a 6-8 refiriéndose a las cosas unívocas: “Es dicha unívoca (*synonyme*) esto de lo que el nombre es común e idéntica la noción de la quididad según el nombre, por ejemplo: animal dicho del hombre y dicho del buey”¹⁸. Este texto hay que entenderlo por comparación a aquél en el que se distinguen las nociones irreductibles a un género y, por tanto, no unívocas. Aristóteles cuando habla de éstas se refiere explícitamente a las nociones de *ser* y de *uno* –aunque en realidad es extensible a cualquier otra noción con significación no unívoca–, al señalar que “no es posible que lo “uno” y “lo que es” sean géneros de las cosas que son. En efecto, de un lado, es necesario que las diferencias de cada género *sean* y que cada una de ellas sea *una*; pero, de otro, ni las especies del género ni el género sin sus especies pueden predicarse de las diferencias propias, de modo que si “uno” o “lo que es” fueran géneros, ninguna diferencia sería *una* ni algo que *es*”¹⁹. A diferencia de las nociones genéricas, la nociones de *ser*, *uno* o simplemente *justo* no son diferenciadas potencialmente, por accidente, por una diferencia extrínseca, sino diferenciadas y múltiples *por sí*, y se encuentran –como

¹⁸ *Categorías* 1 a 6-9.

¹⁹ *Metafísica* 998 b 22-27 (traducción de Tomás Calvo, Gredos, Madrid, 1998). MURALT interpreta este texto de la siguiente manera: “Se puede decir unívocamente: el hombre es animal, el animal puede ser hombre, el hombre es razonable, pero no: lo razonable es animal, ni: lo razonable es hombre” (MURALT, 1996, p. 47).

dice Aristóteles expresamente del *ser* y el *uno*— con que “tienen inmediatamente (*euthus*) géneros”²⁰, que, quizá, sería preferible llamar *modos*, en la medida en que “no se diferencian del ser por una diferencia específica que sería extrínseca al ser como la diferencia específica lo es al género”²¹. En este sentido, las nociones de *ser*, *uno* o *justo* no significan tal o cual aspecto de lo que es, de lo uno o de lo justo, absolutamente uno y diferenciado del resto, sino que hacen referencia a *todo* lo que es, a *todo* lo uno y a *todo* lo justo. Esto impide considerarlas como un género, pues, al contrario que éstos, sus diferencias —por decirlo de alguna manera— son ellas mismas *ser*, *uno* y *justo* respectivamente, en la medida en que estas nociones se dicen de todas sus diferencias.

La lógica del concepto unívoco, por el contrario, descansa en el género como principio último y en la división de éste en especies a través de diferencias que son, ellas mismas, extrínsecas a los géneros. El género, pues, a diferencia de las nociones de *ser* o *justo* se puede perfectamente abstraer de la especie —al igual que ésta de los particulares— y de sus diferencias en una definición una absolutamente: la enunciación de esta esencia del género, siendo una y la misma para todas sus especies, es realizada de forma *diferente* por cada una de las especies, como la definición de la especie, siendo una y la misma, es realizada *diferentemente* por cada uno de los particulares. Pero ello supone que el género no comprende *actualmente* todas sus diferencias —como es el caso del *ser* o de *lo justo*, en el supuesto —insisto— de que tuviera sentido hablar de “diferencias” en estos casos— sino que, más bien, contiene *potencialmente* sus diferencias y especies, en la medida en que la noción de género, como la de especie, tienen un sentido de suyo, definible y, por tanto, perfectamente abstraible del resto de nociones que dividen²². Como hemos visto anteriormente: “ni las especies del

²⁰ *Metafísica*, 1004 a 4-5. MURALT, 1996, p. 47.

²¹ Como aclara perfectamente MURALT, 1996, p. 49, no. 49.

²² MURALT, 1996, pp. 46-47.

género ni el género sin sus especies pueden predicarse de las diferencias propias, de modo que si “uno” o “lo que es” fueran géneros, ninguna diferencia sería *una* ni algo que *es*”²³.

Esto nos permite distinguir claramente la lógica que articula las nociones unívocas de las no unívocas. Estas últimas, como dijimos más arriba, son nociones irreducibles a un género, no tienen un único sentido absoluto abstraído de sus diferencias, si son polisémicas no lo son como las nociones unívocas, las cuales, si bien pueden tener varios sentidos –pues el género es dicho de todas sus especies como la especie de todo los particulares–, no lo son según un único sentido absoluto –unidad llamada “*kath`hen*” por Aristóteles²⁴– que todas ellas realizan específica o particularmente; por el contrario, en el caso del *ser* como de lo *justo* y, en general, de todas las nociones analógicas, más que de una pluralidad de sentidos de una noción una absolutamente, se trata de una pluralidad de *significaciones*, esto es, de una pluralidad de *modos* diversos de significar una noción ciertamente una, pero no absoluta, sino común al mismo tiempo que diversa en cada uno de sus modos, e imposible de abstraer según un género determinado de *ser* o *justo*. Esta pluralidad de significaciones de las nociones *ser* y *justo* no puede ser, sin embargo, indefinida, pues son nociones plenamente significativas, y, como vimos más arriba, no significar algo *uno* es no significar nada en absoluto. Lo dice el mismo Aristóteles: “Es indiferente decir que [un término] significa varias [nociones], si [son en número] determinado”²⁵. Cabría así un término que, significando varias nociones, no lo haga como un término equívoco ni como uno unívoco, siempre y cuando pueda atribuir un *orden*²⁶ y una *relación* a dicha

²³ *Metafísica*, 998 b 24-27.

²⁴ *Metafísica*, 1003 b 12-13.

²⁵ *Metafísica*, 1006 a 34-b 1 (traducción de MURALT, 1996, p. 26).

²⁶ Recordemos que la analogía no es sólo una unidad de orden –según el modo de la analogía de atribución *extrínseca*–, sino una de alguna manera, en la medida en que la sola atribución es corregida por la proporcionalidad, como se verá más adelante.

pluralidad de nociones, en la medida, pues, en que la unidad de dicha pluralidad no sea la de un sentido absolutamente uno –abstraído, y dicho en la pluralidad de los géneros–, sino la unidad de una noción una y común embebida de forma confusa y concreta en todos sus modos, imposible de abstraer según una significación absoluta y que, siendo común a todos ellos, sea dicha de modo diverso en cada una de las significaciones que adopta: una unidad, como veremos, de *analogía* y no de univocidad.

Ahora bien, es importante tener en cuenta que esta unidad no es una unidad numérica, esto es, no es la unidad de *lo que es* considerado en su modo concreto o particular de ser, sino una unidad *lógica*: la unidad, en nuestro caso, de *lo que es en tanto que es* y de *lo que es justo en tanto que es justo*, que no es sino decir: de *lo que es en tanto que es dicho universalmente de todas las cosas* y de *lo que es justo en tanto que es dicho universalmente de todas las cosas justas*. La unidad lógica permite así dar razón de las diversas nociones en las que y por las que se conocen las cosas en general: en el caso de la unidad lógica analógica a través de una razón analógica de las diversas nociones, mientras que en el caso de la unidad lógica unívoca a través una razón unívoca. En tanto que razón analógica lo hace, como veremos, según los dos modos principales de la analogía, los cuales, contenidos virtualmente en Aristóteles mismo, han sido explicitados por la mejor tradición aristotélica renacentista y barroca²⁷ –son la unidad de *orden* y de *relación o proporción*–, mientras que como razón unívoca lo hace de un modo absoluto. La unidad de razón analógica, sin embargo, en la medida en que da razón de *lo que es* –de todo lo que es– *en tanto que es dicho universalmente* –según todos los modos po-

²⁷ A modo de ejemplo, puede consultarse: CAYETANO (Thomas de Vio), *Scripta Philosophica. De nominum analogía. De conceptus entes*, Romae (apud Institutum “Angelicum”), 1934 (traducción al castellano de Juan Antonio Hevia Echeverría, Pentalfa, Oviedo, 2005); y JUAN DE SANTO TOMÁS (Juan Poinsot), *Cursus philosophicus thomisticus: I, Ars logica*, Marietti, Turín-Roma, 1949 (2^a ed.), en especial: q. 13 y 14, pp. 475-521.

sibles– y de *lo que es justo* –de todas las cosas justas– *en tanto que es dicho universalmente* –según todos los modos posibles–, es la forma lógica más comprensiva y extensa, e incluye, de algún modo, la forma lógica que da razón de *lo que es* y de *lo justo* unívocamente, sin por ello reducirse a una unidad transgenérica absoluta.

Comprender esto bien significa, de algún modo, pre-comprender que la misma noción de unidad lógica es de suyo analógica; pues, si la unidad lógica permite dar razón de las diversas nociones en las y por las que se dicen las cosas –y al ser esta unidad significativa, la razón de dicha unidad no puede ser sino una–, entonces la razón de unidad lógica no puede sino decirse de modo múltiple, aunque no indefinidamente, sino por *relación* entre sí y según un *orden* en función del grado de comprensión de cada una: bien, una razón absoluta o “según una noción unívocamente una (*kath`hen*)”²⁸, o bien una razón relativa y ordenada o “según una noción una y común de alguna manera (*tropon tina kath`hen, kath`hen ti kai koinon*)”²⁹. En el caso del ser se percibe claramente esta última, pues, al significar todas las cosas y de todos los modos posibles, no podría tener una única significación absolutamente una, pues, como dice Aristóteles, en ese caso “todas [las cosas] serían una, luego unívoca” (*hen hapanta estai, sunônuma gar*)³⁰. Lo mismo ocurre en el caso de lo justo, pues una significación absolutamente una de lo justo lo identificaría sin más con alguno de sus modos positivos –sea con lo justo general, lo justo distributivo, o lo justo correctivo–, o bien con algunas de sus razones –sea con la ley, en tanto que razón expresa de lo justo; con la justicia en tanto que razón adquirida de lo justo; con la acción en tanto que razón material de lo justo; con el bien en tanto que razón final...–; siendo todas estas identificaciones, como veremos, meras reducciones formales, materiales, eficientes o finales del

²⁸ *Metafísica*, 1003 b 12-13.

²⁹ *Metafísica*, 1003 b 14-15, 1061 b 12 (traducción de MURALT, 1996, p. 27).

³⁰ *Metafísica*, 1006 b 17-18 (traducción de MURALT, 1996, pp. 27-28).

ser-justo o derecho, las cuales, articuladas bajo una axiomática unívoca o un nominalismo equívoco, han ido hegemónicamente lastrando la historia del pensamiento iusfilosófico moderno, sin comprender la unidad lógica que da razón de todas ellas³¹.

De hecho, si observamos el momento en el que Aristóteles hace aparecer expresamente la noción de *analogía*, la discusión se retrotrae a los *principios* y las *causas* de las cosas. Dice así: “Las causas y principios son, en efecto, por un lado otras en las [cosas] otras, y de otro, si se habla universalmente y según la analogía, las mismas para todas [las cosas]”³². En este párrafo se recogen dos aspectos fundamentales de la analogía: en primer lugar, que se trata propiamente de una forma lógica de universalidad con el mismo derecho que la equivocidad y la univocidad; en segundo lugar, que permite dar razón no sólo de los principios y de las causas de las cosas, sino también del orden entre ellos. En efecto, como sabemos, conocer algo es conocer sus principios y sus causas; ahora bien, ese algo –como hemos dicho– se puede presentar de muchas maneras: bien, como un objeto perceptible y experimentable en *acto*, del cual se abstraen sus principios y las causas y se deducen analíticamente sus propiedades –es lo propio del conocimiento *científico*, que permite definir el objeto de su conocimiento utilizando la lógica unívoca que articula el discurso científico–, o bien, como hace la filosofía, cuyo objeto no aparece sino confusamente en la experiencia sensible y sólo puede ser actualizado a través de una previa labor crítica que “constituye” el objeto de la filosofía como una unidad inteligible y objetiva: sea, por ejemplo, como la unidad de lo que es y de lo que es justo, en tanto que lo primero es dicho universalmente de todas las cosas y lo segundo de todas las cosas justas, de cuya unidad objetiva cabe inducir, en una fase inventiva y según las diversas

³¹ El análisis estructural de las principales reducciones unívocas y equívocas de lo jurídico en la historia del pensamiento iusfilosófico moderno y contemporáneo es el proyecto de nuestro futuro trabajo.

³² *Metafísica*, 1070 a 31-33 (traducción del propio MURALT, 1996, pp. 51-52).

perspectivas causales –principalmente, como veremos, según la causalidad formal y final– los principios y causas *primeros* de sus objetos respectivos³³.

Pues bien, lo que subyace detrás de esta distinción es el orden jerárquico entre los principios de la filosofía y los de la ciencia; en este sentido, los principios y las causas de la filosofía son primeros no sólo porque su objeto es el más universal *para nosotros* –pues el primer predicado enunciable, el más confuso y elemental, es que “algo es” o “no-es”, “existe” o “no-existe”, o que “algo es justo” o “no es justo” respecto de las cosas justas–, sino también *en sí* –pues “lo que es en tanto que es” es el predicado más universal posible, comprendiendo todos los otros predicados, como “lo justo en tanto que es justo” es el predicado más universal posible de las cosas justas, comprendiendo todos los otros predicados de lo justo–; y en ambos casos también respecto de los principios y causas del objeto científico. La analogía, pues, en tanto que forma lógica más universal, no sólo da razón de las nociones de *ser*, de *justo* y, en general, de toda noción transgenérica, sino que, al mismo tiempo, comprende las diversas razones genéricas o específicas en que son dichas científicamente las cosas: razones que habrá que poner en relación y ordenar en cada una de las causas y principios, y entre las diversas causas por relación a una primera.

Por tanto, no es sólo que la noción de causa y principio sea múltiple, tanto en general –como causa material, formal, eficiente y final–, como en cada una de las causas y principios, al mismo tiempo que una y común, sino que están ordenadas entre sí por una relación de anterioridad y de posterioridad: pues las causas y principios de la filosofía, en la medida en que lo son del objeto más universal, son *primeras* por relación a las causas y principios de la ciencia. Ambas son causas *por sí*, pero no en el mismo orden de causalidad: el orden entre

³³ MURALT, 1996, p. 51. Véase también no. 52 de la obra citada y las remisiones a la obra aristotélica: *Física*, 184 a 3; *Metafísica*, 983 a 25-26; *Analíticos posteriores*, 71 b 9-11.

ellas depende del grado de comprensión o universalidad que refieren. En tanto que el objeto formal de la filosofía –de cualquier filosofía– son los principios y causas *primeros* de las cosas en tanto que tales, dan razón de los principios y causas de las ciencias. Se manifiesta, pues, una relación de causalidad, articulada conforme a la lógica analógica, entre los principios y las causas de la filosofía –de cualquier filosofía– y los principios y las causas de la ciencia, en la medida en que, en cada una de las causas, el principio o causa primera es causa de la causalidad material, formal, eficiente y final de las otras causas materiales, formales, eficientes y finales.

La analogía es así la lógica que permite dar razón de la *relación trascendental* que vincula, no sólo las diversas causas en general por relación a una primera –la causa final, como veremos–, sino cada una de ellas en su orden causal propio: principalmente respecto de las diversas causas formales o quiddidades en el seno de la causalidad formal –en donde se inserta la relación entre el objeto de la ciencia y de la filosofía– y de las diversas causas finales o ejercicios concretos en el seno de la causalidad final. Aparecen claramente así, a propósito de la manifestación expresa que hace Aristóteles de la analogía como una forma lógica de universalidad, los dos modos lógicos que la organizan: la *unidad de orden*, en la medida en que todas las causas y principios son por relación a un primero –unidad llamada por el mismo Aristóteles “*pros hen*”, a diferencia de la “*unidad kath`hen*” de las nociones unívocas, y llamada por la escolástica *unidad de atribución*– y, de otro, *unidad de relación o de proporción*, llamada, por el mismo Aristóteles, con el término expreso de *analogía* y que la escolástica perspicazmente denominará *analogía de proporcionalidad*, en la medida en que la noción de causa es común aunque proporcionalmente diversa en cada una de las causas³⁴.

³⁴ No me voy a detener en el amplísimo debate acerca de si estos modos –unidad de orden y de proporción– son o no analógicos y si tienen o no cabida en el pensamiento de Aristóteles. Lo que, en todo caso, parece cierto es que Aristóteles habla únicamente de la analogía como de una relación de cuatro

Ahora bien, si vemos en concreto cómo opera en Aristóteles la unidad lógica de las nociones de ser y justo según su *modo atributivo y proporcional* –según la unidad de orden y de relación– podremos observar más en detalle la unidad objetiva de las nociones de ser y justo, de las que inducir los principios y causas primeros antedichos; por lo mismo, se ve cómo los principios y causas primeros de lo justo no son más que un análogo de los principios y causas primeros del ser, en la relación de participación del primero al segundo³⁵. Pues bien, distinguiendo el ser *según la perspectiva formal*, Aristóteles dice que la noción de ser es “dicha múltiplemente, pero no equívoco-

términos, reservándose la unidad de orden para designar la famosa unidad “*pros hen*”, distinta de la unidad “*kath hen*” con la que articula los nombres unívocos. Las razones que nosotros aportamos son estructurales y, en este sentido, no nos resultan tan relevantes los aspectos doctrinales que, en razón de supuestas críticas históricas o filológicas, niegan la pertinencia de estos dos modos en el mismo Aristóteles. Para hacerse una idea de este debate, véase, junto con las obras de MURALT ya citadas, entre otras, las siguientes obras: “Les origines de la doctrine de l’analogie de l’être. Sur l’histoire d’un contresens”, *Les Etudes Philosophiques*, 1978 (reeditado en: AUBENQUE, P., *Problèmes aristotéliens, philosophie théorique*, Vrin, París, 2009, pp. 239-250). “Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélienne de l’analogie de l’être”, *Les études philosophiques*, Presses Universitaires de France, 3-4, 1989 (reeditado en: AUBENQUE, P., *Problèmes aristotéliens, philosophie théorique*, Vrin, París, 2009, pp. 251-266); “Ambiguïté ou analogie de l’être?”, en *Problèmes aristotéliens, philosophie théorique*, Vrin, París, 2009, pp. 235-238; “Néoplatonisme et analogie de l’être”, en *Problèmes aristotéliens, philosophie théorique*, Vrin, París, 2009, pp. 267-280; COURTINE, J. F., “Aux origines néo-platoniciennes de la doctrine de l’analogie de l’être”, dans *Métaphysiques médiévales, Études en l’honneur d’André de Muralt*, éd. C. Chiesa et L. Freuler, Cahier 20 de la Revue de théologie et de philosophie, Genève, Lausanne, Neuchâtel, 1999; LIBÉRA, A. (de), “Les sources gréco-arabes de la théorie médiévale de l’analogie de l’être”, dans *Les études philosophiques*, Presses Universitaires de France, 3-4, París, 1989.

³⁵ De hecho, si nos detenemos preferentemente en el análisis de la estructura de la llamada “metafísica” o filosofía primera es, por un lado, porque una pre-comprensión, al menos, de ella es fundamental para entender el objeto de la filosofía del derecho y, de otro, por el carácter ejemplar que reviste frente a cualquier otra filosofía, pues lo dicho hasta ahora es aplicable analógicamente a cualquier otra, incluida la filosofía del derecho.

camente” (*legetai pollachôs... , kai ouch homónimos*)³⁶, pues: “lo que es (*to on*) es dicho de modo múltiple, pero por relación a un [primero] (*pros hen*) y a alguna naturaleza una”³⁷. La noción de *lo que es en tanto que es* comporta, pues, una unidad de orden: es dicha según la unidad lógica de lo que es por relación a un primero –unidad “*pros hen legomenon*”³⁸. Esto evita que, aún diciéndose múltiplemente, no sea una noción equívoca, pues dicha pluralidad de nociones guardan una relación ordenada entre sí, en la medida en que todas ellas ciertamente *son*, pero por relación a un primero.

Ahora bien, esta unidad de orden de *lo que es en tanto que es* no hay que entenderla, como veremos, de un modo exclusivo o absoluto: si fuera así, se podría considerar que el ser pertenece exclusivamente a la primera de las significaciones, *la sustancia*, no siendo las otras significaciones más que meras participaciones de ésta. Concebir el ser bajo una sola una unidad de orden supondría concebirlo según una noción una absolutamente, según una unidad unívoca. Pero el ser no se deja reducir tan fácilmente, y junto a la perspectiva formal se encuentra la *perspectiva final*, la cual asumiendo, como veremos, la perspectiva eficiente permite decir el ser “según otra unidad de significación, según la unidad lógica de lo que es dicho según la analogía (*kat`analogian*), es decir, según una pluralidad de términos tomados proporcionalmente cada uno por relación al otro, como lo son por ejemplo la potencia y el acto”³⁹. En efecto, como el ser es dicho según estos dos grandes modos principales: la perspectiva formal, cuyo modo formal primero es la sustancia articulada lógicamente conforme a una unidad de orden –unidad “*pros hen*” o analogía de atribución–

³⁶ *Metafísica*, 1003 a 33-34 (traducido por MURALT, 1996, p. 30).

³⁷ *Metafísica*, 1003 a 33-34 (traducido por MURALT, 1996, p. 30).

³⁸ MURALT, 1996, pp. 30-31.

³⁹ *Metafísica*, 1048 a 30-b 6 (traducido por MURALT, 1996, p. 31). En efecto, junto a los principios de los seres móviles –materia, forma y privación– Aristóteles añade otros principios, los cuales son también según la proporción (*to analogon*), a saber: el acto y la potencia (*Metafísica*, 1046 a 1).

(libro *Zêta*) y la perspectiva final, cuyo modo final primero es *el acto*, articulado lógica y expresamente por Aristóteles mismo conforme una unidad de relación o proporción (*kat`analogian*) que la escolástica denominará analogía de proporcionalidad (libro *Thêta*), la noción de *lo que es en tanto que es*, siendo común y dicha múltiplemente –aunque principalmente como sustancia y acto– comporta, al igual que las nociones de principio y causa, una unidad lógica una de alguna manera, dicha al mismo tiempo y de modo irreductible y recíproco como una unidad de orden y de relación, como unidad “*pros hen*” y unidad de analogía.

De hecho, si interpretamos absolutamente el famoso ejemplo de la *salud* que plantea Aristóteles para clarificar la noción de *lo que es en tanto que es* según la *perspectiva formal*, haríamos de ésta una noción unívoca; pues si, como dice Aristóteles: “Todo lo que es sano [es dicho] por relación a la salud, esto [la dieta] porque la conserva, esto [la medicina] porque la produce, esto [la orina] porque es signo de la salud, esto [finalmente, el animal] porque puede recibirla”⁴⁰, parece entonces que sólo el animal es sano primera y absolutamente, pues es él el “sujeto determinado” de la salud⁴¹, mientras que la dieta, la medicina, la orina son dichas sanas por relación a la salud del animal, no siéndolo ni formal, ni propia ni absolutamente, sino sólo denominativa, extrínseca y relativamente⁴². Aplicando al ser este principio, cabría decir que, “por lo mismo, el ser es dicho múltiplemente, pero siempre por relación a un principio uno; son dichos seres (*onta*), en efecto, algunas [cosas] de una parte porque sustancias, de otra porque pasiones de la sustancia [los accidentes], camino hacia la sustancia [la generación], corrupciones, privaciones o cualidades de la sustancia, etc.”⁴³; por tanto, que la sustancia es este “primero del que todo lo demás

⁴⁰ *Metafísica*, 1003 a 34-b 1 (traducido por MURALT, 1996, pp. 32-33).

⁴¹ *Metafísica*, 1028 a 26-27; MURALT, 1996, p. 33.

⁴² MURALT, 1996, p. 33.

⁴³ *Metafísica*, 1003 b 5-8.

depende y a causa de lo cual (*di`ho*) es dicho”⁴⁴, siendo este “sujeto determinado” del ser, el cual es primeramente (*prôtos*) y absolutamente (*haplôs*) y por relación al cual todo el resto es dicho ser”⁴⁵. Una aplicación literal de este ejemplo al caso del ser supondría considerar el ser unívocamente como sustancia, no siendo las otras significaciones formal y propiamente *ser*, sino meras denominaciones, extrínsecas y relativas, del ser-sustancia, lo que nos conduciría a una interpretación neoplatónica de Aristóteles para la que “sólo lo uno es, y lo que no es lo uno no es”⁴⁶, y que encontró también en la tradición escolástica una estructura lógica: la analogía de atribución extrínseca de Maestro Eckhardt⁴⁷.

Pues bien, lo mismo ocurriría en el caso de lo justo. En efecto, como iremos viendo, lo justo, según esta perspectiva formal, se dice de muchas maneras, pero siempre por relación a un primero, la *igualdad* –en el sentido, como veremos de *proporción*– y, en particular, a la igualdad del *hombre*, en la medida en que éste es el sujeto receptivo de aquélla y, en función del principio de identidad de la quiddidad y de la sustancia (*Zêta*, 6), el principio primero de lo justo no es formalmente otro que el hombre justo o igual, el cual es primero (*prôtos*) y absolutamente (*haplos*) justo y por relación al cual todo el resto es dicho justo. Por tanto, interpretando, conforme al ejemplo de la salud, esta pluralidad de significaciones unívocamente, lo justo se identificaría primera y absolutamente con el hombre justo o igual, esto es, con aquel que, en tanto que recibe la igualdad, hace de ella un hábito por el que ordena intencionalmente su voluntad, no siendo lo justo formalmente otra cosa que una virtud: la virtud del hombre justo o igual llamada *justicia*. Lo justo se identificaría pues, simplemente, con la justicia del

⁴⁴ *Metafísica*, 1003 b 16-17.

⁴⁵ MURALT, 1996, pp. 32-33.

⁴⁶ MURALT, 1996, p. 33.

⁴⁷ ALAIN DE LIBÉRA, “Le problème de l`être chez Maître Eckhart, Logique et métaphysique de l`analogie”, en *Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie*, n° 4, Ginebra, Lausana, Neuchatel, 1980.

hombre justo, siendo las otras significaciones de lo justo meras denominaciones o imputaciones –extrínsecas y relativas– de la única consideración formal, válida, de lo justo: la *virtud del hombre justo*. Y no sólo esto, sino como también veremos, al ser la forma expresa o más elaborada de lo justo no tanto la justicia –en tanto que igualdad adquirida o simplemente poseída– sino la misma *ley* –en tanto que igualdad expresa, pues ésta termina expresando la igualdad en una obra política–, esta consideración formal-unívoca de lo justo ha tendido finalmente a identificar el derecho en tanto que justo no sólo con la virtud de la justicia del hombre justo, sino con la misma ley, en tanto que virtud expresa del legislador.

En realidad, lo que Aristóteles dice a propósito del ser –y que es perfectamente extrapolable a lo justo– no es que los accidentes no sean seres, sino que “las sustancias “son manifiestamente más ser” que los accidentes (*phainetai mallon onta*)”⁴⁸, sobreentendiendo así –como aclara Muralt⁴⁹– no que no quepa atribuir el ser (*estin*) y la quiddidad (*to ti estin*) a todos los seres, sustancias y accidentes, sino que no cabe hacerlo en el mismo orden, sino según lo anterior y lo posterior”⁵⁰. En el caso de lo justo, si bien formalmente todas las significaciones se dicen por relación a la quiddidad del mismo –la igualdad proporcional–, la cual, en tanto que quiddidad de lo justo, pertenece absolutamente al hombre justo y sólo relativamente a las otras signifi-

⁴⁸ *Metafísica*, 1028 a 26.

⁴⁹ MURALT, 1996, pp. 34-35.

⁵⁰ Atribuye, pues, expresamente a todos los géneros del ser, sustancia y accidentes, el ser (*estin*) y la quiddidad (*to ti estin*), a la vez según una proporción y según lo anterior y lo posterior: “lo mismo que el es pertenece a todas [las cosas], pero no de la misma manera (*ouch homoiôs*), puesto que pertenece a tal de modo primero (*prôtôs*) y a los otros de manera secundaria (*hepomenôs*), por lo mismo el qué es esto pertenece a la sustancia de manera absoluta (*haplôs*) y a las otras [cosas] en una cierta medida solamente (*pôs*) (*Metafísica.*, 1030 a 21-23); “la quiddidad (*to ti ên einai*) pertenecerá de modo semejante (*homoiôs*) [a todas las cosas], pero primera y absolutamente a la sustancia, después (*eita*) a las otras [cosas] también, no la quiddidad absolutamente, sino la quiddidad del *cuál* o del *cuánto*” (*Metafísica* 1030 a 29-32) (traducido por MURALT, 1996, pp. 34-35).

caciones del mismo –sean, por ejemplo, a las cosas sobre las que recae en tanto que proporción cuantitativa, o a los méritos del hombre justo en tanto que proporción cualitativa, o a las acciones que ejerce en tanto que proporción relacional, etc.–, lo cierto es que –como resume excelentemente Muralt– “la unidad lógica de lo que es dicho por relación a un primero no excluye pues, en ningún caso, sino al contrario expresa actualmente la presencia formal, intrínseca y propia de la noción común en la pluralidad de los términos puestos en relación”⁵¹. La razón de ello, como dijimos más arriba, es que el ser –como lo justo– no es un género y, por tanto, no es reductible a una noción absolutamente una, desligada y abstraíble del resto, sino que, por el contrario, embebe *inmediatamente* a todos sus géneros, siendo todos ellos por sí, y cada uno expresando una quiddidad determinada. Este carácter transgenérico del ser permite dar razón de su actualidad y, por tanto, de su irreductibilidad a un género determinado de ser, a una forma quidditativa determinada: el ser es, pues, común a todos los géneros o categorías, es dicho actualmente en cada una de ellas según una relación determinada, en la medida en que todas ellas son actualmente *ser* según una relación determinada. De ahí que, si la analogía de proporcionalidad contiene virtualmente la analogía de atribución –pues el ser, siendo dicho de muchas maneras, contendrá virtualmente un orden entre ellas según lo anterior y lo posterior–, la analogía de atribución expresa actualmente la analogía de proporcionalidad, pues el orden expresa ya en acto esa pluralidad ordenada⁵².

En efecto, como se sabe, la noción de ser no se reduce a su sola consideración formal; se dice también según su *consideración final*, esto es, según las nociones de potencia y acto (*dynamis, energeia, entelecheia, ergon*)⁵³, como los dos modos principales de ser, irreductibles entre sí y causalmente

⁵¹ MURALT, 1996, p. 35.

⁵² JUAN DE SANTO TOMÁS, *Ars logica* II, q. 13, a. 4, p. 490 a.

⁵³ *Metafísica*, 1045 b 32-34. El término *energeia* será traducido como *ejercicio*; el término *entelecheia* como *acto*.

recíprocos. Por tanto, junto a la perspectiva formal es preciso considerar la perspectiva final y, en concreto, el modo principal de ser según esta perspectiva, pues éste es causa última, causa del resto de las causas, que son por relación a ella. Rige aquí el *principio de causalidad* (*Thêta*, 8), que no es otro que la anterioridad del acto por relación a la potencia. En efecto, tomando el ejemplo de lo justo, vemos cómo, si la virtud de la justicia –en tanto que forma principal habitual de lo justo– o, mejor aún, si la virtud de la ley –en tanto que forma principal expresa de lo justo– es el modo formal principal de lo justo, lo cierto es que, siendo acto por relación a la materia sobre la que recae –sea la potencia subjetiva o la relación material de bienes y personas a ajustar– informándola en una relación jurídica, no deja, sin embargo, de ser en potencia por relación al modo final principal del derecho: *lo justo considerado en su ejercicio concreto y real*.

Ambas, siendo nociones analógicas de suyo en su especificidad propia, son dichas entre sí mediante la relación –guiada por el principio de causalidad– de la potencia al acto. En este sentido, la virtud de la justicia, en tanto que potencia (*dynamis*) de lo justo, “es ella misma dicha múltiplemente, por relación a una potencia primera, que es el “principio del cambio en otro o en [el mismo en tanto que] otro”⁵⁴. La justicia así, en tanto que poseedora de la igualdad de lo justo, es razón habitual de lo justo y, en tanto que tal, potencia del mismo, por lo que es dicha múltiplemente: como justicia distributiva, correctiva, y general, aunque siempre por relación a esta última, la cual, como veremos, es causa de la causalidad –en tanto que potencia primera de lo justo– del resto de las justicias. Aparece pues, junto a la diversidad de significaciones de la potencia de lo justo, un orden, según lo anterior y lo posterior, entre todas ellas a la virtud general de justicia, en la medida en que ésta

⁵⁴ *Metafísica*, 1046 a 4-5, 9-11 (traducido por MURALT, 1996, p. 40). Por otra parte, hay que tener en cuenta que la virtud de la justicia en sí no es potencia, lo es sólo por relación al acto, a lo justo.

cumple por relación al resto de las virtudes de justicia que participan formalmente de la virtud general o legal, un cierto carácter ejemplar, pues al igual que “toda [cosa] tiene la noción de la sustancia [en ella], por lo mismo, “en todas las definiciones (*horois*) [de todas las potencias] es (*enesti*) la noción de la potencia primera”⁵⁵. Por lo mismo, la ley, en tanto que razón expresa de la igualdad de lo justo, es dicha por relación a lo justo real y concreto, y, en tanto que tal, es igualmente potencia por relación al acto justo, dicha también de modo múltiple: sea como ley distributiva, correctiva y general, aunque siempre por relación a esta última, la cual, como veremos, es causa de la formalidad expresa del resto de las leyes y preceptos.

Ahora bien, al ser el acto fin de la potencia y, en tanto que fin, bien, pues –como dice Aristóteles– “el bien es aquello a lo que todas las cosas tienden”⁵⁶, lo justo, siendo acto, es finalmente bien –convertible lógicamente con el ser–, no sin más, sino según la razón de proporción. Pues bien, en tanto que la noción de acto es, como la noción de sustancia, ser, justo, etc., imposible de ser abstraída en una noción absolutamente una e independiente de cada una de las sustancias, entes o justos concretos, no puede sino estar presente formal y propiamente en cada uno de ellos, siendo ejercida en cada uno de un modo proporcionalmente diverso y según un orden de anterioridad y posterioridad en función de su grado de comprensión⁵⁷. En

⁵⁵ *Metafísica*, 1046 a 15-16 (traducido por MURALT, 1996, P. 40).

⁵⁶ *EN.*, 1094 a 1-3.

⁵⁷ “Lo que queremos decir [el acto] es manifiesto por una inducción (*tê epagôgê*) a partir de los [actos] singulares, y no hay que buscar de todas [las cosas] una definición (*horos*), sino ver sintéticamente [su multiplicidad] por lo análogo [que contienen]; pues [el acto es] como el que construye/practica por relación a aquel que puede construir/puede practicar, y [como] el que está despierto por relación al que está dormido, y [como] el que ve por relación a aquel que, teniendo los ojos cerrados, tiene sin embargo vista, y [como] lo que ha sido separado de la materia por relación a la materia (). De esta oposición llamamos a uno de los términos acto determinado (*energeia aphôrismenê*), al otro potencia [indeterminada] (*to dunaton*); [aunque la noción de acto diga determinación], todas [las cosas] no son dichas en acto de modo similar (*homoiôs*), sino por lo análogo [que contiene]; de suerte que

este sentido, lo justo, en virtud del principio de causalidad, no es sólo el ejercicio de una virtud poseída o expresa, la justicia, y en tanto que tal el *acto* de la justicia, sino que, en tanto que acto, participa propiamente de la actualidad del acto primero, *lo justo general o bien de la comunidad política*, en la medida en que éste es el bien político perfecto y, en este sentido, posee un cierto carácter ejemplar por relación al resto de los bienes comunes de la comunidad política –justo distributivo y correctivo– ejercidos en el seno de sus virtudes particulares⁵⁸.

Pues bien, llegados a este punto, quizá quepa explicar ya el sentido en el que estamos empleando y emplearemos las expresiones de *justo* y *jurídico*, si significan o no lo mismo y, en este último caso, cuál de ellas es el objeto de la filosofía del derecho. Como se sabe, Aristóteles usa sin más el término “*to dikaion*”, traducido indistintamente como justo y derecho. Por nuestra parte, entendemos que *lo justo* y *lo jurídico* (o simplemente *derecho*) significan ciertamente lo mismo, pero no de la misma manera, sino uno en intención primera y otro en intención segunda. En efecto, el derecho es lo justo mismo, pero no considerado en sí, sino en su intención segunda; esto, como veremos, evita dotar al derecho de una entidad no sólo real, sino también formal, distinta de lo justo⁵⁹. Me explico:

[se puede decir:] esto [es] en esto o por relación, este [otro es] en tal otro o por relación a tal otro; algunos [actos son] en efecto como el movimiento por relación a la potencia, algunos [otros] como la sustancia por relación a alguna materia” (*Metafísica*, 1048 a 35-b 9) (traducción de MURALT, 1996, pp. 41-42).

⁵⁸ En última instancia –como señala MURALT– esta relación está basada en la “relación a la pura actualidad del moviente no movido, del que Aristóteles dice expresamente que es “eterno, y sustancia y [sustancia] siendo acto” (*ousia kai energeia ousa*)” (*Metafísica*, 1072 a 25-26) (traducción de MURALT, 1996, pp. 42-43).

⁵⁹ De hecho, detrás de estas objetivaciones y reificaciones del derecho frente a lo justo se encuentran las sucesivas reducciones eficientistas, materialistas y formalistas del derecho en el pensamiento iusfilosófico moderno y contemporáneo. M. BASTIT: *Naissance de la loi moderne, La pensée de la loi de Saint Thomas à Suarez*, París, Presses Universitaires de France, 1990 (traducción al castellano de Nora Pereyro, EDUCA, Buenos

como hemos dicho, el objeto de la filosofía del derecho, como de cualquier filosofía, con independencia de que esté o no inmediatamente presente en la experiencia sensible, sólo se “constituye” como objeto formal propio una vez se han distinguido, a través de una tópica del lenguaje corriente guiada por el principio de no-contradicción, las diversas significaciones que adopta dicho objeto en cada caso. Así, en el caso de las cosas justas, el primer predicado que la inteligencia es capaz de reconocer es que algo es justo o no es justo –“qué justo o qué injusto” decimos, sin poder precisar más– y lo último es eso mismo, pero distinguido según todas sus razones formales y finales propias: es lo que damos en llamar *lo justo en tanto que es justo* o *lo justo en tanto que es dicho universalmente de todas las cosas justas*, esto es, según todas sus razones y modos posibles. Pues bien, uno de estos modos es lo justo considerado en particular, en la medida en que su razón es distinguible de la razón de justicia o de ley, por ejemplo. En este sentido, la razón de lo justo es, por relación a la razón de lo justo en general o de *lo justo en tanto que es dicho universalmente*, una razón particular –es la razón final–, la cual no es otra que la razón de lo justo en general o ser-justo considerado en su ejercicio concreto y particular de ser.

Pues bien, lo justo real y concreto es ciertamente lo mismo que *lo justo en tanto que es justo* o que *lo justo en tanto que es dicho universalmente*; de hecho, el único justo real y concreto es el primero, el segundo no es más que este mismo en intención segunda, esto es, en tanto que el primero, el único real, es distinguido en sus razones y modos propios. El segundo, pues, no es distinguible del primero en tanto que sea una entidad real o formal distinta de la primera: por el contrario, no es –insisto– sino aquél en tanto que es distinguido en sus razones y modos propios. Pues bien, en tanto que razones y

Aires, 2005); MUÍNELO, J.C., “La estructura de la filosofía jurídica. Sus orígenes medievales en Escoto y Ockham”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, Madrid, 2005 a.

modos propios de lo justo real y concreto, cada uno de ellos es de alguna manera absolutamente justo, aunque por relación a lo justo en su ejercicio concreto y particular de ser, al ser éste la medida real de todos los modos y razones de ser-justo. En este sentido, si lo justo concreto y particular es acto –de hecho, es el modo principal de ser-justo o de *lo justo en tanto que es justo*– y, en tanto que tal, es la razón última o perfecta, lo cierto es que, en tanto que modo final principal de ser-justo, no agota todas las razones y modos distinguibles de ser-justo o de lo justo concreto y particular en su intención segunda –en tanto que derecho. Así, junto a la razón final de lo justo en general o ser-justo, caben otras, como es principalmente el caso de la razón formal poseída o adquirida –justicia– y expresada –ley–, las cuales, siendo razones formales propias de ser-justo o de *lo justo en tanto que es justo*, lo son, sin embargo, por relación a lo justo en su ejercicio concreto y particular de ser: la primera, porque lo posee; la segunda, porque lo expresa. Por tanto, si se quiere explicitar esta distinción de razones formales y finales al mismo tiempo que unidad en el ser-justo, es preciso distinguir el derecho, en el sentido de lo justo real y concreto en tanto que es dicho universalmente de todas las cosas justas, de lo justo real y concreto sin más, lo que evita no sólo la confusión entre lo justo en intención primera o real y en intención segunda o de razón –derecho–, sino la misma atribución al derecho de una entidad formal o real cualquiera distinta de lo justo concreto y particular.

Dicho esto, se utilizará indistintamente las expresiones de *justo* o *derecho en tanto que justo* para hacer referencia a lo justo en su ejercicio concreto y particular de ser o, lo que es lo mismo, al modo final de *lo justo en tanto que es justo* o simplemente derecho; y de *ley* o *derecho en tanto que legal* para hacer referencia a lo justo en tanto que es dicho o expresado positivamente o, lo que es lo mismo, a la razón expresa del derecho en tanto que justo y, por tanto, al modo formal expreso de *lo justo en tanto que es justo* o simplemente derecho. De la misma manera se utilizarán las expresiones de *lo justo en tanto que*

bueno y de *lo justo en tanto que legal*, pues si el derecho, en tanto que justo, es finalmente *bien* –es el bien según la proporción o bien justo–, formalmente no es más que un modo de razón expresa –o *ley*– de lo justo en tanto que bien. Lo justo, siendo dicho de muchas maneras, lo es principalmente como bien en tanto que fin último y como ley en tanto que forma última.

Pues bien, una vez descubierto a través de esta tópica cuál es el objeto formal propio de la filosofía del derecho en sus modos causales propios –lo justo en tanto que es dicho universalmente o simplemente *derecho*– y la *invención* de éste según cada uno de estos modos causales conforme a un primero, se infiere rápidamente la apuesta fundamental de nuestro trabajo. Esta no es otra que la de observar la analogía o proporción existente entre la filosofía primera llamada “metafísica” y la filosofía del derecho en tanto que ambas son filosofías, aunque ciertamente en distintos grados de participación, en la medida en que la filosofía primera cumple un papel ejemplar por relación a cualquier otra filosofía. Esto lo distingue de todo acercamiento exclusivamente científico y, por tanto, de toda consideración reductora del derecho, no sólo positivista, sino también iusnaturalista –al menos en el sentido iusnaturalista de raíz escotista y suarista heredado por el pensamiento moderno y contemporáneo⁶⁰–, la cual toma el derecho como un género determinado y del cual trata de inducir unos principios y causas que permitan identificarlo formalmente –sea subjetiva o intersubjetivamente–, deduciendo analíticamente una serie de propiedades contenidas en dicho principio. Ahora bien, como veremos, el objeto de la filosofía del derecho no se deja tan fácilmente reducir a tal o cual género jurídico ni a la lógica unívoca que lo articula; por el contrario, su objeto no puede ser otro que la unidad de todos ellos, en su reciprocidad causal total, conforme a un primero en cada una de sus causas, y su lógica la que comprende a todas ellas según los dos modos analógicos distinguidos.

⁶⁰ BASTIT, 1990.

Este es el carácter inventivo del derecho o discurso de lo justo, de la justicia y de la ley en tanto que objeto formal propio de la filosofía del derecho, lo cual le permite evitar no sólo la reducción del derecho a una unidad absoluta articulada unívocamente, sino también a la absoluta dispersión del mismo conforme a una amalgama indefinida de derechos subjetivos –que no es sino el correlato nominalista de la reducción unívoca, siendo estructuralmente idéntica a ésta– expresada equívocamente en una mera unidad de nombre⁶¹. Ahora bien, como el derecho, siendo algo que es, y dicho como el ser de modo analógico, no es “todo” lo que es, sino una parte, es necesario poner en relación los principios y causas primeras del ser-justo o derecho con los principios y causas primeras de todo *lo que es en tanto que es*. De ahí la importancia de este rodeo, a modo de pre-comprensión de las diversas perspectivas causales –principalmente de la perspectiva formal y final– del objeto formal propio de la filosofía primera, el cual, siendo el mismo que el de la filosofía del derecho, lo es como el todo del cual participa de algún modo absoluto la filosofía del derecho en tanto que parte.

Faltaría por ver la causa ejemplar, la cual, aunque no reconocida expresamente por Aristóteles, juega sin duda –como excelentemente ha puesto de manifiesto el propio Muralt– un papel importante en su estructura de pensamiento y permite relacionar *lo uno*, como modo ejemplar del ser –no lo uno trascendental– y *lo múltiple*, en virtud del principio de participación de los modos múltiples a un primero⁶². Pues bien, esta

⁶¹ MUINELO, J.C., “La naturaleza compleja del término derecho. Un intento de estructuración de los diferentes planos del discurso jurídico”, *Persona y Derecho*, Pamplona, 2005 b.

⁶² Como señala MURALT, esta relación de causalidad ejemplar se presenta “como una cierta síntesis de la causa formal y final”. “Muestra –así–, como la causa ejemplar, relegada al rango de causa formal segunda en la exposición de las causas (*Física* II, 3; *Metafísica*, *delta*, 2), ejerce, en el seno del análisis de lo que es en tanto que es, el papel de una causa específica, o mejor: el papel de una propiedad formal que afecta el ejercicio de toda causa, en particular, de estos modos primeros, formal y final, de lo que es, la sustan-

relación de participación –que, de algún modo, ha aparecido ya– surgirá expresamente al tratar la noción de ley en todas sus significaciones. En efecto, para Aristóteles la ley se dice de muchas maneras, pero siempre por relación a un modo ejemplar único. Veremos así como la ley se dice como objeto o acto en tanto que justo general o legal por sí, en tanto que justo distributivo y en tanto que justo correctivo, pero siempre por relación a un primero, lo justo general o legal, al ser este modo justo general por relación a la multitud de justos particulares. De la misma manera, la ley se dice en tanto que potencia como justicia legal por sí, justicia distributiva y justicia correctiva, pero siempre por relación a la primera de ellas, la justicia legal, al ser general por relación a la multitud de justicias particulares. Por lo mismo, la ley considerada no por relación a la justicia o a lo justo –esto es, no como razón formal o final expresa de una y de otro–, sino *en sí*, en tanto que razón expresa misma, se dice igualmente de muchas maneras: como ley general, ley particular distributiva y ley particular correctiva, pero siempre por relación a la primera de ellas, al ser general por relación a la multitud de leyes particulares.

En todos los casos, la ley general o por sí –tanto según la razón formal, la razón final o la razón propia– es causa ejemplar de la multitud de justos particulares, justicias particulares y leyes o preceptos particulares. Así, toda la multitud de actos justos, siendo propiamente justos o modos de bien común, participan de la actualidad de su modo ejemplar, lo justo general o bien de la comunidad política; toda la multitud de virtudes particulares de justicia, siendo propiamente virtudes justas, participan de la potencialidad de su modo ejemplar, la justicia general o simplemente legal; toda la multitud de preceptos o

cia y el acto, pues cada causa, en tanto que primera respecto de su efecto propio, es participado por él, de alguna manera diferente y analógicamente una” (MURALT, 1996, pp. 54-55). La metafísica del uno culmina así en la afirmación del *principio de participación*, en la anterioridad del uno sobre lo múltiple, y funda, en particular, la necesidad del principio aristotélico de la “no regresión al infinito” (MURALT, 1996, pp. 50-55).

leyes particulares, siendo propiamente leyes, participan de la potencialidad expresa de su modo ejemplar, la ley general o por sí. Esta relación de participación a la ley, según todas sus significaciones, nos permitirá cerrar la cuestión de *qué* sea el derecho.

En efecto, la respuesta a esta cuestión no será otra, como veremos, que el resultado de una previa fundación crítico-metafísica del derecho, según una unidad objetiva mínima, a partir de una tópica del lenguaje corriente guiada por el principio de no-contradicción –tal y como ha desarrollado el mismo Aristóteles en el libro V de la *Ética a Nicómaco*– y articulada lógicamente según los dos modos de la analogía –unidad de orden y de relación– e inducida inventivamente a través de sus causas propias, resumidas en los dos modos causales principales del ser-justo –modo formal y modo final–, así como en aquello que acompaña a estos y que funda la relación de participación a un primero ejemplar, la ley en sus diversas significaciones. En este sentido, como el modo formal del derecho absorbe el modo material⁶³, la razón material del derecho, consistente en una relación institucional entre personas o personas y bienes que hay que ajustar de algún modo, es asumida por la razón o criterio formal del derecho, por el cual se ajusta dicha relación material en una relación jurídica. Esta razón no es otra que la igualdad –en el sentido de proporción–, lo que permite decir que una relación material regida o informada por la igualdad es una relación de justicia. Aunque la igualdad es dicha de muchas maneras –es poseída como justicia, ejercida como acto justo, expresada como ley–, lo cierto es que, en todos los casos, informa una relación material como justa. Pues bien, el análisis de esta relación material de justicia informada por la razón formal justa o del derecho en tanto que justo constituirá el primer capítulo de nuestro estudio.

⁶³ En el sentido de que la materia es por relación a la forma: es el principio de la relación trascendental en el seno de la sustancia física, aplicable, en este caso, a la sustancia en general (*Física*, 194 b 9).

La igualdad jurídica presenta así, junto con un modo universal –uno de alguna manera– dos modos específicos: una igualdad proporcional geométrica y una igualdad proporcional aritmética. La igualdad proporcional universalmente considerada se corresponde específicamente con la justicia legal por sí o general, mientras que las otras dos se corresponden específicamente con la justicia distributiva y correctiva. La justicia, en tanto que resume de algún modo la igualdad proporcional, es especie de lo justo y, en este sentido, el modo habitual principal del derecho en tanto que justo. Esto nos permitirá distinguir la virtud de la justicia y la virtud de la amistad, pues, si ambas son virtudes sustentadas en la igualdad, lo cierto es que en el caso de la amistad la igualdad se presupone y descansa en las relaciones *interpersonales*, mientras que en el caso de la justicia la igualdad es un objetivo a alcanzar en el seno de las relaciones *institucionales*.

Ahora bien, como ocurre en el caso del ser, donde se identifica la quiddidad con la sustancia, en el caso del derecho la quiddidad resume también de algún modo la sustancia del mismo, por lo que la justicia, en tanto que razón habitual de la igualdad proporcional, resume de algún modo la sustancia del mismo. Por otro lado, como la ley es la razón expresa de la virtud de la justicia y ésta la razón adquirida o habitual de la igualdad proporcional, la ley será la especie expresa de la igualdad proporcional y, por tanto, la forma última de lo jurídico. Pues bien, como la ley reside en el hombre, el cual, en tanto que sujeto receptivo y operador de dicha razón expresa, es sustancia de lo jurídico, la ley, en tanto que razón expresa de la forma de lo justo, termina identificándose ejemplarmente con la figura del legislador –en el caso de la ley general– o del juez –en el caso de las leyes particulares–, poniéndola en práctica.

Pero, junto con el modo formal de lo jurídico, existe el modo final, cuyo modo principal es lo justo como acto de justicia. Lo justo, en tanto que acto, es bien, pero no sin más o absolutamente, sino según una razón formal determinada: la

igualdad proporcional. Lo justo es bien según la proporción y, por tanto, lo justo, del mismo modo que ocurre con el hombre justo, es la encarnación o particularización del criterio formal de la igualdad poseída –justicia– o expresa –ley– en un sujeto concreto: si en el primer caso lo era por relación a la sustancia de lo jurídico, el hombre justo, cuyo hábito de justicia no es más que la relación trascendental de una facultad material ordenada justamente por el criterio formal o igualdad, y expresada ulteriormente como ley, en el segundo, la igualdad, en tanto que razón formal de lo justo, informa al bien, en tanto que justo, según su forma propia, lo igual, particularizándose, como ocurre con el hombre justo, en el acto concreto de justicia, donde adquiere realidad no sólo la forma de lo justo o igualdad, sino también la igualdad poseída –justicia– y expresa –ley. Lo justo así, frente al hombre justo, no es sólo la sustancia de lo jurídico, sino también, respecto de éste, el acto o fin del derecho. El fin pues, siendo para Aristóteles la causa de las causas, da razón última del derecho en tanto que justo, en la medida en que las otras razones del derecho, siendo propiamente modos del derecho en tanto que justo, son por relación al modo final: lo justo en su ejercicio concreto y particular.

Pues bien, una vez observada la necesidad de distinguir estos dos grandes modos de lo jurídico (capítulo I), analizaremos en particular cada uno de ellos: el derecho en tanto que justo –o modo final principal de lo jurídico– (capítulo II) y el derecho en tanto que justo expreso o ley –o modo formal principal de lo jurídico– (capítulo III). Junto con estos dos grandes modos causales del derecho, la forma expresa y el fin último, cabría plantear en cada caso el modo ejemplar. Éste, como acabamos de ver, expresa la relación de participación entre la ley general y las leyes o preceptos particulares no sólo en tanto que simple razón expresa, sino también en tanto que razón formal y final expresa. Esto último, como acabamos de ver, termina por dotar al derecho de una unidad lógica comprensiva de todas las unidades lógicas de razón genérico-científica.

Una vez se haya visto *qué* sea el derecho, será preciso analizar *cómo* se realiza efectivamente (capítulo IV), pues la forma del derecho –incluso considerada de este modo filosófico o universal– no deja de estar en potencia por relación al acto concreto de justicia a realizar. Pues bien, esta reflexión surgirá a propósito de la necesidad de flexibilizar la ley, en la medida en que es la razón formal última del derecho en tanto que justo, en función de aquello para lo que se instituye y que es medida y principio de ésta: la relación justa concreta y particular, conforme al principio de causalidad. La puesta en acto del derecho se hará a través de un ejercicio hermenéutico conducido por la prudencia legislativa y la prudencia judicial o equidad. El acto jurídico se convierte así en un acto de prudencia legislativa y de equidad judicial. Como conclusión (capítulo V) distinguiremos lo justo (o simplemente derecho), por razón de la materia, como justo político, y, dentro de éste, como justo natural y legal. Esta distinción la hemos reservado para el final, dada la importancia teórica que ha tenido a lo largo de la historia del pensamiento iusfilosófico.

Con estas dos cuestiones resueltas, *qué* es el derecho y *cómo* se ejerce, articuladas lógicamente a través de un uso sistemático de la analogía según sus dos grandes modos –atribución y proporción–, lo que da razón de la reciprocidad causalmente ordenada entre los diversos modos del derecho y de la relación trascendental que los vincula totalmente en el seno de una unidad objetiva mínima surgida a partir de una tópica del lenguaje corriente y ejercida hermenéuticamente en cada caso, tal y como iremos viendo en los capítulos siguientes, habremos completado la estructura de la filosofía del derecho aristotélica, la cual, siendo por relación a la filosofía primera –no sólo desde el punto de vista formal o universal, sino también desde el punto de vista final o particular–, tendrá un carácter ejemplar y primero para cualquier otra filosofía del derecho.

CAPÍTULO I. CRÍTICA METAFÍSICA CONSTITUTIVA DE LAS NOCIONES DE JUSTICIA Y JUSTO. DISCUSIÓN DE LA JUSTICIA COMO HÁBITO DE LO JUSTO

Frente al proyecto grandioso que constituye la justicia platónica configurada a partir de la idea del bien, sólo accesible a aquéllos que, tras una ardua enseñanza y una especial disposición teórica, son capaces de alcanzarla, los filósofos, el análisis aristotélico no puede parecer sino modesto⁶⁴. De hecho, Aristóteles se limita a distinguir los diversos significados que constituyen el discurso acerca de la justicia y de lo justo a través de una tópica del lenguaje corriente, la cual, partiendo de los *endoxa* –esto es, de las opiniones corrientes o la de los sabios–, le permite llegar a esbozar una especie de definición –a modo de una unidad objetiva mínima– del derecho con la que encuadrar las clasificaciones posteriores. Por nuestra parte, sin embargo, lo importante no es tanto la descripción pormenorizada de todos los detalles de su doctrina iusfilosófica, como el tratar de desvelar la *unidad estructural* que subyace detrás de esta amalgama de distinciones y que permite organizar no sólo el discurso de la justicia y de lo justo en sí mismo, sino también por relación al conjunto de su filosofía. Así, una vez esbozada por el mismo Aristóteles la cuestión jurídica –a modo de pre-

⁶⁴ RICOEUR, P., “Historia de la idea de justicia. I. La justicia según Aristóteles”, Archipiélago, nº 3, Barcelona, 1989, pp. 33-39.

comprensión–, trataremos de explicitar cuál es exactamente la unidad objetiva mínima que organiza dicha cuestión, pues sólo de esta manera cabrá inducir los principios y causas de la misma en el seno de una filosofía práctica y primera comprensiva de la filosofía del derecho.

Lo justo, objeto de la justicia. Una tópica del lenguaje corriente

Aristóteles comienza su tratado constatando que todos los hombres cuando hablan de la justicia (*dikaïosyne*) y de lo justo (*dikaion*) creen que *lo justo no es sino el objeto de la justicia*, pues ésta consiste en “el hábito (*hexis*), en virtud del cual los hombres practican lo que es justo, obran justamente y quieren lo justo; y de la misma manera respecto de la injusticia: el hábito en virtud del cual obran injustamente y quieren lo injusto”⁶⁵. De hecho, este primer esbozo de las principales nociones jurídicas le sirve a Aristóteles para dar una cierta respuesta a las cuestiones que planteaba al comienzo del tratado, y en donde se atisbaba ya, como veremos, el carácter homónimo de todas estas nociones. Decía así: “Respecto de la justicia y la injusticia tenemos que considerar a qué clase de acciones se refieren, y qué clase de término medio es la justicia y de qué extremos es término medio lo justo”⁶⁶. En efecto, si algo le resultaba a Aristóteles evidente desde el principio es que la justicia y la injusticia se dicen de muchas maneras. Procediendo –como es habitual en él– a través del análisis causal, se ve cómo la justicia según su razón material responde a la pregunta por la *clase de acciones* a que se refiere, mientras que según su razón eficiente y final lo hace respecto de los *extremos* de la misma –cuyo término medio es lo justo–; por su parte, si nos acercamos a través

⁶⁵ EN., 1129 a 7-10. Véase también: TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* (STh), II-II, 57, 1 (*Summa Theologiae*, 5 vol., BAC, Madrid, 1951).

⁶⁶ EN., 1129 a 1-5.

de su razón formal, la justicia parece definirse por su término medio, lo justo, lo que hace de ella una *mediedad*: el medio de un medio. Por tanto, si bien la justicia parece ser un término homónimo, que admite diversas significaciones, se pueden de algún modo delimitar éstas según el análisis de las causas. Así, si la justicia es formalmente un término medio, materialmente una acción, y final y eficientemente unos extremos, cabe, pues, concluir que la justicia se dice, en efecto, de muchas maneras y, si bien todas ellas son significaciones propias de la justicia, lo son según una razón causal diversa.

Este análisis causal de la justicia tiene además la ventaja de permitirnos emparejarla con el resto de las virtudes morales, pues en todas ellas se puede distinguir una estructura similar⁶⁷. Ahora bien, si la justicia es una virtud moral entre otras –en la medida en que comparte los rasgos que definen causalmente a toda virtud moral–, lo cierto es que resulta preciso especificar estos rasgos en el caso concreto de la justicia. A esta necesidad –y no a otra– responde, a nuestro juicio, el tratado aristotélico de la justicia. Se verá así cómo, siendo la justicia materialmente una acción –en la medida en que consiste en acciones–, se trata, a diferencia del resto de las virtudes morales, no de una acción interior, sino exterior o transitiva que tiene que ver con otro –otros sujetos, otras cosas, otros bienes– y no con uno mismo. El sujeto de la virtud de la justicia no es considerado en sí mismo, abstraído del resto de los sujetos, sino por relación a otro. Es una virtud que regula, por tanto, acciones exteriores y, en tanto que tales, regula las relaciones no sólo entre los sujetos,

⁶⁷ Como señala el propio MURALT, 1985 a, p 200, no. 36: “Sobre el punto de la virtud, la terminología aristotélica y escolástica es particularmente significativa. Desde el punto de vista del objeto, la virtud es la fuerza instrumental (*virtus*) de la potencia activa considerada (*dynamis*, *potentia*), y también la excelencia (*areté*) del acto de esta potencia, en tanto que perfección existencial de éste. Desde el punto de vista del sujeto, la virtud es un *estado estable adquirido* (*hexis*, *habitus*) por el ejercicio repetido del acto de la potencia, pues una golondrina no hace verano”. Véase, por ejemplo: *EN.*, I, 6, 1098 a 18; II, 1, 1103 a 31; TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, I, q. 117, a. 1; I-II, q. 51, a. 2; JUAN DE SANTO TOMÁS, *Ars logica*, II, q. 1, a. 1, 256 a.

sino también entre las virtudes de éstos; la virtud de la justicia tiene pues, dentro de las virtudes morales, un carácter trascendental, en la medida en que, siendo *inmanente* a todas ellas, está *más allá* de cada una de ellas consideradas particularmente. Este carácter exterior la hace, en segundo lugar, tener como medida –esto es, como *término medio*– una cosa real, exterior, susceptible de ser compartida o repartida, pero, en todo caso, irreductible a la sola consideración del sujeto particular, sea individual o comunitario. Lo cual no significa que no haya que dar razón de la cosa justa, sino que ésta existe con independencia del sujeto que da razón de ella, a diferencia del resto de las virtudes morales, las cuales, al recaer sobre el sujeto mismo, es éste el que –siendo virtuoso– es al mismo tiempo medida y razón de su propia virtud. La tercera distinción viene dada no sólo porque los *extremos* de la relación justicia sean igualmente exteriores, a diferencia de las otras virtudes morales –en el caso de la justicia general los extremos de la relación de justicia son, como veremos, el legislador y lo justo general, y en el caso de la justicia particular lo son el juez y lo justo particular–, sino porque los extremos de lo justo, en tanto que término medio de la justicia, son igualmente injustos, mientras que en los otros casos corresponden a vicios distintos⁶⁸.

Ahora bien, para responder de esta manera era necesario –como dijimos más arriba– apoyarse en el lenguaje corriente, esto es, en lo que piensa la mayoría o los más sabios y utilizar esta información para extraer, a modo de esbozo o punto de partida, una definición de la justicia y de lo justo, que permitiera, al mismo tiempo que vincularla genéricamente al resto de las virtudes morales, especificarla en tanto que virtud moral propia. La definición –se recordará– era la siguiente: “la justicia (*dikaíosyne*) es el hábito (*hexis*) [en el sentido de disposición ordenada], en virtud del cual los hombres practican lo que es justo (*dikaion*), obran justamente y quieren lo

⁶⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco*. Traducción de Ana Mallea, EUNSA, Pamplona, 2001 (2ª ed.), pp. 287-288.

justo; y de la misma manera respecto de la injusticia: el hábito en virtud del cual obran injustamente y quieren lo injusto”⁶⁹. Esta definición, como veremos, tiene una gran importancia no sólo porque permite especificar la justicia en tanto que virtud moral propia, sino porque permite entrever el carácter trascendental de lo jurídico en sus razones formales y finales propias. Sin querer precipitar una discusión que nos llevará todo el estudio, lo cierto es que, si observamos con atención, en esta definición de la justicia aparece ya, por de pronto, una noción jurídica distinta de la justicia e igualmente homónima en su relación causal con ella, en tanto que objeto o fin de la misma: me refiero, claro está, a lo *justo*, y a su contrario, *lo injusto*. En efecto, tanto lo justo como lo injusto, al igual que la justicia e injusticia, parecen decirse de muchas maneras: como materia, en tanto que lo justo e injusto son practicables; como forma, en la medida en que son el criterio para obrar justa o injustamente; como fin, en la medida en que son deseables o son el objeto de la voluntad; en tanto que eficiente, porque lo justo y lo injusto son encarnables en el hombre justo e injusto –esto es, en aquél que quiere, usa y practica lo justo e injusto–. Pues bien, al igual que ocurre con la justicia e injusticia, todos estos modos, siendo formalmente justos/injustos según razones causales diversas, son, por relación a la justicia/injusticia, el objeto o fin de la misma, lo que permite distinguir no sólo los diversos modos de justicia y de justo considerados en sí mismos, sino también por relación causal entre sí, dando así razón de *lo jurídico* como una unidad objetiva mínima, de la que se pueden distinguir, a su vez, dos grandes modos: *en tanto que justicia* y *en tanto que justo*.

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

⁶⁹ *EN.*, 1129 a 7-10.

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

La justicia en general

Una vez aclarado esto, si se quiere demostrar que la justicia es una virtud moral específica, es preciso analizar no sólo lo que la especifica frente al resto de las virtudes morales, sino también lo que la especifica en tanto que virtud moral misma, para lo cual es necesario observar los diversos sentidos de virtud moral y ver en cuál de ellos la justicia es virtud. Pues bien, parece ser que la justicia es virtud en tanto que *hábito*

(*hexis*); pero, como este sentido no agota el sentido de virtud, Aristóteles se ve en la obligación de distinguirla, en primer lugar, de lo que no es hábito siendo al mismo tiempo virtud –esto es, de las ciencias y facultades–, al no ser éstas virtudes en tanto que hábitos, sino en tanto que simples facultades o “fuerzas instrumentales” (*virtus*)⁷⁰. En efecto, mientras que el hábito –como veremos más adelante– conlleva, a diferencia de la mera disposición o facultad, un principio de orden o de razón que dispone o faculta al sujeto para realizar de una determinada manera el acto propio de la virtud, la facultad, por el contrario, no dirige la acción en un orden determinado, sino que está en un estado de indeterminación. Algo parecido ocurre con la ciencia; pues si bien ésta es hábito y, en tanto que tal, el sujeto es capaz de conocer la razón verdadera, lo cierto es que, en tanto que ciencia, tiene por objeto no el conocimiento de lo verdadero, sino de ambos contrarios: sólo una vez adquirido el hábito de la ciencia conocerá, ya sí, el contrario verdadero.

Pues bien, una vez establecida la distinción entre la mera disposición y el hábito, Aristóteles considera preciso distinguir, dentro de la noción común de disposición, los sentidos contrarios de ésta, como *tal* o *cual* disposición, como buena o mala disposición, pues si la disposición justa es una buena disposición, la injusta es mala, y ambas se conocen por sus contrarios. Por último, dado que la virtud presenta diversos sentidos, será preciso distinguir aquél que –no siendo disposición, hábito o potencia– es virtud en tanto que *acto* y, más en concreto, en tanto que acto perfecto o excelente (*areté*), el cual no es otro –como ya se ha anticipado– que el objeto que perfecciona el hábito de la virtud de justicia: lo justo. En toda esta reflexión, Aristóteles pone en práctica no sólo el método cognoscitivo que consiste en conocer una disposición por su contraria y por las cosas en las cuales se dan⁷¹, sino algo mucho más importante: da razón en general de la total reciprocidad causal de todos

⁷⁰ EN., 1129 a 11 ss.; TOMAS DE AQUINO, 2001, p. 288.

⁷¹ EN., 1129 a 16-18.

los modos jurídicos, tanto en sí mismos como en su relación mutua, y, por tanto, de la irreductibilidad e inseparabilidad de todos ellos.

En efecto, una vez Aristóteles ha realizado las anteriores distinciones, parece inferir claramente algo que, aunque contenido virtualmente en la definición que tomaba como punto de partida, declara ahora expresamente, a saber: que *la justicia e injusticia tienen varios sentidos y, si éstas, también las cosas en las que se dan, así como sus contrarios*. A partir de ahora resulta evidente no sólo que el término *justicia* es homónimo, sino que, como la justicia se da en las cosas justas, *lo justo* también es homónimo, al igual que sus contrarios: *injusticia* e *injusto*. Ahora bien, como reconoce el mismo Aristóteles poco después, esta homonimia normalmente pasa desapercibida⁷², a diferencia de otras más evidentes como la del término “llave” o “clave” (*kleis*), que en griego se usa tanto para significar la clavícula del animal como el instrumento para abrir las puertas, cuyos sentidos evidentemente están muy alejados entre sí. La pregunta, sin embargo, no puede dejar de hacerse: si todos estos términos jurídicos distinguidos hasta ahora –justicia, injusticia, justo e injusto– admiten varios significados, ¿son, entonces, como el término griego *kleis*, equívocos u homónimos por azar, los cuales, como sabemos, no tienen más unidad que el nombre o, por el contrario, cabe encontrar alguna naturaleza común a todos estos nombres que los vincule de alguna manera? Y si la hubiera ¿cabría conferir una unidad de alguna manera al discurso de la justicia y de lo justo, aunque fuera mínima, que agrupase todas estas nociones? Aristóteles nada dice al respecto. Nuestro objetivo no puede ser otro que el de cubrir esta elipsis, defendiendo –como ya se anticipó– una interpretación de estas nociones en un sentido ciertamente homónimo –en tanto que no unívoco–, pero no homónimo por azar o equívoco, sino analógico, a cuya luz aparezca la unidad

⁷² EN., 1129 a 26-28.

estructural que rige su filosofía del derecho. Veremos, siguiendo al mismo Aristóteles, cómo es posible.

En efecto, una vez dicho esto, Aristóteles comienza distinguiendo el modo formal de lo jurídico –la justicia/injusticia– a partir de la *causa eficiente*, en la medida en que ésta es una de las cosas donde se da la disposición justa: “Tomemos, pues, al hombre injusto (*adikos*) en todos los sentidos de la palabra”. Pues bien, parece ser injusto el ilegal (*paranomos*), el codicioso (*pléonektes*) y el desigual (*anisos*); luego el hombre justo (*dikaíos*) será el que se conforma a la ley (*nomimos*) y el que no vulnera la igualdad (*isos*). Inmediatamente se pasa del sujeto al objeto de la justicia: “Por consiguiente, lo justo (*dikaion*) es lo legal (*nóminon*) y lo igual (*ison*), y lo injusto (*adikon*) lo ilegal (*paránomon*) y lo desigual (*anison*)”. Ahora bien, como lo justo se conoce por su contrario, lo injusto, y “el hombre injusto es también codicioso”, lo justo e injusto “tendrá que ver” *materialmente* “con los bienes, no con todos, sino con aquellos que se refieren al éxito y al fracaso, bienes que, absolutamente hablando, son siempre bienes, pero para un individuo determinado no lo son siempre”. Una vez distinguida la causa eficiente y material de la justicia, hace lo propio con el *fin* de la misma: éste no es otro que el objeto de la voluntad, el cual, aun siendo absolutamente hablando el bien, sólo lo es en cada caso el bien particular debido. De ahí que los hombres justos –dice Aristóteles– piden a los dioses “que los bienes que lo son absolutamente sean también bienes para ellos, y eligen los que son para ellos”, en la medida en que, si son justos, son capaces de reconocer, dentro de los bienes absolutamente considerados, cuáles son sus propios bienes⁷³. Esto les diferencia del hombre injusto, pues éstos son incapaces de distinguir la razón precisa de bien en cada caso –y, por tanto, el bien debido: quieren arbitrariamente todo lo que se les aparece como

⁷³ EN., 1113 a 25-30; 1170 a 14; *Ética a Eudemo* (EE.) 1248 b 26-30. Véase igualmente el comentario de GAUTHIER, R.A., y JOLIF, J.Y.: *L'Éthique a Nicomaque, Tomo II, Commentaire, première partie, livres I-V*, Publications Universitaires, Louvain, 1970, p. 337.

bien, que no siempre es “lo que es más, sino también lo menos cuando se trata de males absolutos”, y en esto reside su codicia. En efecto, el mal menor es, en cierto modo, un bien; y tanto lo menos de lo malo como lo más de lo bueno es desigual⁷⁴; por tanto, como lo desigual es injusto, lo justo es lo igual de bienes y males, por lo que lo justo no puede sino definirse, por relación al bien, como *lo igual* respecto de bienes y males. Ahora bien, si lo justo es lo igual, lo injusto es lo desigual, y, por tanto, el hombre que quiere lo injusto es injusto y, en tanto que lo injusto es siempre desigual, es desigual, aunque la razón específica de su querencia parezca ser la codicia.

En esta sucinta reflexión⁷⁵ se explicitan –como podemos observar– algunos de los aspectos distinguidos más arriba y que Aristóteles irá progresivamente reafirmando. Así, de un lado, se hace referencia a la razón material de lo justo: estos son los bienes exteriores, aquellos que guardan relación con otro y, en tanto que tales, son *bienes comunes* que hay que compartir y repartir en el seno de la comunidad política, a diferencia de los bienes particulares del resto de las virtudes morales⁷⁶. Igualmente se determina la razón formal de lo justo: ¿qué es lo justo? lo igual, ¿qué es lo injusto? lo desigual. *Lo igual* parece definir lo justo en general, y lo desigual lo injusto. Lo igual y desigual permiten determinar, pues, el sentido aún demasiado vago de los términos *justo e injusto*. Veremos, no obstante, cómo lo igual, siendo la razón de lo justo, no opera de modo absoluto, sino siempre en función de la relación y de los bienes en juego. Por lo mismo, encontramos la razón subjetiva o eficiente de lo justo: en efecto, al definirse –parece– lo justo como lo igual y lo injusto como lo desigual, el sujeto de la justicia no puede sino definirse como *ecuánime* –es decir, como aquél que quiere tener igualmente de los bienes y los males– y el de la injusticia como codicioso –aquél que desea

⁷⁴ *EN.*, 1129 b 10.

⁷⁵ *EN.*, 1129 a 31-1129 b 10.

⁷⁶ Excepción hecha, como veremos, de la amistad.

poseer más bienes y/o quiere tener menos de los males. Por último, observamos la razón final de lo justo, esto es, aquella que permite articular la razón material y formal de lo justo en una relación jurídica determinada por el contexto concreto. Ésta nos permite discernir, dentro de los bienes comunes, cuáles son justos y hacen justo a quien los posee teniendo en cuenta las circunstancias particulares del caso. En efecto, los bienes que, considerados absolutamente (*aplos*), son siempre bienes, no lo son, sin embargo, en toda circunstancia y para todos los sujetos, pues “no siempre son proporcionados para un hombre y no siempre le son convenientes”⁷⁷. Lo que hace del bien en sí o tomado absolutamente un bien particular, *el bien justo*, es, pues, el criterio de lo igual, que habrá que determinar en cada caso: no sólo respecto de los bienes, sino también respecto de los males, pues, aunque tomados absolutamente son siempre males, por relación al sujeto particular que los elige en cada caso, pueden ser bienes. Y esto tal y como haría el hombre prudente; en la medida en que a éste parece estarle reservado reconocer su propio bien –el bien justo– dentro de los bienes humanos en general. De ahí –como veremos más adelante– la importancia que tiene la prudencia, como virtud del bien humano en general, para la determinación justa del bien.

Pues bien, parece aquí encontrarse un punto de anclaje a su doctrina del derecho: *lo justo –en tanto que objeto de la justicia– parece definirse por lo igual, y lo injusto por lo desigual, sea en lo más o en lo menos*. Esto permitiría conferir al derecho una unidad no simplemente de nombre, sino de naturaleza, pues lo igual parece cruzar por todos los modos distinguidos de lo jurídico. Sin embargo, inmediatamente a continuación, Aristóteles parece poner en cuestión esta hipótesis, al distinguir uno de los modos de ser injusto sin hacer referencia al criterio de la igualdad/desigualdad. En efecto, dice: “Como el transgresor de la ley era injusto y el que se conformaba a ella justo, es evidente que todo lo legal es en cierto modo justo,

⁷⁷ EN., 1129 b 1-6; TOMÁS DE AQUINO, 2001, p. 290.

pues lo establecido por la legislación es legal y de cada una de estas disposiciones decimos que es justa⁷⁸. Esta afirmación casa además con la realizada anteriormente, por la que lo justo y lo injusto se definen no sólo con arreglo a la igualdad y a la desigualdad, sino también con arreglo a la conformidad o no a la ley, distinguiendo entonces dos modos absolutamente diversos de lo justo e injusto: uno como igual/desigual, otro como legal/ilegal.

El razonamiento aristotélico, pensado detenidamente, no deja de tener algo de aporético: en efecto, si lo justo –sin más distinciones– parecía terminar definiéndose como *lo igual* y, por tanto, el hombre injusto sin más parecía definirse como aquél que no respeta la igualdad⁷⁹ y, sin embargo, parece decir ahora que el transgresor de la ley es injusto no en tanto que desigual, sino precisamente en tanto que ilegal, y el que se conforma a ella parece ser justo en tanto que legal, entonces, o bien lo legal es justo en tanto que igual –lo que no parece probable, pues junto a lo justo conforme a la ley afirma Aristóteles lo justo conforme a la igualdad–, o lo legal es un modo de lo justo diverso del modo igual de lo justo, habiendo entonces dos modos absolutamente diversos de lo justo, como legal y como igual, y de lo injusto, como ilegal y como desigual. En el primer caso estaríamos ante una concepción unívoca de lo justo, en la medida en que tanto la especie legal como la especie no legal de lo justo se definirían por arreglo a la *igualdad* considerada absolutamente; en el segundo caso –preferido por la mayor parte de los comentaristas modernos– se entendería lo justo como legal y como igual, y, por tanto, como dos formas diversas de lo justo sin un “género” común que las vincule: lo justo legal se definiría simplemente por la ley y lo justo no legal –más adelante llamado “justo parcial”– se definiría por lo igual, lo que haría de lo justo una noción puramente homónima o equívoca sin más unidad que el nombre, en la medida en que

⁷⁸ EN., 1129 b 11-14.

⁷⁹ EN., 1129 b 10.

la definición de uno y de otro justo, en tanto que objetos de una y otra justicia, sería completamente diversa.

Ahora bien, si por el contrario hubiera algo común o trascendental a los diversos modos de justicia –en tanto que hábito de lo justo– y de justo –en tanto que objeto de la justicia– respetando, sin embargo, en cada caso, su modo proporcional propio de ser-justo, entonces, ésta no sería ya una noción puramente equívoca, sino análoga. El que no tengan nada en común parece contradecir la afirmación expresa del propio Aristóteles de que todas las significaciones de justicia comparten una naturaleza o estructura común: *la relación con otro*⁸⁰. Por ésta hay que entender que la justicia recae sobre acciones y bienes que tienen que ver con otro, a diferencia del resto de las virtudes morales⁸¹, que no transitan al exterior; lo que parece dotar a la justicia en general de una estructura común *desde el punto de vista material*. Ahora bien, como la materia se dice siempre por relación a la forma –pues, para Aristóteles, la materia es un cierto relativo (*pros ti*)⁸²–, la estructura común a toda justicia desde el punto de vista material debe corresponderse con una estructura común desde el punto de vista formal. Por tanto, si se quiere salvaguardar la unidad de lo jurídico frente a la simple amalgama de nombres jurídicos que no significan nada en común, o frente a la reducción de todos ellos a una única significación absoluta, es preciso encontrar una *estructura formal* que, siendo común a los diversos modos jurídicos –justicia y justo–, se ejerza de manera *proporcionalmente diversa* en cada uno de ellos y por relación entre sí.

Ésta, a nuestro parecer, no es otra que la *igualdad*, no sin más o absolutamente –lo que haría de lo jurídico ciertamente un término unívoco–, sino en un sentido *proporcional* (*kat' analogian*). En efecto, tanto la justicia que se define expresamente por arreglo a la ley –la justicia legal– como la justicia

⁸⁰ EN., 1130 b 1. GAUTHIER y JOLIF, 1970, p. 334.

⁸¹ Excluyendo la *amistad*.

⁸² *Física*, 194 b 8.

que, como veremos, se define expresamente con arreglo a la igualdad proporcional –la justicia parcial– tienen en común no sólo la relación material que lo acerca a otro –y que les distingue del resto de las virtudes morales-⁸³, sino también el criterio formal que permite vincular adecuada o justamente dicha relación material en una *relación de justicia*. Si bien este criterio, como veremos, es *específicamente* el de la justicia parcial –pues ésta se define como una *igualdad proporcional geométrica* en el caso de la justicia distributiva, y como una *igualdad proporcional aritmética* en el caso de la justicia conmutativa–, lo cierto es que la justicia legal también participa de él, no sólo porque –como veremos a continuación– el objeto de ésta es la justa ordenación de cada una de las diversas virtudes particulares –y, por tanto, también de la virtud particular de la justicia definida por la proporción–, en aras del bien de la comunidad política, sino porque el orden mismo entre cada una de las virtudes particulares por relación a la virtud general de la justicia o justicia legal, y de los bienes particulares de cada una de ellas por relación al bien de la justicia legal –el bien de la comunidad política– presupone también *de alguna manera, universalmente hablando*, una *relación de igualdad proporcional* entre las diversas virtudes particulares por relación a la virtud general de la justicia y entre los diversos bienes particulares por relación al bien común, resumido de alguna manera en el bien de la comunidad política. Sólo si se preserva la igualdad –en el sentido, insistimos, de la proporción– entre las diversas virtudes y bienes particulares en sus relaciones mutuas en el seno de la comunidad política –sin que haya desajustes entre ellas–, la justicia general o legal podrá alcanzar su bien propio: la felicidad de la comunidad política y de sus componentes⁸⁴.

El criterio de la igualdad proporcional es, pues, relevante no sólo para distinguir específicamente la virtud particular de la justicia del resto de las virtudes morales particulares –cuyo

⁸³ EN., 1130 a 32.

⁸⁴ EN., 1129 b 17-19.

criterio específico no es ciertamente el de la igualdad, en el sentido de proporción–, sino también, universalmente hablando, para observar cómo todas las virtudes morales participan de alguna manera de esta igualdad, pues todas ellas, aun siendo diversas entre sí, participan de algo común, en la medida en que se inscriben en el seno de la comunidad política, de la virtud general de la justicia y del bien de ésta, ejerciéndolo –en las relaciones con otro– de un modo *proporcionalmente igual*⁸⁵. De hecho, sólo si se preserva esta igualdad proporcional entre las virtudes que operan en una comunidad política queda, como decimos, garantizado el bien de ésta.

La justicia legal

En efecto, al analizar –como hace Aristóteles inmediatamente a continuación del estudio de la justicia en general– esta

⁸⁵ Aristóteles se limita únicamente a decir (*EN.*, 1130 b 5-10): “como lo desigual y lo contrario a la ley no son lo mismo, sino distintos como lo es la parte del todo (ya que todo lo desigual es contrario a la ley, pero no todo lo contrario a la ley es desigualdad), tampoco lo injusto y la injusticia son lo mismo en ambos sentidos, sino distintos en uno y otro caso, los últimos como partes y los primeros como todos; esta injusticia es, en efecto, parte de la injusticia total, e igualmente esta justicia de la justicia”. Por su parte, TOMÁS DE AQUINO, 2001, p. 296, se desentiende un tanto del asunto, parafraseando casi literalmente a Aristóteles: “Pero lo injusto legal y lo desigual no son enteramente lo mismo, sino que se relacionan entre sí como *la parte con el todo*. De tal manera que todo lo injusto desigual es ilegal pero no viceversa, y a su vez todo lo injusto, que excede hacia lo más, es desigual, pero no viceversa, pues hay cierta injusticia ilegal que es tener de menos en un mal. Repite que cada caso injusto es parte de otro y no son enteramente lo mismo. De la misma manera, la injusticia que se dice desigualdad no es enteramente lo mismo que la injusticia legal, sino que se compara a ésta como la parte al todo. De manera semejante, se compara la justicia de igualdad a la justicia legal”. Sin embargo, en otro momento de esta misma obra (p. 290) parece matizar algo más su posición, acercándose a la interpretación defendida aquí: “la ilegalidad –dice– según la cual una persona es transgresora de la ley es una desigualdad, en cuanto que un hombre que no se adecua a la regla de la ley contiene universalmente toda injusticia, y es algo común con respecto a toda injusticia”.

justicia general o legal, esto es, la ley en tanto que virtud moral de la justicia, observamos cómo este criterio de la igualdad queda salvaguardado entre los diversos modos de lo justo, en la medida en que la razón de justicia parcial asume, de alguna manera, la razón de la justicia legal, pues la justicia legal viene a ser como el *todo* del que una de sus *partes* es la justicia parcial⁸⁶. Ahora bien, como la justicia legal tiene un carácter universal por relación al resto de las virtudes morales, y como lo universal no puede ser definido, su razón no puede ser una absoluta o unívocamente, sino tan sólo una expresión resumida de todas las virtudes particulares por relación a otro en aras de la felicidad de la comunidad política –cada una, ciertamente, guiada por su razón específica, como en el caso de la justicia particular lo es la igualdad proporcional. Ahora bien, dentro de esta diversidad de razones no puede dejar de subyacer –in-sistimos– algo común que informa a cada una de las razones específicas de cada virtud en su relación a otro en aras de la producción y conservación de la felicidad de la comunidad política; esta razón compartida por todos, pero realizada de modo diverso por cada una, es la *igualdad proporcional*. De ahí que, como señala Aristóteles, la justicia legal no se define propia o específicamente por la igualdad, pues “lo desigual y lo contrario a la ley no son lo mismo, sino distintos como lo es la parte del todo (ya que todo lo desigual es contrario a la ley, pero no todo lo contrario a la ley es desigualdad)”⁸⁷ y, por tanto, la justicia legal y la justicia parcial no pueden identificarse sin más, sino que ésta es una parte de aquélla, así como la injusticia parcial “es una parte de la total, y un modo de ser injusto que es una parte del modo de ser injusto que consiste en transgredir la ley”⁸⁸. La igualdad –siempre en el sentido de proporción–, si bien es la razón que informa una relación

⁸⁶ EN., 1130 b 6-16. Esto hace de la justicia y de lo justo parcial una justicia y un justo *legal particular* por relación a la justicia y justo general o legal *por sí*.

⁸⁷ EN., 1130 b 11-13.

⁸⁸ EN., 1130 a 23-25.

material a otro como justa, lo es específicamente en el caso de la justicia parcial, y sólo de alguna manera en el resto de las virtudes particulares en sus relaciones entre sí por relación a la felicidad de la comunidad política, resumida en la virtud general de la justicia legal.

De hecho, el análisis aristotélico de la justicia legal no hace sino confirmar esta interpretación. En efecto, una vez Aristóteles ha estudiado el fin u objeto de la ley –lo justo legal o bien de la comunidad política– analiza la forma requerida en virtud de la cual se practica lo justo legal. Se dice así que la justicia legal es una virtud porque es un hábito o disposición que practica un bien, luego genéricamente la justicia legal es una virtud. Pero específicamente difiere del resto de virtudes morales, pues mientras aquélla tiene por objeto el bien de la comunidad política, éstas, sin embargo, un bien particular por relación a aquélla. Se dice así que la justicia legal es una *virtud perfecta (teleía)*, no sólo porque comprende de alguna manera todas las otras virtudes, no faltándole nada, sino porque “el que la posee puede hacer uso de la virtud con los otros y no sólo consigo mismo”⁸⁹, siendo más perfecto lo que no sólo es en sí mismo, sino por relación a otro⁹⁰, y lo que no sólo se posee, sino también se usa. Es así virtud perfecta, pues comprende al resto de las virtudes –no tanto en sí mismas como en sus relaciones entre sí–, en la medida en que su fin es comprensivo del resto de los fines de las virtudes morales en sus relaciones mutuas. Se asemeja, como dice Aristóteles, a la virtud entera (*hole areté*), a modo de una virtud de virtudes en sus relaciones con otro: “Esta clase de justicia, entonces, no es una parte de la virtud, sino la virtud entera, y la injusticia contraria no es una parte del vicio, sino el vicio total”⁹¹. En ella “están incluidas todas las virtudes”⁹², con la diferencia específica de que se practica siempre *en relación con otro*: “En qué se distingue la virtud de

⁸⁹ *EN.*, 1129 b 32.

⁹⁰ TOMÁS DE AQUINO, 2001, 292.

⁹¹ *EN.*, 1130 a 9-11.

⁹² *EN.*, 1129 b 29-30.

esta clase de justicia resulta claro por lo que hemos dicho. Es, en efecto, la misma, pero su esencia no es la misma, sino que en cuanto está en relación a otro (*pros heteron*) es justicia, y en cuanto disposición de tal índole, sin más o absolutamente, es virtud⁹³. Por tanto, justicia total y virtud total no se distinguen salvo en que la primera toma como diferencia la referencia al prójimo y, en tanto que tal, comprende todas las virtudes en sus relaciones entre sí.

Ahora bien, junto a la justicia legal se halla la justicia en un sentido parcial, la cual, como hemos visto, es parte de la justicia o virtud total y constituye de suyo una virtud particular⁹⁴. ¿Cuál es, pues, la diferencia entre una y otra? De un lado, la justicia total y parcial son ciertamente sinónimas en la medida en que se diferencian genéricamente del resto de las virtudes morales en su referencia al prójimo y en el tipo de bienes sobre los que recae, los bienes exteriores o comunes⁹⁵; pero, de otro, la razón de una y de otra es específicamente distinta: pues, en el primer caso, la razón última es, dentro de los bienes comunes, aquello que pertenece a la comunidad política; mientras que en el segundo, es, dentro de aquéllos, lo que pertenece privativamente a alguien⁹⁶. Si bien, pues, la definición de una y otra “está dentro del mismo género: el sentido de ambas estriba, en efecto, en su referencia al prójimo”, una, sin embargo, “tiene por objeto el honor, el dinero o la seguridad, o algo que abarcara todo esto si pudiéramos designarlo con un solo nombre, siendo su móvil el placer que resulta de la ganancia, y la otra tiene por objeto todo cuanto interesa al hombre de bien”⁹⁷. Así, el que comete cualquier vicio, que es lo opuesto a la virtud, comete injusticia

⁹³ EN., 1130 a 11-14.

⁹⁴ GAUTHIER y JOLIF, 1970, p. 344, hacen referencia a la obra de M. P. MORAUX: *A la recherche de l'Aristote perdu. Le Dialogue "Sur la Justice"*, Louvain, 1957, donde se distingue también una justicia legal y una particular, aunque no tanto como opuestas, sino como complementarias (lo que casaría perfectamente con nuestra interpretación).

⁹⁵ EN., 1130 a 2-5; 1131 b 29.

⁹⁶ TOMÁS DE AQUINO, 2001, p. 295.

⁹⁷ EN., 1130 a 34-1130 b 5.

en general, con independencia del móvil con el que actuó: el cobarde, el iracundo, son injustos en este sentido genérico de virtud, en la medida en que se oponen a lo que establecen las leyes que ordenan actuar de acuerdo con la virtud. Por el contrario, cualquiera de esos vicios realizados por un móvil muy específico, la codicia o *pleonexia*⁹⁸, resulta propiamente una injusticia en sentido propio o parcial, como una parte de la justicia total y como un todo de la justicia parcial⁹⁹.

Por tanto, aunque ambas se diferencian del resto de las virtudes morales por su pertenencia al mismo género, lo cierto es que la justicia general o legal no puede ser considerada como una virtud particular entre otras, adscribible sin más a un género determinado de virtud; por el contrario, es una virtud que, tomada por relación al prójimo, en cierto modo es comprensiva del resto de las virtudes: tiene un carácter universal y, de algún modo, contiene virtualmente las razones de todas las virtudes por relación a otro en aras de la felicidad de la comunidad política. Decimos por ello que este tipo de justicia, la justicia legal, se determina también formalmente a través de la igualdad –no propia y específicamente como es el caso de la justicia parcial, en su forma geométrica o aritmética–, pero sí de algún modo, como comprendiendo universal o virtualmente la forma propia de aquélla, pues es ésta la única manera que tiene de producir y conservar, a nivel de la comunidad política, lo que hace la justicia parcial a nivel particular: que no se tenga más de lo bueno ni menos de malo, pues esto repercutiría en la producción y conservación del bien de la comunidad

⁹⁸ *EN.*, 1130 a 18.

⁹⁹ Este argumento resume, de alguna manera, las tres pruebas distinguidas por la mayor parte de comentaristas sobre la existencia de la justicia parcial. Véase, por ejemplo: TOMÁS DE AQUINO, 2001, pp. 294-5; TRICOT: *Étique a Nicomaque, Introduction, notes et index par J. TRICOT*, Vrin, París, 1967, p. 221, no. 2; H. H. JOACHIM: *The Nicomachean Ethics, a commentary by the late H. H. J.*, D. A. Rees, Oxford, 1951, pp. 131-134; GAUTHIER y JOLIF, 1970, p 345.

política¹⁰⁰. De ahí que el sujeto de esta virtud, el legislador, deba comprender de algún modo las cualidades de todos los hombres buenos y virtuosos, pero por relación a otro; por eso es tan difícil y tan admirable dicha cualidad, pues lo que hacen los demás hombres por relación a su bien particular, él lo hace por relación al bien de la comunidad política¹⁰¹. Veremos, en este sentido, al analizar las relaciones entre la justicia legal y la prudencia, si la disciplina en virtud de la cual se instruye al hombre para la vida en comunidad es la misma que aquélla que le instruye para la vida privada y que le hace bueno no según el aspecto anterior, como ciudadano o legislador, sino absolutamente hablando¹⁰².

La justicia distributiva y correctiva

Pues bien, junto a la justicia legal, existe la justicia particular, la cual reviste, como se sabe, dos modos: justicia distributiva y correctiva, con sus dos objetos respectivos: lo

¹⁰⁰ Es, a mi juicio, de esta manera como hay que entender las relaciones entre *parte* y *todo* que ordenan ambas justicias. Transcribo el párrafo casi completo: “Pues bien, la injusticia de que antes hemos hablado es la de lo contrario a la ley, y como lo desigual y lo contrario a la ley no son lo mismo, sino distintos como lo es la parte al todo (ya que todo lo desigual es contrario a la ley, pero no todo lo contrario a la ley es desigualdad), tampoco lo injusto y la injusticia son lo mismo en ambos sentidos, sino distintos en uno y otro caso, los últimos como partes y los primeros como todos; esta injusticia es, en efecto, parte de la injusticia total, e igualmente esta justicia de la justicia total” (EN., 1130 b 5-11).

¹⁰¹ “En efecto, muchos pueden hacer uso de la virtud en lo propio y no pueden en lo que respecta a los demás; por esta razón parece verdadero el dicho de Bías según el cual “el poder descubrirá al hombre”: en efecto, el gobernante se encuentra, desde luego, en relación con otros y en comunidad” (EN., 1129 b 34-1130 a 5). Y un poco más adelante: “El peor de los hombres es el que usa de maldad incluso consigo mismo y con sus amigos; el mejor, no el que usa de virtud para consigo mismo, sino para con otro, porque esto es difícil de hacer” (EN., 1130 a 7-9).

¹⁰² Véase el interesante comentario de GAUTHIER y JOLIF, 1970, pp. 348-9.

justo distributivo y lo justo correctivo. Mientras que la justicia distributiva se aplica a las transacciones públicas (distribución de honores, dinero, cargos públicos o cualquier cosa compartida entre los miembros de una comunidad política), pues, en estas distribuciones, uno puede tener una parte igual o no igual a la de otro, la justicia correctiva –la escolástica la llamará conmutativa-¹⁰³ regula o corrige las transacciones privadas: éstas pueden ser voluntarias (es el caso de las compraventas, el préstamo de dinero, la fianza, el usufructo, etc., y se llaman así porque el principio de ellas es voluntario), o involuntarias, al menos para quien recibe el perjuicio (es el caso del hurto, robo, homicidio, insulto, etc.)¹⁰⁴.

La justicia distributiva

Aristóteles comienza analizando la justicia distributiva. Y lo hace, a mi juicio, a través de una reflexión común a los dos modos de justicia parcial, que toman como razón formal propia la *igualdad* –en el sentido siempre de proporción. Todo gira en torno a esta noción, pues es la significación de lo justo como igual la que sirve de medida a las otras significaciones de lo justo, y de piedra de toque de todo el análisis de lo justo. El razonamiento es el siguiente¹⁰⁵: si el hombre injusto es desigual y lo injusto es desigual, el hombre justo y lo justo serán iguales; ahora bien, es evidente que existe un término medio de lo desigual por más o por menos –lo igual–, y puesto que lo igual

¹⁰³ Sobre la conveniencia del nombre “correctiva” para este tipo de justicia, véase las observaciones de GAUTHIER y JOLIF, 1970, pp. 358-9. La conclusión que adoptan finalmente estos autores es la recogida expresamente por Aristóteles, a saber: que, aunque el nombre de correctivo hace referencia a una *rectificación*, lo que pudiera hacer pensar que esta justicia únicamente se da en las relaciones no voluntarias, lo cierto es que Aristóteles mismo la aplica tanto a las relaciones voluntarias como a las no voluntarias, adoptando así un sentido doble: conmutativo y correctivo.

¹⁰⁴ *EN.*, 1130 b 30-1131 a 8.

¹⁰⁵ *EN.*, 1131 a 10-20.

es un término medio, lo justo será también un término medio. Pues bien, como lo igual requiere por lo menos dos cosas, el término medio, un más y un menos, y lo justo dos personas, entonces, lo justo no puede sino ser un término medio e igual en relación con *algo* y con *algunos*. Se observa nuevamente la polisemia de lo justo: como término medio, lo es de unos extremos –es decir, de lo más y de lo menos–, como igual lo es de las cosas o términos de la relación, y en tanto que virtud lo es de ciertas personas. Por tanto, en la medida en que aquéllos para quienes lo justo son dos y las cosas en las que reside lo justo también son dos, lo justo deberá requerir, por lo menos, cuatro términos. Los términos de la relación de justicia se desdoblán cada uno en una nueva relación. Como este desdoblamiento preside también la justicia legal, la justicia en general, y no sólo la justicia distributiva, se asienta así en el marco de una relación de relaciones.

De hecho, la misma igualdad que hay para las cosas la habrá para las personas, pues como se relacionan las cosas lo hacen las personas¹⁰⁶. Ahora bien, como en este caso, las cosas no son sino la suma de bienes públicos de una comunidad política determinada, el tipo de igualdad vendrá dado por una participación proporcional en unos bienes que hay que compartir y repartir. El cálculo se hará a partir de las aportaciones respectivas al bien común, en forma de *méritos*¹⁰⁷, de los partícipes de dicha comunidad, y según la valoración que ésta misma haga de aquellos. Así, por ejemplo, para los demócratas, el mérito fundamental es la libertad; para los oligarcas, la riqueza o nobleza; para los aristócratas, es la virtud.¹⁰⁸ En

¹⁰⁶ “De otro modo –comenta inteligentemente TOMÁS DE AQUINO, 2001, p. 300– no tendrían lo igual para sí”.

¹⁰⁷ Es preciso incluir junto a la noción de mérito la de “necesidades”; si Aristóteles únicamente se refiere explícitamente a “méritos” es porque está desarrollando una teoría ética y, por tanto, un discurso que presupone ciertas las necesidades naturales.

¹⁰⁸ De hecho, cabe establecer un orden entre ellos similar al existente respecto de la amistad (*EE.*, 1138 a 31-33; 1241 b 33-41). En este sentido, señalan GAUTHIER y JOLIF, p. 353: “Para Aristóteles, como para todo aris-

función de la aportación respectiva que cada miembro haga de lo considerado meritorio por dicha comunidad –esto es, de la razón de bien común que rija en esa comunidad– se establecerá *cuánto* de bien común corresponde a cada uno, y, por tanto, *lo justo* en cada caso: “de lo contrario –dice Aristóteles– vienen las disputas y reclamaciones, cuando o los que son iguales no tienen o reciben partes iguales, o los que no son iguales tienen y reciben partes iguales”¹⁰⁹.

La fórmula adoptada y que expresa la regla conforme a la que se practica lo justo es ésta: *tal parte es a tal otra como el mérito del primer partidario es al mérito del otro*. “Lo justo –concluye Aristóteles– es, pues, una cierta proporción (*analogon ti*), y ésta –explica a continuación– “es una igualdad de razones y requiere, por lo menos, cuatro términos”¹¹⁰. La proporción (*analogon*) se define pues aquí, específicamente, como una igualdad no considerada absoluta o unívocamente –como sería la del número consistente en unidades abstraídas de las cosas-¹¹¹, sino como una igualdad en proporción siempre

tócrata, el fundamento del mérito es la virtud (*Política.*, 1278 a 20; 1326 b 15; 9, 1329 a 17; 1310 a 14)”; puede ocurrir, sin embargo, que alguien reclame “un cierto mérito (*Política.*, 1283 a 14) que, siendo secundario por relación al de la virtud (*Política.*, 1281 a 4-8), pueda llegar a ser determinante si la constitución lo ha elegido como el bien que entiende promover”.

¹⁰⁹ EN., 1131 a 22-24.

¹¹⁰ EN., 1131 a 29-32. La proporción discreta –la propia de lo justo– requiere, en efecto, cuatro términos; pero también la proporción continua, en la medida en que se sirve de uno de los términos como si fueran dos, mencionándolo dos veces: por ejemplo, A es a B como B es a C. El término B, al ponerse dos veces, hace cuatro los términos proporcionales (EN., 1131 b 1-2).

¹¹¹ El comentario de TOMÁS DE AQUINO, 2001, p. 301 es sumamente ilustrativo: “lo justo es según una proporcionalidad, porque ésta no se encuentra sólo en el número de las unidades, que es el número tomado en absoluto y que se llama número gonádico, sino que se encuentra universalmente en todo aquello en donde se encuentre el número. Esto es así porque la proporcionalidad no es sino una igualdad de relación: entre esto y esto otro, y entre aquello y aquello otro se halla la misma igualdad de relación o proporción. Y la proporción no es sino la aptitud de una cantidad respecto de otra. La cantidad tiene razón de medida, la cual se encuentra primero en

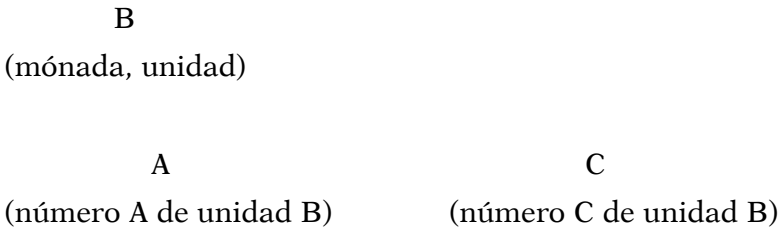
a los méritos aportados por cada cual y medidos por la razón meritoria de bien común que rige para toda la comunidad política. Aunque esta razón de bien común es relativa a cada comunidad política particular, lo cierto es que esta relación particular entre el bien común y la comunidad política no puede ser considerada absoluta –pues conduciría a un relativismo equivocista por el que el bien no tendría más sentido que el que la comunidad política particular instituyese en cada caso– sino que, por el contrario, la razón de bien común para cada comunidad política lo es siempre por relación a aquella comunidad que naturalmente es la mejor en todas partes¹¹². Lo justo, entonces, en tanto que razón cuantitativa de bien común, establece, por relación a la razón de bien común que rige en cada comunidad y que se resume en la noción de *mérito*, la igualdad o desigualdad entre las diversas razones de bien común ejercidas proporcionalmente por cada miembro o elemento de la comunidad, por lo que el tipo de igualdad de lo justo no es absoluto, sino siempre en proporción a dicha razón de bien común ejercida en cada caso y, de modo eminente, a la razón de bien común ejercida en la comunidad perfecta –que es tal, como veremos, en tanto que razón más comprensiva.

Pues bien, esta argumentación es fundamental para entender la unidad de la filosofía del derecho en Aristóteles, y el sentido que tiene la igualdad proporcional en tanto que piedra angular de ésta. En efecto, lo justo distributivo no podría ser

la unidad numeral, y de ella se deriva a todo género de cantidad, como se ve en la *Metafísica*. Por eso, el número se encuentra en primer lugar en el número de las unidades y de allí se deriva a todo género de cantidad que se mide según la razón de número”. GAUTHIER y JOLIF, 1970, p. 354, dicen por su parte: “El número *gonádico* es el número aritmético, formado por adición de unidades abstractas; se opone al número que nombra objetos concretos (*Metafísica*, 1080 b 30; 1082 a 4-7; 1083 b 16), como, por ejemplo, el número *dos* se opone (...) a *dos burros*”.

¹¹² *EN.*, 1135 a 5; *Política*, 1284 a 1-3; 1289 a 30; 1323 a 14. La interpretación de P. AUBENQUE (“La loi chez Aristote”, *Archives de Philosophie du Droit*, t. 25 (1980), p. 154), en consonancia con su interpretación unívoca de la filosofía primera y práctica aristotélica, es distinta.

una proporción continua –salvo que el término que diese continuidad a la relación se desdoblase, a su vez, en dos–, pues, si fuera continua la proporción, habría un término numéricamente uno que, en tanto que tal, daría una razón absoluta o unívoca a los dos términos restantes de la relación, con independencia del ser mismo relacional de éstos, lo que resultaría absurdo. El esquema, no obstante, sería el siguiente:



Si fuera la proporción continua, tanto los términos A como C –que, de suyo, son relaciones de bien en la medida en que comparan a una persona con un mérito– no serían más que participaciones *extrínsecas* no sólo materialmente –en tanto que bienes comunes–, sino también formalmente –en tanto que razones determinadas de bien común– de una relación material y formal, común a ambas, e identificable con la unidad numéricamente una o sustancia B. La lógica que articularía esta relación entre los términos sería, más que la univocidad –cuyas especies, A y C, serían iguales por relación a un género B, abstraíble formalmente de sus especies–, la analogía de atribución extrínseca –ya señalada, y que tuvo en Maestro Eckhardt a su máximo exponente–, por la que el bien de la comunidad en su conjunto –esto es, tanto del bien de la comunidad política considerada como un todo, como en sus partes o elementos– se identificaría absolutamente con la sustancia B, mientras que los términos A y C sólo participarían de aquél denominativa y extrínsecamente. Esto supondría eliminar el carácter trascendental de la relación de bien común que rige para toda la comunidad política, y, en consecuencia, el ejercicio propio y autónomo de bien común

que cada uno de los miembros o elementos de la comunidad ejerce en sus relaciones propias –términos A y C. En este caso, la relación de los miembros de la comunidad con el bien sería meramente extrínseca y por atribución, en la medida en que, al identificarse el bien común con una entidad numéricamente una abstraíble de los diversos elementos de la comunidad y de sus bienes comunes respectivos, estos no serían más que el producto de una imputación extrínseca –arbitraria y voluntaria– de un bien que, de derecho, sólo corresponde a dicha entidad –príncipe, parlamento, asamblea– y, de hecho, puede ser participada por el resto de los miembros o partes de la comunidad. De ser así, lo justo, en tanto que razón cuantitativa del bien, sería igualmente una imputación extrínseca emanada de aquel que tiene la potestad de hacerlo, en tanto que encarna absolutamente el bien común, distribuyéndolo cuantitativamente de un modo más o menos discrecional.

Ahora bien, como nos advierte insistentemente Aristóteles, lo común no puede identificarse con una sustancia, luego lo común a las diversas relaciones de bien no puede adoptar la forma de una unidad de bien absoluta, sino relativa, en función siempre de la razón concreta y particular de bien requerida en cada caso. Lo justo distributivo, a través de la virtud correspondiente, garantiza precisamente la heterogeneidad del bien, al tomar como criterio de justicia no la igualdad absoluta –abstraída de cada una de estas relaciones particulares de bien–, sino la igualdad en proporción a cada uno de estas relaciones, irreductibles a una relación o razón de bien comprensiva de todas ellas y particularizable en una entidad determinada. De hecho, Aristóteles niega este tipo de identificación cuando señala que “el todo está respecto del todo en la misma relación que cada parte respecto de cada parte”, y que por tanto “la proporción de la justicia distributiva no es continua, pues no puede haber un término numéricamente uno¹¹³ para una perso-

¹¹³ GAUTHIER y JOLIF, 1970, p. 357 aclaran perfectamente el sentido de la expresión *numéricamente uno*. Ésta “aparece claramente en el texto de

na y para una cosa”¹¹⁴, sino que toda relación se enmarca, a su vez, en el seno de una relación, aunque sea principal. Establece por el contrario –tal y como vimos más arriba– una igualdad de razones dentro de un término común discontinuo, esto es, dentro de un término común que constituye –él mismo– una relación y, por tanto, una unidad no ciertamente numérica, pero sí una unidad de alguna manera o universalmente hablando, y que es dicha o –mejor– ejercida discontinuamente –esto es, proporcional aunque propiamente– en cada una de las razones que rigen las relaciones particulares de justicia.

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

Metafísica, 999 b 33: “No hay diferencia en que se hable de numéricamente uno o de individuo; lo que, en efecto, llamamos individuo, es lo numéricamente uno, mientras que llamamos universal lo que es dicho de todos los individuos”. La identidad numérica es, así, la identidad real de las cosas por oposición a la identidad analógica tal que se realiza, por ejemplo, en el término universal. Por lo mismo, en *Tópicos* I, 7, la unidad numérica es opuesta a la unidad de la especie y del género”.

¹¹⁴ *EN.*, 1131 b 14-16.

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

La diferencia, por tanto, entre la justicia legal y la justicia distributiva está en que, mientras en la justicia legal el bien común es por relación al todo o bien de la comunidad política considerada como un todo, en la justicia distributiva el bien común es por relación a la parte o bien de los elementos de la comunidad política. La lógica que rige en este caso es la analogía de proporcionalidad propia por relación al mérito –y, dentro de éste, al más excelente–, sustentada, a su vez, en la convertibilidad analógica de las nociones de *ser* y *bien*, y en la doctrina de la relación trascendental de la materia a la forma. Lo justo en general –y no sólo lo justo distributivo– se resume, pues, en lo proporcional, y lo injusto, lo que va contra la proporción¹¹⁵. Esto hay que tenerlo muy presente, pues al caracterizar a la justicia distributiva como *proporcional*, no la distingue en nada de la justicia correctiva: si lo justo distributivo, en la medida en

¹¹⁵ EN., 1131 b 17-18.

que es justo es proporcional, en tanto que es justo distributivo ejerce geoméricamente dicha proporción; por lo mismo, si lo justo correctivo, en la medida en que es justo es proporcional, en tanto que es justo correctivo ejerce aritméticamente la proporción¹¹⁶. La diferencia, pues, entre ambas justicias no está sólo en que, siendo en ambas la igualdad proporcional la razón que las rige, sea *diversa* en cada una, sino que además lo es en diverso *grado*: pues la justicia distributiva es *principal* por relación a la justicia correctiva. Veamos por qué.

La justicia correctiva

En efecto, el segundo modo de justicia parcial es la justicia correctiva. Ésta, en tanto que justicia parcial, tiene en común los rasgos ya definidos de la justicia distributiva, a saber: la igualdad como razón formal propia y la significación de lo justo correctivo como igual y como término medio. Por tanto, en tanto que igual requiere, por lo menos, dos cosas; como término medio, un más y un menos; y como justo, dos personas. Lo justo correctivo, como lo justo distributivo, es, pues, un término medio e igual en relación con *algo* y con *algunos*¹¹⁷.

Dicho esto, veamos en lo que difieren. En primer lugar, la justicia correctiva trae, de alguna manera, causa de la justicia distributiva: no es más que un complemento de ésta, siendo la justicia distributiva la principal de las justicias parciales y la razón de ser de aquélla¹¹⁸. ¿Por qué ocurre esto? Porque el fin de la justicia distributiva no es otro que el reparto justo –esto

¹¹⁶ *EN.*, 1132 a 1.

¹¹⁷ Leemos en Aristóteles: “El término medio de éstos era lo igual, lo cual decimos que es lo justo, de modo que la justicia correctiva será el término medio entre la pérdida y la ganancia” (*EN.*, 1132 a 17-19).

¹¹⁸ De ahí que su lógica no difiere en realidad de la primera, pues, aunque aplicada a supuestos distintos, el sentido último no es otro que el de garantizar, corrigiendo, los desequilibrios habidos en el objeto de la justicia distributiva o justo distributivo.

es, igual– de los bienes y cargas públicas, atendiendo a los méritos de los ciudadanos que participan de dicha comunidad, lo que conlleva, dada la naturaleza del bien común a repartir, un tipo de igualdad proporcional a la *cualidad* de los sujetos. Una vez establecido esto en cada momento, adquiere sentido ejercer la segunda, la justicia correctiva, pues ésta toma como punto de partida el objeto de la anterior justicia: su fin no es otro que salvaguardar lo justo de ese reparto –que se presupone siempre– y sólo entra en acción cuando ese reparto se ve injustamente desequilibrado en las relaciones particulares –voluntarias o involuntarias– de los sujetos, considerados ahora no ya en tanto que partes de la comunidad política, sino absoluta e independientemente. Esto último explica, en segundo lugar, que el criterio de igualdad o justicia que permite adecuar esta transacción estrictamente privada no sea ya de tipo geométrico, como en el caso de la justicia distributiva, sino de tipo aritmético¹¹⁹. Presuponiendo como punto de partida lo justo en la distribución proporcional de los bienes comunes, se trata, únicamente, de equiparar en las relaciones particulares de los sujetos, la prestación y contraprestación de sus bienes –ya, privados– corrigiendo o rectificando, para ello, con arreglo a un criterio exclusivamente numérico –pues nada hay que repartir, esto ya se ha hecho–, el exceso de uno, sustrayéndoselo, y compensando así la deficiencia del otro.

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

¹¹⁹ “En cambio, la justicia de los modos de trato es, sí, una igualdad, y lo injusto una desigualdad, pero no según aquella proporción, sino según la proporción aritmética” (EN., 1131 b 34-1132 a 1).

criterio de la justicia distributiva¹²⁰. Y esto no sólo en los tratos voluntarios, sino también cuando uno recibe involuntariamente un daño, pues también aquí hay, según Aristóteles, un hacer y padecer que igualar o corregir, semejante a toda ganancia y pérdida¹²¹. Corregir es, pues, *rectificar*, y el garante de esto, dice Aristóteles, es el juez, pues acudir a éste “es acudir a la justicia, porque el juez quiere ser como una encarnación de la justicia; se busca al juez como término medio, y en algunas partes se llama a los jueces mediadores en la idea de que si se alcanza de ellos lo intermedio se alcanzará justicia. Por tanto, la justicia es un término medio, puesto que lo es el juez. El juez restablece la igualdad y es como si, de una línea cortada en partes desiguales, quitara a la mayor el trozo en que excede a la mitad y lo añadiera al segmento menor”¹²². Con esto da por terminado el tratado de la justicia parcial o particular.

Conclusiones

Dicho esto, Aristóteles resume las conclusiones a propósito de la naturaleza de lo justo e injusto, y de la justicia e injusticia

¹²⁰ “Los términos “ganancia” y “pérdida” proceden de los cambios voluntarios, pues a tener más de lo que uno poseía se le llama ganar y a tener menos de lo que tenía en un principio, perder, y en todo aquello en que la ley da libertad de acción; y cuando no se tiene ni más ni menos, sino lo mismo que tenían, se dice que tiene lo suyo y que ni pierde ni gana” (*EN.*, 1132 b 10-15).

¹²¹ “(...) y así, cuando uno recibe un golpe y otro lo da, o uno mata y otro muere, el sufrimiento y la acción se reparten desigualmente, pero el juez procura igualarnos con el castigo quitando del lado de la ganancia, pues en tales casos se usa en general el término “ganancia” aunque no es adecuado a algunos, por ejemplo, refiriéndose al que ha dado un golpe, y el de “pérdida” refiriéndose a la víctima; en todo caso, cuando esta clase de daño se mide, decimos que uno sale ganando y otro sale perdiendo” (1132 a 7-14). Como añade GAUTHIER y JOLIF, 1970, pp. 362-3: “sólo si se admite la extensión que propone para los sentidos de las palabras *pérdida* y *ganancia*, cabe formular la definición de la justicia correctiva (*EN.*, 1132 a 18)”.

¹²² *EN.*, 1132 a 20-27.

como virtud y vicio de éstos¹²³. Recordemos que el propósito último de este análisis era explicitar no sólo la declaración de intenciones con la que comenzaba Aristóteles el tratado sobre la justicia, sino también la definición extraída del lenguaje corriente de las nociones de justicia y justo como los dos modos principales del derecho. En este sentido, el desarrollo de la tópica del lenguaje corriente realizada por Aristóteles nos ha hecho ver, de un lado, la importancia de la *igualdad proporcional* como concepto nuclear de lo jurídico –es lo que define la relación de justicia, es decir, aquello que expresa la esencia de lo jurídico y, por extensión, lo que define toda relación trascendental, que alcanza su carácter eminente en la relación de la materia con la forma en el seno de la sustancia física individual–, y de otro, una serie de conclusiones que, tomando como medida esta igualdad, resumen estructuralmente el contenido de la justicia y de lo justo en general. Así, se ha precisado cómo el derecho es una noción homónima o plurívoca, en la que se pueden distinguir dos significaciones principales: una, como justicia, en tanto que hábito; otra, como justo, en tanto que objeto. El derecho, en tanto que justo, es así *objeto* de la virtud moral de la justicia. Ésta, por su parte, al ser una virtud moral entre otras, tiene por objeto un bien; luego lo justo no puede ser sino el bien particular de la justicia en tanto que virtud moral. La razón particular de bien de lo justo –legal o particular– no es otra que la igualdad, en el sentido de la proporción. La igualdad proporcional considerada universalmente informa al bien como justo en tanto que objeto de la justicia general o legal –es lo justo legal–, mientras que lo informa específicamente en tanto que objeto de la justicia particular, sea distributiva o correctiva, como justo particular. A su vez, como lo justo y la justicia particulares son partes de lo justo y de la justicia general o legal, serán, por relación a éstos últimos, justo y justicia legal particular, en la medida en que son *legales* por relación a lo justo y justicia general o legal,

¹²³ EN., 1133 b 30-1134 a 16.

mientras que éstos serán, por relación a aquéllos, justo y justicia legal *por sí* o, simplemente, justo y justicia legal sin más. En ambos casos, sin embargo, lo justo, siendo objeto de la justicia, es *acto* de justicia, en la medida en que el objeto particulariza el hábito¹²⁴. Pues bien, en tanto que acto, se distingue de la

¹²⁴ En efecto, lo justo, en tanto que acto, es *medio entre cometer injusticia y padecerla* (EN., 1133 b 31-32), la justicia es un hábito medio, una *mediedad*: “La justicia es, a su vez, una suerte de mediedad, no de la misma manera que las otras virtudes, sino porque es propia del medio, mientras que la injusticia lo es de los extremos” (EN., 1133 b 32). La justicia, sin embargo, no es medio como el resto de las virtudes morales, que son medios entre dos vicios: por ejemplo, la liberalidad es lo medio entre la avaricia y la prodigalidad. La justicia, por el contrario, se define por el medio mismo; pues, lo que no es medio es injusticia, sea por más o por menos. Pero, como cometer injusticia es tener más de lo debido y padecerla es tener menos, lo justo no puede dejar de asentarse en el seno de una relación entre personas y/o cosas y de guardar relación con los bienes y males debidos, definiéndose por la *igualdad proporcional* –sea de algún modo universal, geométrico o aritmético–, luego la igualdad permite dar razón de lo justo en tanto que *causa material*, en la medida en que la materia de lo justo es lo más y lo menos a igualar en el seno de una relación entre personas y/o cosas. Por otra parte, lo justo, siendo acto de justicia, es aquello que practica el hombre justo, el cual, como *causa eficiente* de lo justo, no es otro que aquél capaz de realizar, mediante una elección deliberada –pues la virtud moral es hábito selectivo (EN., 1107 a 1-2)–, lo justo, distribuyendo entre él mismo y otro –o entre dos– no de manera que de lo bueno –lo deseable– él reciba más y el prójimo menos, y de lo malo a la inversa, sino proporcionalmente lo mismo, e igualmente si distribuye entre otros dos. Como vemos, el criterio formal que permite hacer recta la intención es la igualdad –que es lo que define formalmente lo justo en cada caso–, y ello mediante una elección deliberada, para cuyo sentido preciso se requiere de un análisis psicológico de la acción –tal y como lleva a cabo Aristóteles en el libro III de la *Ética a Nicómaco*– guiado, como veremos, por la virtud de la prudencia. Además, como el bien es el objeto de la voluntad, y ésta el asiento de toda virtud moral –luego también de la justicia en tanto que virtud moral–, lo justo, siendo acto de justicia, es querido por la voluntad en tanto que bueno, y en tanto que tal tiene razón de fin, no absolutamente, sino de algún modo, pues es preciso encontrar, dentro de las cosas absolutamente buenas, el bien justo o debido en cada caso: *bien*, en todo caso, informado por la igualdad, en la medida en que ésta da razón de lo bueno como justo. Lo justo, pues, en tanto que bien, es el bien de la justicia, el cual, a diferencia de las otras virtudes morales, recae sobre cosas que guardan relación con otro: no sobre el mismo sujeto, sino sobre la relación entre personas y/o cosas, por lo que el bien de lo justo es un *bien*

justicia, pues ésta es, por relación al acto, potencia, aunque en sí sea la forma que resume la sustancia de lo justo y que se expresa, como veremos, legalmente. Esto permite observar como una reflexión completa de lo jurídico tomado no sólo como disposición o hábito, sino también como objeto, distingue las dos causas principales del ser-justo o derecho: como *forma* y como *fin*. Esta distinción permanecerá –como dijimos– a lo largo de todo el estudio como el marco filosófico fundamental en donde se asienta.

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

común. Por otra parte, como la igualdad es aquello en virtud de lo cual se relacionan justamente las personas y/o cosas, lo igual da razón también de lo justo en tanto que *causa final*.

En efecto, si nos fijamos detenidamente en estas conclusiones, observamos esta gran distinción: de un lado, encontramos los diversos aspectos materiales de una relación que podemos llamar *justa*; de otro, el criterio formal en virtud del cual se relacionan de manera justa estos diversos aspectos materiales de la misma. La justicia, así, es una virtud que, en tanto que virtud, es común al resto de virtudes: una disposición ordenada que tiene por objeto un bien particular. El bien de esta relación particular de justicia es lo justo, que se define genéricamente por la igualdad; en este sentido, la relación igual es justa, la desigual es injusta y la igualdad es el criterio que permite relacionar justamente la relación material de personas y/o cosas. Por otra parte, siendo la ley la razón expresa de lo justo, y siendo éste lo igual de una relación, la ley será la expresión de una igualdad, y por tanto ésta su fundamento. Todo gira, pues, en torno a una noción, la igualdad, que define una relación material como justa: en el caso de lo justo porque lo define, en el caso de la relación material que subyace porque la informa, a la virtud de la justicia porque la ordena rectamente a lo justo, y a la ley porque la fundamenta. La igualdad presupone así una relación material dotándola de un criterio de justicia. Ese criterio hace de la relación material una relación justa.

Ahora bien, a pesar de que esta relación material subyacente a la relación de justicia es análoga o muy próxima a la relación de amistad, lo que hace que “la justicia y la amistad sean lo mismo o casi lo mismo”¹²⁵ –pues, en ambos casos, se trata de una relación exterior o de comunidad¹²⁶ cuyo bien, por tanto, no puede ser sino común, distinguiéndose de otras relaciones cuyo bien es privativo de una sola de las partes-¹²⁷, lo cierto es que

¹²⁵ *EE.*, 1234 b 31-32.

¹²⁶ *EE.*, 1241 b 19.

¹²⁷ “Pero las relaciones de semejanza entre el alma y el cuerpo, el artesano y el instrumento, el señor y el esclavo, no dan lugar a una comunidad, pues no son dos seres distintos, sino que el primero es uno, pero el otro forma parte de éste y no es uno. Tampoco el bien es divisible entre ellos, sino que el bien de ambos pertenece a uno solo por cuya causa existe. El cuerpo, en

la comunidad, en un caso y en otro, es diversa: así, en el caso de la amistad se trata de una comunidad *interpersonal* cuyo bien es el de los amigos, mientras que en la justicia se trata de una comunidad *institucional* cuyo bien es el de los ciudadanos. El criterio, sin embargo, que garantiza la finalidad de ambas comunidades –el bien de los amigos o el de los ciudadanos– es el mismo: *la igualdad* considerada recíprocamente. Ésta, en efecto, mantiene unida la comunidad y permite el ejercicio del bien en cada caso. Pero, como el bien, en un caso como en otro, es diverso y graduable; pues, si es cierto que el bien de la amistad unas veces es la virtud, otras el placer y otras la utilidad, luego la igualdad será en proporción a la virtud si rige una comunidad interpersonal basada en la virtud, en proporción al placer si rige una comunidad interpersonal sustentada en el placer, o en proporción a la utilidad si es en razón de esto, pero siempre por relación al primero de ellos; en el caso de la justicia, como veremos detenidamente más adelante, siendo el bien también diverso en función de la comunidad política de hecho instituida, la igualdad será también diversa: sea, por ejemplo, en proporción al bien de una comunidad política aristocrática, monárquica o democrática, pero igualmente por relación al primero de ellos¹²⁸. La diferencia, no obstante, entre la amistad y la justicia no es sólo por razón de la materia –en la medida en que una se da en una comunidad interpersonal y la otra institucional–, sino también por razón de la forma: pues

efecto, es un instrumento congénito, y el esclavo es como una parte y un instrumento separables del señor, siendo el instrumento una especie de esclavo inanimado” (*EE.*, 1241 b 17-23).

¹²⁸ “Puesto que la igualdad es o numérica o proporcional, habrá también varias especies de justicia, de amistad y de comunidad. La comunidad democrática se basa en la igualdad numérica, y también la amistad entre compañeros (pues se mide por la misma norma); en cambio, la comunidad aristocrática (que es la mejor comunidad) y la monárquica se basan en la igualdad proporcional (pues lo justo no es lo mismo para el superior y para el inferior, sino que es algo proporcional a cada uno); tal es, igualmente, la amistad del padre y del hijo, y lo mismo ocurre en las comunidades” (*EE.*, 1241 b 34-41).

mientras que en la amistad la igualdad se presupone¹²⁹ –pues los amigos viven voluntariamente juntos, requieren tiempo y trato y son como uno mismo¹³⁰–, en el caso de la justicia, la igualdad, al estar mediada por una cierta distancia, más que presuponerse, es un objetivo a alcanzar¹³¹. De ahí que, aunque Aristóteles señala que “cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia”¹³² pues los amigos son inmediatamente iguales sin necesidad de ninguna mediación institucional¹³³, lo cierto es que la justicia, al llevar la amistad al ámbito de las instituciones, garantiza un bien mayor o más comprensivo que el de la amistad¹³⁴. De ahí que, como veremos, la justicia legal sea la virtud ejemplar en el ámbito moral.

La igualdad proporcional es, pues, la esencia de lo justo: aquello que permite definir lo justo como una relación de justicia. De ahí que tanto la relación como los términos materiales que la componen son justos porque son iguales, es decir, porque

¹²⁹ Junto a la amistad basada en la igualdad (*EE.*, 1238 b 15-16) existe, como sabemos, una amistad basada en la desigualdad o en la superioridad (*EE.*, 1238 b 18-25): ésta, si bien es materialmente amistad en tanto que se ejerce en una comunidad que tiene por fin el bien del amigo, no lo es formalmente, pues, al no estar basada en la igualdad, sólo es amistad por semejanza o participación de la verdadera amistad (*EE.*, 1239 a 1-7).

¹³⁰ El amigo, dice Aristóteles, “es otro-yo” (*héteros autos*) (*EN.*, 1170 b 6).

¹³¹ Detrás de esta distinción se esconde la establecida por Aristóteles, que da razón no sólo de la amistad sustentada en la igualdad (*EE.*, 1238 b 15-16), sino también de la amistad sustentada en la desigualdad (*EE.*, 1238 b 18-25), la cual, siendo amistad, es por participación a aquélla. Ambas amistades son equivalentes a los dos modos principales de justicia, la justicia por sí o distributiva y la justicia correctiva; esta última, siendo justicia, es, como hemos visto, por participación a la justicia distributiva. En efecto, dice: “Es claro, sin embargo, que la igualdad no se comporta de la misma manera en la justicia y en la amistad; en la justicia, es igualdad primariamente la proporcionada al mérito, y secundariamente la cuantitativa; mientras que en la amistad lo es primariamente la cuantitativa, y secundariamente la proporcionada al mérito” (*EN.*, 1158 b 28-31; *EE.*, 1238 b 21-23).

¹³² *EN.*, 1155 a 26-28.

¹³³ *EE.*, 1235 a 2-4.

¹³⁴ “Todas las comunidades políticas son una especie de justicia, pues son comunidades, y todo lo común se funda en la justicia” (*EE.*, 1241 b 14-15).

participan de una relación de igualdad definida universal o específicamente por la proporción. De hecho, no cabría dotar de una entidad particular a lo justo distinta de la relación material que le sirve de asiento ni del criterio formal de igualdad que organiza dicha relación material precisamente como justa. Ambos aspectos están entrelazados –embebidos uno en el otro–, tanto la relación material y sus términos como el criterio formal de igualdad que los organiza en una relación justa son así partes inescindibles del ser-justo, irreductibles a su sola consideración material o formal. La identificación de lo justo con su sola consideración material haría de éste una mera relación de hechos sociales dispersos; la identificación con su sola consideración formal haría de éste una igualdad que, paradójicamente, no iguala nada, siempre idéntica a sí misma; la identificación de lo justo con la ley, esto es, con la sola expresión de un criterio formal, haría de lo justo la sola expresión de nada.

A este entrelazamiento esencial, irreductible, mutuo y recíproco de lo justo es a lo que damos en llamar *relación trascendental*: relación opuesta a otra, llamada predicamental, que no toma como referencia la relación esencial de la materia con la forma en el seno de la sustancia física, sino la relación de la sustancia con sus accidentes. Esta relación no esencial sino predicamental, sustantiva un modo de ser-justo como *lo jurídico*, y hace de los otros meros atributos, accidentes o predicados de aquél. Esto es lo que perspicazmente observó André de Muralt respecto de la sustancia física, donde “la relación esencial o trascendental encuentra su fundamento”, en la medida en que “se dice que la materia (*hyle*) es un cierto relativo (*pros ti*)”; y esto en el sentido de que “la materia no es accidentalmente relativa a la forma, sino esencialmente relativa a la forma, pues esta relación no adviene a su ser, sino que está enteramente “embebida” en él, hasta el punto de que todo el ser de la materia es relación”¹³⁵. Decir que todo el ser

¹³⁵ MURALT, 1985 a, p. 28; 1995, pp. 110 ss. Véase igualmente: *Física* 194 b 8. La doctrina de la relación trascendental encuentra su fundamento en este

de la materia es relación significa que no hay un ser relativo intermedio entre la materia y la forma, del cual se predicasen, de modo extrínseco –como meros atributos de éste–, la materia y la forma; tampoco que la materia sea un relativo de la forma en el sentido de que pertenezca a una categoría de ser distinta de la categoría de sustancia, que se asimilaría con la forma, siendo la materia un mero accidente de ésta; por el contrario, la materia es relación porque no puede ser sin la forma en el seno de la sustancia física; tampoco la forma sin la materia, aunque no de la misma manera, pues mientras que la forma cumple un papel determinante en la generación de la sustancia, la materia lo hace como determinable y, por tanto, como relativa a la forma, en la generación de la sustancia. Lo mismo ocurre en la unidad de la relación justa: la relación puramente material, en el sentido de no informada, es un mero determinable que se determina como justa, en la unidad de ser-justo, en virtud de la forma *igualdad* según sus modos propios. De hecho, no puede ser de algún modo igual y no ser justa, como en general la materia no es sino por la forma que la determina *como tal*. La relación de la materia con la forma es inmanente o esencial, inmediata o directa, y la relación justa engendrada viene determinada por la relación inescindible o trascendental de una a la otra.

La igualdad es, pues, la noción común de los diversos aspectos de lo justo, en la medida en que todos ellos son justos en tanto que iguales. Ahora bien, si este entrelazamiento inextricable, mutuo, recíproco, total o esencial de los diversos modos de lo jurídico por relación entre sí caracteriza, como acabamos de decir, lo *trascendental* de la relación justa, lo cierto es que si se quiere ver éste en sus fundamentos, en sus principios y causas últimos –lo que evita la formalización del fenómeno jurídico respecto del resto de los fenómenos prácticos–, habrá que ver cada uno de los modos de lo jurídico no en sí mismos, ni en la

pasaje aristotélico, y su puesta de manifiesto en la interpretación extensiva realizada por JUAN DE SANTO TOMÁS, *Ars Logica* II, q. 17, a. 2.

relación que tienen entre sí, sino por relación a aquellas nociones más universales de la filosofía práctica y primera de las que éstos participan en tanto que modos propios de lo jurídico.

En efecto, en la medida en que lo justo no es el bien sin más o absolutamente, sino según la igualdad, es necesario analizar la razón final de lo justo dentro de una reflexión del bien en general. La pregunta a hacerse es ésta: ¿qué es lo justo del bien?, o de otra manera: si el bien o razón final de lo justo es lo igual en el caso concreto, ¿qué es lo justo por relación al bien en general y al modo más perfecto de éste?

Lo mismo cabe hacer con respecto a la virtud de lo justo. Pues, si lo justo es virtud en tanto que objeto de un hábito, la justicia, y ésta lo es en tanto que poseedora de la razón formal de lo justo, la igualdad, ¿qué es lo justo y la justicia de la virtud?, o de otra manera: ¿qué es lo justo y la justicia por relación a la virtud en general y al modo más perfecto de ésta? Esta cuestión se analizará al observar las relaciones entre la virtud moral de la justicia y las virtudes intelectuales o de razón, en concreto, las virtudes del arte y de la prudencia.

Otro tanto cabe hacer con respecto a la regla, ley o precepto de lo justo. Pues si la ley es aquello que sirve para articular los diversos modos de lo jurídico, en especial, la justicia como hábito y lo justo como objeto de ese hábito, y expresarlos según una relación de igualdad ¿qué es la regla, precepto o ley de la justicia y de lo justo por relación a la ley o precepto en general y al modo más perfecto de éste?

La respuesta a estas cuestiones la encontramos a través de un conocimiento preciso del sentido de relación trascendental, por oposición a relación predicamental, pues sólo aquella nos permite ordenar cada una de estas nociones jurídicas en sus fundamentos, en sus principios y causas últimos. Teniendo, pues, en cuenta este carácter trascendental que reviste lo jurídico –que es como la matriz que permite fundarlo–, es necesario realizar una crítica metafísica constitutiva de las nociones aná-

logas que lo conforman, con el fin de fundarlo realmente. Para ello, resulta imprescindible dar cuenta, junto con la relación de la materia a la forma en el seno de la sustancia física individual, de la convertibilidad analógica de las nociones de *ser* y *bien*, tal y como ha realizado el mismo Aristóteles en *Ética a Nicómaco* I, 4¹³⁶, en la medida en que el bien, en tanto que causa final, es la razón última o más perfecta de todos los otros modos de lo jurídico, siendo éstos por relación a él. Por tanto, habrá que empezar por fundar el derecho a partir de una crítica metafísica constitutiva de la noción de bien: tanto el bien de lo justo en su relación de justicia –de igualdad proporcional geométrica o aritmética– como por relación al bien en general y al modo más perfecto de éste. Sólo así podemos dar razón de la forma justa de bien, tanto *poseída* –a través de una crítica metafísica constitutiva de la noción de virtud– como *expresada* –a través de una crítica metafísica constitutiva de la noción de ley.

¹³⁶ *EN.*, 1096 a 11-1097 a 14; *Tópicos*, 107 a 5 ss.; *EE.*, 1217 b 20-26.

CAPÍTULO II. CRÍTICA METAFÍSICA CONSTITUTIVA DE LA NOCIÓN DE BIEN. DISCUSIÓN DEL BIEN COMO FIN DE LO JUSTO

Se ha dicho que lo justo es un modo de bien en general: es *bien* según la razón de proporción. Pero, entonces, ¿qué es el *bien* en general? ¿Es una idea, un universal, se puede identificar con un bien particular determinado? Para responder a estas preguntas, Aristóteles elaborará especialmente en *Ética a Nicómaco* I, 4¹³⁷ una crítica metafísica que funde la noción de bien según una *unidad objetiva mínima*, análoga a la fundación crítico-metafísica de la noción de ser desarrollada en el libro *Gamma* de la *Metafísica*. La razón de ello es que la noción de bien, como la de ser, es universalmente predicable de todos los bienes, y si no cupiese dotarla de una unidad objetiva, aunque fuera mínima, sería una mera palabra equívoca sin más unidad que el nombre. La necesidad de esta fundación crítica de la noción de bien se justifica por la convertibilidad lógica con la noción de ser, lo que permite analizarla de la misma forma que aquella, esto es, de un modo no unívoco –de hecho, es la crítica a la forma esencialista del bien platónico y a la lógica unívoca que lo articula la causa de esta fundación–, sino análogo, confirmando, como veremos, a la noción de bien una unidad una, de alguna manera, a medio camino entre la unidad absoluta de las nociones unívocas y la mera unidad de nombre, no de significación, de los términos equívocos.

¹³⁷ EN., 1096 a 11-1097 a 14. Véase la cita anterior.

Esta es, al menos, la tesis que aquí se defiende; pues, el mismo Aristóteles, una vez resuelta la imposibilidad de considerar la noción de bien tanto según una unidad absolutamente una o unívoca como equívoca, zanja bruscamente la cuestión remitiéndola a esa otra filosofía –la filosofía primera, llamada “metafísica”–, que dé razón definitiva de la misma. Los argumentos en contra de la tesis platónica son claros y casan perfectamente con lo dicho hasta ahora¹³⁸; nos detendremos, pues, únicamente en la cuestión irresuelta por Aristóteles, a saber: una vez descartado que la noción de bien sea unívoca o equívoca, ¿se tratará de una noción homónima según un principio o un fin, o simplemente de una noción analógica sin más?

Las nociones de *ser* y *bien* son lógicamente convertibles

Como se acaba de decir, es preciso acudir a esa otra filosofía y recordar ahora lo dicho en la *Introducción* acerca de la fundación crítico-metafísica de la noción de ser, en la medida en que la noción de bien, según Aristóteles, se dice de tantas maneras como aquella, luego son nociones lógicamente convertibles, aplicándose analógicamente al *bien* lo dicho respecto del *ser*. Es preciso acudir también a lo dicho acerca de la doctrina de la relación trascendental, pues si el bien, a semejanza del ser, tiene una unidad no meramente nominal, sino de significación, es porque ambos expresan una *naturaleza común* que embebe o relaciona trascendentalmente a los diversos bienes y seres. Este análisis de la convertibilidad lógica de las nociones de ser y bien, y de la doctrina de la relación trascendental, le hace concluir que tanto el bien como el ser son nociones homónimas –lo que permite rechazar definitivamente la univocidad platónica–, sin por ello ser homónimas por azar o equívocas, en la medida en que ambas poseen una naturaleza común articulada

¹³⁸ Un resumen detallado de los mismos se encuentra en la traducción de TRICOT, 1967, pp. 45-51.

lógicamente conforme a una *unidad* no de nombre, aunque tampoco absolutamente una, al admitir de entrada diversos significados, sino una de alguna manera. Ahora bien, una vez aclarado lo que no es lógicamente el bien surgen las dificultades, pues al tratar de determinar positivamente su unidad lógica aparecen diversas posibilidades que la mayor parte de los comentaristas, al prescindir de la unidad estructural que rige la filosofía aristotélica, no han discernido en su justa medida¹³⁹. En efecto, una vez descartada la posibilidad de que se trate de una noción unívoca o equívoca –esto es, homónima por azar–, persiste la duda de si entender la noción de bien como una noción ciertamente homónima pero por relación a un principio o a un fin que dé unidad objetiva a dicha homonimia –la famosa unidad *pros hen*–, o como una noción simplemente analógica, en el sentido en que lo emplea Aristóteles, esto es, como una unidad de relación o proporción¹⁴⁰ –unidad que la escolástica aristotélica llamará de proporcionalidad propia.

Aunque en realidad tenemos ya elementos suficientes para resolver esta aparente aporía, con todo, quizá sea oportuno detenerse en explicar algo más lo dicho acerca del ser, aplicándolo ahora al bien, en la medida en que lo justo es un modo de bien. El análisis, en todo caso, debe comenzar por el párrafo que admite expresamente no sólo la convertibilidad lógica de las nociones de ser y bien, sino también el rechazo, en ambos casos, de la univocidad como forma lógica de articular dicha polisemia, pues tanto el ser como el bien no se dicen según una noción común universal y una, en el sentido de absolutamente una. Dice así: “como el bien es dicho según la misma pluralidad (*isachôs*) que el ser; en efecto, es dicho en la [categoría de la] quiddidad como dios o el intelecto, y en la [categoría de la] cualidad [como] las virtudes, y en la [categoría de la] cantidad [como] la justa medida, y en la [categoría de la] relación [como]

¹³⁹ J. TRICOT (1967, pp. 51-53) hace un análisis preciso de esta cuestión.

¹⁴⁰ “Como la vista en el cuerpo, la inteligencia en el alma, y así sucesivamente” (*EN.*, 1096 b 28-29).

lo útil, y en la [categoría del] tiempo [como] la ocasión, y en la [categoría del] lugar [como] la residencia, etc., es claro que no habrá ninguna noción común universal y una; porque no se predicaría en todas las categorías, sino en una sola”¹⁴¹.

En efecto, al ser el bien una noción común no puede ser identificada absolutamente con ninguna de sus significaciones, pues no cabe identificar simplemente el bien con dios, con la virtud, con la justa medida...; dicha identidad, de haberla, no es simple, sino proporcional: así, dios es bien según la quiddidad, la virtud es bien según la cualidad, la justa medida es bien según la cantidad. Por tanto, esa noción *una* no tiene un sentido absoluto, sino relativo: tanto el ser como el bien son, como vemos, nociones unas de alguna manera o relativamente, lo que es propio, como sabemos, de las nociones cuya unidad lógica es la analogía. Ahora bien, si son nociones unas no absolutamente, sino de alguna manera, lo son en tanto que *universales*. En efecto, al igual que el ser es dicho en la sustancia –por ejemplo, como hombre–, en la cualidad –como blanco–, o en la cantidad –como igual–, siendo la sustancia, la cualidad y la cantidad modos propios de decirse el ser –la sustancia es a su ser propio, como la cualidad y la cantidad–, lo mismo ocurre con el bien: éste no es sólo dicho por relación a las categorías del ser –es decir, no es sólo que Dios sea a la quiddidad, como la virtud a la cualidad y la justa medida a la cantidad–, sino que, como la quiddidad es la bondad propia de dios, la cualidad es la bondad propia de la virtud, la cantidad es la bondad propia de la justa medida, se puede añadir: dios es a su bondad propia, como la virtud es a su bondad propia, como la justa medida es a su bondad propia, lo que hace que las diversas relaciones de los sujetos a la bondad propia sea no idéntica sin más, sino de algún modo determinado, recogida igualmente en la expresión “como”, en la medida en que todas ellas ejercen el bien según su modo propio y, en consecuencia, la relación subyacente entre las diversas relaciones de los sujetos es ella misma una

¹⁴¹ EN., 1096 a 23-30; MURALT, 1996, p. 39.

proporción. Como atinadamente señala Muralt: “la unidad de la noción trascendental de bien dicha según la proporción expresa así universalmente la presencia formal, intrínseca y de alguna manera absoluta del bien en todas las cosas buenas, correspondientes a las categorías del ser”, lo que no puede dejar de implicar “un orden de lo posterior a lo anterior, puesto que “hay, más allá de estos bienes múltiples, algún otro [bien] por sí que es causa para todos estos [bienes] de su ser-bueno”¹⁴² y por relación al cual todo bien es dicho”¹⁴³. Por tanto, al igual que la sustancia, siendo por sí, es causa formal y material del resto de los seres, el bien por sí es causa eficiente y, sobre todo, final de la pluralidad de bienes.

La analogía del *bien*

En efecto, una vez vista la pluralidad de categorías –que sería preferible llamar modos– en que son dichos tanto el ser como el bien, explicitados lógicamente a través de la analogía de proporcionalidad propia, es preciso ordenar dicha pluralidad conforme a una criterio de anterioridad y posterioridad, dando entrada al segundo modo de la analogía, la analogía de atribución, contenida virtualmente en la polisemia expresada por la analogía de proporcionalidad propia. Este entrecruzamiento ineluctable de ambos modos de analogía –proporcional y atribución– hace estéril el debate planteado entre los comentaristas acerca de si la unidad de la noción de bien es simplemente análoga, como una proporción de cuatro términos¹⁴⁴, o bien

¹⁴² EN., 1095 a 26-28 (traducido por el propio MURALT, 1996, p. 40).

¹⁴³ MURALT, 1996, pp. 39-40. En efecto, cita a continuación MURALT, 1996, p. 40, no. 41: “Dios es causa final y “mueve como amado” (*Metafísica*, 1073 b 3)”.

¹⁴⁴ “Hablo de análogo (*analogon*) cuando el segundo término es al primero como el cuarto al tercero” (*Poética*, 1457 b 16-17), y el ejemplo ya citado de EN., 1096 b 28-29: “Como la vista en el cuerpo, la inteligencia en el alma, y así sucesivamente”.

es una por relación a un primero eficiente o final –unidad *pros hen*–; pues, aunque Aristóteles denomine expresamente como analogía lo que ciertos escolásticos definieron como analogía de proporcionalidad propia, llamando no analogía, sino unidad *pros hen*, a lo que algunos de estos dieron en llamar analogía de atribución, lo cierto es que la analogía de proporcionalidad propia o simplemente analogía contiene –como no puede ser de otra manera– virtualmente a la analogía de atribución –la cual, a su vez, la expresa actualmente–, y, por tanto, en la medida en que ambas no pueden darse sino de forma mutua y recíproca en Aristóteles, la analogía comprende propiamente estos dos modos: unidad de proporción y de atribución.

Pues bien, a la vista de lo dicho recordemos el párrafo que ha sido objeto de tan diversas interpretaciones entre los comentaristas,¹⁴⁵ sin ver la razón común donde se asienta esa pluralidad de interpretaciones. Dice así Aristóteles: “Entonces ¿cómo se dice el bien? Porque no se parece a las cosas que son homónimas por azar. ¿Acaso por proceder de uno sólo o por concurrir todos a un mismo fin, o más bien por analogía? Como la vista en el cuerpo, la inteligencia en el alma, y así sucesivamente. Pero acaso debemos dejar esto por ahora, porque dar cuenta exacta de esta cuestión sería más propio de otra disciplina filosófica”¹⁴⁶. La dificultad del texto se encuentra en que, si es cierto que la razón de bien es una, se duda sobre si esa razón es una según la analogía –en el sentido de proporción– o por relación a un fin. Lo que en todo caso parece claro es que la reducción del bien a su sola causa formal lo sustantivaría al modo de una idea, doctrina platónica que combate expresamente Aristóteles, por lo que parece descartarse inmediatamente que el bien sea una noción unívoca. De hecho, en el párrafo siguiente a éste se hace referencia a un supuesto bien tomado

¹⁴⁵ Algunos de ellos, como son el caso de JOLIF y GAUTHIER, tan prolijos en los comentarios de otros párrafos, en este ni siquiera se pronuncian, justificando su omisión en que el mismo Aristóteles reconoce que esta cuestión se escapa del ámbito moral.

¹⁴⁶ *EN.*, 1096 b 26-30.

exclusivamente desde el punto de vista formal y desligado del acto concreto a realizar, lo que no tendría ningún sentido para Aristóteles, “pues si lo que se predica en común como bien fuera algo uno, o algo separado que existiera por sí mismo, el hombre no podría realizarlo ni adquirirlo; y buscamos algo de esta naturaleza”¹⁴⁷. Se rechaza igualmente que la noción de bien sea una noción puramente equívoca, u homónima por azar, lo que supondría una reducción del bien a su sola causa material, en la medida en que el bien se disolvería, en este caso, en una suma de bienes materialmente distintos sin ninguna forma o naturaleza común que los vinculase, salvo el nombre. Conferir unidad al bien a través de la causa eficiente sería ciertamente comprender el bien no como una noción absolutamente una en su formalidad o en su materialidad, sino como diversa, pero por relación exclusiva a un principio eficiente, la potencia, lo que conduciría a una concepción creacionista del bien, a una especie de teología moral, que no tendrá ningún sentido para Aristóteles ni para el mundo griego en general. En efecto, como también sabemos, la potencia –modo primero de ser según la causa eficiente– es dicha por relación al acto –modo primero de ser según la causa final–, por lo que la consideración del bien como potencia sería dicha, en todo caso, por relación a la consideración del bien como acto, en la medida en que éste la finaliza y la dota de sentido.

Quedaría concebir el bien *exclusivamente* a partir de la causa final, esto es, según un supuesto bien extrínseco al resto de los aparentes bienes. Ahora bien, esto supondría quebrar la continuidad o actualidad del bien expresada por la analogía de proporcionalidad propia –que es, como sabemos, donde se asienta la analogía de atribución conforme a un primero–, en la medida en que, en este caso, el único bien real, en acto, parecería ser este bien separado. El bien en general se identificaría así con un supuesto bien separado, que daría una unidad extrínseca al resto de los bienes, no siendo estos más

¹⁴⁷ EN., 1096 b 31-34.

que participaciones de aquél –como son las cosas por relación a las ideas platónicas¹⁴⁸–, privando a la pluralidad de bienes de su ser en acto. Ocurriría lo mismo que en el caso anterior, cuyo principio eficiente sería una potencia trascendente que privaría al resto de los bienes de su carácter potencial –siendo estos meros productos o participaciones de una potencia absoluta, de un acto de voluntad que los crea libremente como bienes en tanto que queridos por dicha voluntad–, sin tener ellos mismos la autonomía potencial de actualizarse de una u otra manera.

Pero, una vez visto que la analogía es una forma lógica que se ejerce según dos modos relacionados trascendentalmente entre sí –uno conteniendo virtualmente al otro, el cual, a su vez, lo actualiza– cabe entender mejor que la noción de bien, como la de ser, es analógica, no sólo en el sentido explícitamente escolástico e implícitamente aristotélico de analogía de proporcionalidad propia –lo que salvaguarda siempre la diversidad de los bienes precisamente “en tanto que bienes”¹⁴⁹, evitando, además de su reducción formal y material, la *sola* participación a un principio o potencia extrínseca o a un fin o acto extrínseco–, sino también de atribución respecto de un primero. La analogía, tal y como la entiende Aristóteles, llamada por la escolástica analogía de proporcionalidad propia, contiene, pues, virtualmente a la analogía de atribución, mientras que la analogía de atribución dicha por relación a un principio o a un fin, expresa actualmente la analogía de proporcionalidad propia. A su vez, como el principio es potencia pura y el fin último acto puro –y al ser la potencia por relación al acto–, la unidad del bien, más que por relación a un principio primero, será por relación a un fin último. Es por ello que, en tanto que bienes, todos los bienes son de modo diverso e inmediatamente *acto*, aunque no en el mismo grado de perfección, lo que hace necesario ordenar el grado de perfección de esta naturaleza de

¹⁴⁸ *Metafísica*, 987 b 9-10.

¹⁴⁹ *EN.*, 1096 b 24.

bien, inmanente a todos los bienes, en una unidad conforme a un primero dicho en su perfección por sí. En efecto, si todo bien, en tanto que bien, es acto, lo es por relación al bien más perfecto, a saber, aquél cuyo acto es –todo él– *por sí*, y no por relación a un acto ulterior. De hecho, el sutil matiz introducido por Aristóteles acerca de la naturaleza de los bienes útiles¹⁵⁰, los cuales, siendo útiles –esto es, siendo actos por relación a otro, que es su fin– son al mismo tiempo en acto o por sí, pues “todos éstos, en efecto, aunque los busquemos en vista de otra cosa, podrían considerarse, sin embargo, como bienes por sí mismos”¹⁵¹, explicita perfectamente la diferencia entre el bien *en sí* platónico, que se resume en una idea separada de la que participan unívocamente las cosas buenas, y el bien *por sí* aristotélico, que hace referencia a todo bien, que, en tanto que bien, es acto aunque por relación a un acto primero, acto último y perfecto, en que todo él es *por sí*. La analogía, desvinculada de esta ordenación conforme a un primero, se convierte en un simple recurso estilístico, una analogía impropia o metafórica, en la medida en que falta esa naturaleza común ejercida en cada

¹⁵⁰ A pesar de la amplitud del párrafo es ilustrativa la cita completa: “A propósito de lo dicho se suscita una duda, porque no se han referido estas palabras a todos los bienes, sino que se dicen según una sola especie los que se buscan y aman por sí mismos, mientras que los bienes que los producen o los defienden de algún modo o impiden sus contrarios se dicen por referencia a éstos y de otra manera. Es evidente, pues, que los bienes pueden decirse de dos modos: unos por sí mismos, y los otros por éstos. Separando, pues, de los bienes útiles los que son bienes por sí mismos, consideremos si éstos se dicen según una sola idea. Pero ¿qué bienes se han de considerar por sí? ¿Todos aquellos que buscamos incluso aislados, como el pensar y el ver y algunos placeres y honores? Todos éstos, en efecto, aunque los busquemos en vista de otra cosa, podrían considerarse, sin embargo, como bienes por sí mismos; ¿o no se ha de considerar como bien en sí nada más que la idea? En este caso, la especie sería inútil. Si, por otra parte, aquéllos son bienes por sí mismos, forzosamente resplandecerá en todos ellos la misma noción de bien, como la de la blancura en la nieve y en la cerusa. Pero las nociones de honor, prudencia y placer son otras y diferentes precisamente en tanto que bienes; por consiguiente, no es el bien algo común según una sola idea” (EN., 1096 b 8-25).

¹⁵¹ EN., 1096 b 18-19.

caso de modo diverso¹⁵². Entender la supuesta analogía del bien sin referirlo a un orden entre las diversas significaciones, sería hacer del término bien una mera palabra vacía o metafórica. Pero, como señala el mismo Aristóteles, “las nociones de honor, prudencia y placer son otras y diferentes precisamente *en tanto que bienes*”¹⁵³, es decir, en tanto que comparten una naturaleza común y no una mera unidad de nombre, y, en tanto que tal, son actualmente bienes sin dejar de ser por relación al acto primero o puro. En resumen, la noción de bien –lógicamente convertible con la de ser– es, al igual que ésta, una noción una, de alguna manera, que vincula trascendentalmente todos sus bienes por relación a un primero, el cual, en tanto que primero, es fin último. Por lo mismo, lo justo, en tanto que bien –es bien según la razón de proporción–, es igualmente analógico y dicho por relación a un primero. Esta crítica metafísica constitutiva de la noción de bien permite dotarla de una unidad objetiva mínima, una unidad según la analogía, una de alguna manera, y se funda en la convertibilidad lógica con la noción de ser, y en la relación trascendental de los entes al ser y de los bienes al bien.

¹⁵² “Metáfora –dice Aristóteles– es la traslación de un nombre ajeno, o desde el género a la especie, o desde la especie al género, o desde una especie a otra especie, o según la analogía” (*Poética*, 1457 b 7-9). Más adelante explica la analogía como metáfora: “Entiendo por analogía el hecho de que el segundo término sea al primero como el cuarto al tercero; entonces podrá usarse el cuarto en vez del segundo o el segundo en vez del cuarto; y a veces se añade aquello a lo que se refiere el término sustituido. Así, por ejemplo, la copa es a Dionisio como el escudo a Ares; [el poeta] llamará, pues, a la copa “escudo de Dionisio”, y al escudo, “copa de Ares”. O bien, la vejez es a la vida como la tarde al día; llamará, pues, a la tarde “vejez del día”, o como Empedocles, y a la vejez, “tarde de la vida” u “ocaso de la vida” (*Poética*, 1457 b 17-25; traducción de Valentín García Yebra, Gredos (ed. trilingüe), Madrid, 1974).

¹⁵³ *EN.*, 1096 b 23-24. Subrayado nuestro.

La *felicidad* es el bien más perfecto

Una vez dicho esto se ve la necesidad de analizar este bien más perfecto, este analogado primero, que da, de algún modo, unidad a la polisemia de esta noción. ¿Cuál es, pues, éste que da unidad a los diversos modos de ejercerse el bien y que hace de esta noción, al igual que de la noción de ser, una unidad analógica, dotándola de una unidad objetiva mínima? Este bien, en todo caso, al igual que la sustancia para el caso del ser, no puede sino ser un bien *por sí* –y no *en sí*, lo que subsumiría el bien en general en éste–, a diferencia de los otros bienes que, siendo por sí, lo son por relación a la finalidad de éste. Ahora bien, si el ser por sí es la sustancia, el bien por sí será la sustancia del bien, esto es, el intelecto o dios. Ahora bien, al igual que ocurre con la sustancia, la cual, siendo acto por relación a la materia, es potencia por relación al ejercicio concreto, en el caso de dios o el intelecto, al ser el objeto último o por sí del bien en general, estaría como en potencia por relación a su acto propio, la bienaventuranza o *felicidad*¹⁵⁴. Ciertamente en dios o en los dioses en general no se distingue la potencia del acto, pues él es *acto puro*¹⁵⁵ y, en tanto que tal, no es sólo causa formal y material de los demás bienes, sino también eficien-

¹⁵⁴ “Llamamos más perfecto al [bien] que se persigue por sí mismo que al que se busca por otra cosa, y al que nunca se elige por otra cosa, más que a los que se eligen a la vez por sí mismos y por otro fin, y en general consideramos perfecto lo que se elige siempre por sí mismo y nunca por otra cosa. Tal parece ser eminentemente la felicidad, pues la elegimos siempre por ella misma y nunca por otra cosa, mientras que los honores, el placer, el entendimiento y toda virtud los deseamos ciertamente por sí mismos (pues aunque nada resultara de ellas, desearíamos todas estas cosas), pero también los deseamos en vista de la felicidad, pues creemos que seremos felices por medio de ellos. En cambio, nadie busca la felicidad por estas cosas, ni en general por ninguna otra” (EN., 1097 a 30-1097 b 7).

¹⁵⁵ En el sentido en que Aristóteles dice: “hay algo que, no movido, mueve, eterno y sustancia, es decir [sustancia] siendo acto (*toimun esti ti ho ou kinoumenon kineî, aïdion, kai ousia kai energeia oûsa*). De hecho, [es] así [como] mueven lo apetecible (*orekton*) y lo inteligible (*noeton*): mueven sin ser movidos” (*Metafísica*, 1072 a 24-27; traducción de MURALT, 2010, p. 352).

te, pues, en tanto que acto puro, su acto se confunde con su potencia; y sobre todo causa final, al ser fin de todos los otros actos dada la perfección de su actualidad. Es por ello que, si bien la felicidad divina, en tanto que “sustancia y [sustancia] siendo acto”¹⁵⁶, es simple y absolutamente felicidad, para el hombre, sin embargo, dicha felicidad no es tanto la felicidad sin más como la felicidad perfecta o última, en la medida en que, como dice Aristóteles, la felicidad, para el hombre, no es otra que el modo perfecto de bien dicho por relación a la felicidad perfecta o divina¹⁵⁷.

En efecto, como hemos visto, el bien se dice de muchas maneras, pero por relación a uno perfecto, objeto de la virtud principal del hombre. De hecho, dentro de los bienes, el bien más perfecto es la felicidad y se define como “una actividad del alma según la virtud” y, siendo éstas varias, “conforme a la mejor y a la más perfecta”¹⁵⁸. Pues bien, si la felicidad en general es la actividad del alma de acuerdo con la virtud, la felicidad perfecta será la actividad del alma de acuerdo con la virtud perfecta del hombre¹⁵⁹. Ésta, como sabemos, no es otra que la sabiduría, pues la parte del alma más perfecta es el intelecto y la virtud perfecta del intelecto es la sabiduría¹⁶⁰. Ello es debido a que el intelecto, donde se asienta la sabiduría, parece “poseer la intelección de las cosas bellas y divinas, siendo divino ello mismo o lo más divino que hay en nosotros” y, en

¹⁵⁶ *Metafísica*, 1072 a 24-27; traducción de MURALT, 2019, p. 352.

¹⁵⁷ *EN.*, 1097 a 30-1097 b 7; 1098 a 7-18.

¹⁵⁸ *EN.*, 1098 a 17-18; 1099 b 26-27; 1102 a 5-7; 1177 a 2.

¹⁵⁹ “Si la felicidad es una actividad del alma conforme a la virtud, es razonable que sea conforme a la virtud más excelente, y ésta será la virtud de lo mejor que hay en el hombre” (*EN.*, 1177 a 12-13).

¹⁶⁰ “En efecto, esta actividad [la actividad contemplativa] es la más excelente (pues también lo es el entendimiento entre todo lo que hay en nosotros, y entre las cosas cognoscibles, las que son objeto del entendimiento); además, es la más continua, pues podemos contemplar continuamente más que hacer cualquier otra cosa. Y pensamos que el placer debe hallarse mezclado en la felicidad, y la actividad que se refiere a la sabiduría es, de común acuerdo, la más agradable de las actividades conforme a la virtud” (*EN.*, 1177 a 19-25).

este sentido, “su actividad de acuerdo con la virtud que le es propia [la sabiduría] será la felicidad perfecta”¹⁶¹. La felicidad del hombre, pues, al no ser otra que la actividad del alma según la virtud –y, siendo ésta múltiple, en la medida en que las partes del alma en donde se asientan lo son–, lo es por relación a la virtud perfecta¹⁶², lo que permite conferir a la noción de bien humano perfecto, la felicidad, una unidad objetiva una, de alguna manera, en tanto que actividad del alma de acuerdo con la virtud¹⁶³.

Ahora bien, si toda felicidad humana se redujese exclusivamente a ésta última, a la “más feliz”¹⁶⁴ o a la “felicidad perfecta”¹⁶⁵, siendo, como es, más divina que humana, el hombre no viviría en cuanto hombre, “sino en cuanto hay en él algo divino”¹⁶⁶, lo cual, para Aristóteles, no siendo desdeñable, pues debemos “en la medida de lo posible inmortalizarnos y hacer todo lo que está a nuestro alcance por vivir de acuerdo a lo más excelente que hay en nosotros”¹⁶⁷, con todo, no es fácil, pues el hombre es un “compuesto humano”¹⁶⁸ de alma y cuerpo, y, en tanto que también es cuerpo, sufre pasiones y ejerce acciones¹⁶⁹ que es preciso ordenar rectamente mediante otro tipo de virtudes, no tanto divinas o intelectuales como específicamente humanas o simplemente morales. Si bien la vida según éstas es feliz sólo de modo secundaria, pues sus actividades son propiamente humanas¹⁷⁰ y no divi-

¹⁶¹ *EN.*, 1177 a 13-17.

¹⁶² *EN.*, 1177 b 25-26.

¹⁶³ Esto, en efecto, distingue la felicidad de los otros bienes. Leemos en Aristóteles: “hemos dicho que [la felicidad] es una actividad del alma de acuerdo con la virtud. De los demás bienes, unos le son necesarios, los otros son por naturaleza auxiliares y útiles como instrumentos” (*EN.*, 1099 b 26-28).

¹⁶⁴ *EN.*, 1178 b 25.

¹⁶⁵ *EN.*, 1177 a 17.

¹⁶⁶ *EN.*, 1177 b 28-29.

¹⁶⁷ *EN.*, 1177 b 34-35.

¹⁶⁸ *EN.*, 1177 b 29.

¹⁶⁹ *EN.*, 1106 b 15-16.

¹⁷⁰ *EN.*, 1178 a 9-11.

nas, lo cierto es que el hombre contemplativo, en el ejercicio de su contemplación, no puede dejar de ser hombre, y en la medida en que es hombre y convive con otros no puede dejar de ejercer dichas virtudes morales si quiere “vivir una vida humana”¹⁷¹, para lo que la virtud de la justicia legal cumplirá, como veremos, al igual que ocurre con la sabiduría para la virtud humana en general, un papel principal. Por tanto, si bien respecto de las virtudes humanas en general, la virtud perfecta es la sabiduría –en la medida en que su actividad es la más perfecta o divina de las que puede realizar el hombre–, lo cierto es que, como el hombre no puede dejar de ser un compuesto de alma y cuerpo con sus pasiones y acciones propias, es preciso, para ser feliz, no sólo del ejercicio de las virtudes intelectuales y, eminentemente, de la sabiduría, sino también de las virtudes morales –tanto respecto de uno mismo como principalmente respecto de los otros en el marco de las instituciones¹⁷²–, cuya virtud moral por excelencia no será otra que la justicia legal.

En todo caso, parece justificarse la necesidad de acudir a una virtud que, siendo al mismo tiempo práctica –como las virtudes morales o propiamente humanas– e intelectual –como la sabiduría, virtud humana en la medida en que participa de lo divino–, dé razón no tanto de tal o cual función del hombre –por muy eminente o divina que sea–, sino de la “función misma del hombre”¹⁷³ y de su objeto propio, el bien humano en general, irreductible a tal o cual género de bien humano. Una especie, pues, de *sabiduría práctica* que, no siendo separable de cada una de las virtudes morales e intelectuales

¹⁷¹ EN., 1178 b 4-6.

¹⁷² En efecto, “aunque el bien del individuo y el de la ciudad sean el mismo, es evidente que será mucho más grande y más perfecto alcanzar y preservar el de la ciudad; porque, ciertamente, ya es apetecible procurarlo para uno solo, pero es más hermoso y divino para un pueblo y para ciudades” (EN., 1094 b 7-10). De hecho, la moral –dice a continuación– no es sino “una cierta disciplina política” (EN., 1094 b 11).

¹⁷³ EN., 1097 b 25.

particulares, dé razón, de algún modo, de todas ellas y de sus relaciones mutuas¹⁷⁴, ordenándolas por relación a una primera en general –la sabiduría-¹⁷⁵ y una primera práctica –la justicia legal-¹⁷⁶ y que, por ese carácter trascendental que tiene respecto de todas las virtudes humanas, permita no sólo dar unidad real a una vida humana entera guiada por la virtud –y, por tanto, feliz–, sino también una unidad lógica a la noción de virtud que, como hemos visto, es dicha de muchas maneras, aunque siempre por relación a una primera. Esta virtud, como resulta evidente, no puede ser otra que *la prudencia*¹⁷⁷, virtud propia del hombre en tanto que tal y no de tal o cual aspecto de éste, en la medida en que su objeto –insistimos– no es tal o cual bien particular del hombre, sino el bien humano en general¹⁷⁸, lo que permite ordenar los diversos bienes humanos particulares –no sólo intelectuales, sino también morales– de las respectivas virtudes por relación al bien perfecto, así como –lo acabamos de ver– cada una de estas virtudes por relación a la virtud perfecta.

¹⁷⁴ “También está ligada la prudencia a la virtud moral, y ésta a la prudencia, puesto que los principios de la prudencia están de acuerdo con las virtudes morales, y la recta moral con la prudencia” (*EN.*, 1178 a 16-19).

¹⁷⁵ “La prudencia, sin embargo, no tiene supremacía sobre la sabiduría ni sobre la parte mejor, como tampoco la tiene la medicina sobre la salud; en efecto, no se sirve de ella, sino que ve el modo de producirla. Da órdenes, por tanto, por causa de aquélla, pero no a aquélla. Sería también lo mismo que decir que la política manda en los dioses porque da órdenes sobre todo o de la ciudad” (*EN.*, 1145 a 6-11).

¹⁷⁶ *EN.*, 1094 b 7-10; 1141 b 29-32.

¹⁷⁷ Como dice Aristóteles, la prudencia es “una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el hombre” (*EN.*, 1140 b 4-5). Del mismo modo: *EN.*, 1140 b 19-21.

¹⁷⁸ “Pues bien, parece propio del hombre prudente el poder discurrir bien sobre lo que es bueno y conveniente para él mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general” (*EN.*, 1140 a 24-27).

La analogía de lo justo en tanto que modo de bien

Esto último explica además no sólo que lo justo sea, en tanto que bien, un modo de bien por relación al bien perfecto, o que la justicia sea, en tanto que virtud, un modo de virtud por relación a la virtud perfecta, o incluso que la ley sea, en tanto que razón expresa de un determinado bien y virtud, un modo de razón expresa por relación a la razón expresa perfecta, sino también que, al ser lo justo un bien –el bien según la proporción– y el bien una noción analógica, la noción de lo justo será igualmente analógica: no de la misma manera que la noción de bien –pues lo justo es bien en tanto que *algo* del bien–, sino según la *razón cuantitativa* de éste. De ahí que, a tal bien sustancial corresponde tal cantidad de bien justo, a tal acto bueno tal otra..., en función de cuál sea el bien a alcanzar, lo justo será tal o cual, pero siempre por relación a un bien moral perfecto –la felicidad para la comunidad política, objeto de la virtud moral perfecta o justicia legal– distinguido justamente en cada caso: bien según una proporción una de alguna manera para la comunidad política monárquica, según una proporción geométrica para la comunidad política aristocrática, o según una proporción aritmética para la comunidad política democrática. El bien de la comunidad política –sea ésta monárquica, aristocrática o democrática– es así, en tanto que *bien moral perfecto*, la *causa final* de los otros bienes, individuales y comunes, de las partes de la comunidad política, y, en tanto que bien *de la comunidad política*, la *causa material* del resto de las relaciones políticas, distinguidas justamente en cada caso según una razón proporcional diversa.

De la misma manera, al ser la justicia *bien* en tanto que hábito de lo justo o del bien según la proporción, y el bien una noción analógica, la justicia, en tanto que hábito del bien, será igualmente analógica. Pues, a tal bien corresponde formalmente tal especie justa: a lo justo legal –en tanto que modo proporcional general de bien– corresponde la justicia general

o legal; a lo justo distributivo –en tanto que modo proporcional geométrico de bien– la justicia distributiva; a lo justo correctivo –en tanto que modo proporcional aritmético de bien– la justicia correctiva..., pero siempre por relación a la especie primera de lo justo, la justicia legal, *causa formal* del resto de las justicias. Por lo mismo, al ser la ley un modo de bien en tanto que razón expresa del bien como justo o del bien según la proporción, será igualmente analógica, pero siempre por relación a una ley primera y ejemplar respecto del resto de leyes y preceptos, a los que informa en tanto que *causa formal expresa*. La ley, pues, no es la razón expresa del bien sin más, sino la razón expresa del bien según la proporción: sea como razón expresa del bien según la proporción una, de alguna manera, o justo legal –ley general–, sea como razón expresa del bien según la proporción geométrica –ley distributiva– o según la proporción aritmética –ley correctiva. Por otra parte, al ser la ley no sólo razón expresa del bien en tanto que justo, sino también del bien en tanto que justicia –pues la justicia es el hábito del bien en tanto que justo o según la proporción–, la ley será igualmente la razón expresa de la justicia en tanto que hábito del bien según la proporción: sea como razón expresa de la justicia legal en tanto que hábito del bien según la proporción una, de alguna manera –ley general–, o como razón expresa de la justicia distributiva en tanto que hábito del bien según la proporción geométrica –ley distributiva–, o como razón expresa de la justicia correctiva en tanto que hábito del bien según la proporción aritmética –ley correctiva. Por último, en la medida en que la ley es la razón expresa del bien según la proporción y está una medida comparativa, en este caso, de bienes, la ley será razón expresa del *bien común* –no sin más o en general, sino en tanto que bien para la comunidad política y sus elementos–, lo que la vincula, como veremos, a la *lógica*, pues, al ser ésta la razón expresa del bien en general –de todos los bienes– y la ley razón expresa del bien justo, esta última no será sino una forma lógica entre otras.

De hecho, si volvemos al carácter trascendental de la prudencia respecto de la virtud moral de la justicia observamos cómo, al definir Aristóteles la virtud moral como “un hábito selectivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón [en el sentido, como veremos, de regla recta], tal como la determinaría el hombre prudente”¹⁷⁹, no sólo vincula la definición de virtud moral y de sus bienes respectivos –esto es, la definición de todas las virtudes morales y de sus bienes respectivos– a la prudencia, en la medida en que ésta, como hemos visto, es la única que permite ordenar cada una de aquéllas por relación entre sí –evitando la reducción de la virtud moral en general a una virtud determinada y del bien humano en general a un bien determinado–, sino también los mismos sujetos de justicia y de prudencia, pues, aunque el hombre justo y el hombre prudente no se distinguen realmente y, en tanto que ambos son modos virtuosos de ser hombre, tienen por objeto bienes humanos, lo cierto es que su razón quiditativa es diversa: así, mientras que el hombre justo tiene por objeto *lo justo del bien*, el hombre prudente *el bien de lo justo* –y no sólo de lo justo, sino también del resto de las virtudes– en la medida en que las acompaña en su ejercicio concreto haciendo de sus bienes en sí, bienes al mismo tiempo por relación entre sí y por relación al hombre mismo –no a tal o a cual aspecto de éste– que los comprende. Del mismo modo, como la justicia no es simplemente hábito del bien, sino del bien según la proporción, mientras que el hábito propio del bien humano en general es la prudencia, la justicia será, respecto de la prudencia, el hábito del bien humano no en tanto que bien, sino del bien justo, por lo que la prudencia, en tanto que virtud del bien humano en general, comprensivo de todos los bienes humanos, informará a la justicia, en tanto que virtud del bien justo, acerca de cómo realizar recta o comprensivamente el objeto de su virtud. Por otra parte, como la prudencia es la virtud que da razón del bien humano en general y la prudencia política –como veremos– da

¹⁷⁹ EN., 1106 b 36.

razón del bien común o bien humano en general por relación a otro, la razón expresa del bien humano en tanto que bien no será otra que la lógica prudencial, mientras que la razón expresa del bien común –en tanto que bien para la comunidad política y sus elementos– o lógica de la prudencia común o política no será otra, como veremos, que la misma ley. En este sentido, como veremos más adelante, la ley, informada por la prudencia, no es sólo la razón expresa de la virtud moral –de todas las virtudes morales– por relación a otro y de sus objetos respectivos en el marco de las instituciones, sino, como se deja ya ver en la definición, la *recta razón* de ambos¹⁸⁰.

La *recta razón* de lo justo en tanto que modo de bien

Quedémonos con esta última relación, la cual nos permitirá introducir el capítulo siguiente. En efecto, la ley, como veremos, en tanto que razón expresa de cada uno de los justos y justicias particulares es la razón expresa del bien según la proporción, y, en tanto que tal, del bien común –no en general, sino del bien para la comunidad política y sus elementos–, y de la virtud común correspondiente. Ésta no es otra que la virtud total –esto es, todas las virtudes–, no consideradas por relación a sí mismas, sino por relación a otro: sea por relación a la comunidad política considerada como un todo –ley, en tanto que razón expresa de lo justo y de la justicia general–, o sea por relación a una parte –ley, en tanto que razón expresa de lo

¹⁸⁰ “Señal de ello es que aun ahora todos, al definir la virtud, después de indicar la disposición que le es propia y su objeto, añaden “según la *recta razón*”, y es *recta* la que se conforma a la prudencia. Parece, por tanto, que todos adivinan de algún modo que es esta clase de disposición la que es virtud, a saber, la que es conforme a la prudencia. Pero hemos de ir un poco más lejos: la que es virtud no es meramente la disposición conforme a la *recta razón*, y la *recta razón*, tratándose de estas cosas, es la prudencia. Sócrates pensaba, efectivamente, que las virtudes eran razones (pues todas consistían para él en conocimiento); nosotros pensamos que van acompañadas de *razón*” (EN., 1144 b 21-30).

justo y de la justicia distributiva y correctiva. En el primer caso, la ley, en tanto que tiene por objeto el bien para la comunidad política, comprensivo del resto de los bienes comunes, es la razón expresa del bien común en tanto que *razón ejemplar*, al igual que la virtud práctica que ejerce dicha razón, la justicia general o legal, en tanto que comprensiva del resto de las virtudes en su relación a otro en el marco de las instituciones, es la *virtud ejemplar* de lo justo, y su objeto, lo justo legal, en tanto que comprensivo del resto de los justos particulares, es el *objeto ejemplar* por relación al resto de las cosas justas. En este sentido, como veremos detenidamente más adelante, la razón expresa de lo justo general o legal no es simplemente la forma lógica expresa de lo justo en general, sino la razón que expresa *ejemplarmente* lo justo en general. De hecho, para evitar esta fácil y desviada identificación entre lo justo legal y lo justo en general, será preciso, una vez más, acudir a la prudencia, pues ésta es la única que nos permitirá comprender que la razón expresa de lo justo legal y la razón expresa de lo justo en general no son simplemente idénticas, sino *idénticas proporcionalmente aunque por razón de eminencia*, mientras que la razón expresa de lo justo en general y el resto de las razones expresas de lo justo particular son *idénticas proporcionalmente* sin más.

Sea como fuere, lo cierto es que una vez fundada rectamente la ley por la prudencia política, es preciso expresarla como una *obra* política¹⁸¹ –sea en el ámbito legislativo, ejecutivo o judicial– para lo que es necesario el ejercicio de otra virtud intelectual: el *arte*¹⁸². En efecto, a pesar de que todas estas obras políticas son informadas por la prudencia política¹⁸³ –sea política-legislativa¹⁸⁴ en el caso de la elaboración de la

¹⁸¹ EN., 1181 b 1.

¹⁸² Aristóteles define la técnica o el arte como una “disposición productiva acompañada de razón verdadera” (EN., 1140 a 10).

¹⁸³ EN., 1141 b 26.

¹⁸⁴ EN., 1141 b 24-25.

ley, sea simplemente política o política-reglamentaria¹⁸⁵ en el caso de la elaboración del reglamento, sea político-judicial¹⁸⁶ en la elaboración de la sentencia judicial– lo cierto es que, en todos estos casos, la ley, sea en su sentido primero, en su sentido de reglamento o en el sentido de sentencia judicial, no es sino el ser-dicho del derecho en tanto que justo informado rectamente por la virtud de la prudencia política –legislativa, ejecutiva o judicial– y expresado por medio de la virtud del arte que lo configura como una obra política –legislativa, ejecutiva o judicial. Esto, como veremos más adelante, nos conducirá a observar la relación no sólo entre cada una de las virtudes morales particulares y la virtud total o prudencia –tanto en sí como en sus relaciones recíprocas–, sino también entre la virtud prudencial y la virtud técnica o artística de la ley, en la medida en que esta virtud es aquella en función de lo cual se formula expresamente la ley, una vez ha sido rectificadas por la prudencia.

En este sentido, si la virtud total del hombre en tanto que tal es la prudencia –comprensiva de las virtudes particulares del hombre en tanto que tal o cual aspecto particular del mismo–, la virtud total del hombre en su relación a otro no es sino la prudencia política expresada por la ley en general y de modo eminente por la justicia general o legal –comprensiva de cada una de las virtudes particulares en relación al otro dentro del marco de las instituciones. Estas reflexiones nos permitirán no sólo culminar el análisis de lo jurídico con la determinación de su razón legal, sino, y sobre todo, abrir la cuestión al segundo modo principal del ser-justo o derecho, *como acto y ejercicio*, lo que nos conducirá al análisis del modo final del mismo: *en*

¹⁸⁵ “Cuando la prudencia se aplica a la ciudad, la que es, por así decirlo, fundamental es la prudencia legislativa, y la que por así decirlo tiene por objeto lo particular, lleva el nombre común, política. Esta es práctica y deliberativa; en efecto, el decreto es lo práctico en extremo; por eso sólo de los que se ocupan en ésta se dice que hacen política, pues ellos son los únicos que actúan a la manera de los obreros manuales” (EN., 1141 b 24-29).

¹⁸⁶ EN., 1141 b 32.

tanto que justo particular y en tanto que justo general. La puesta en ejercicio concreto del derecho en tanto que justo particular se realizará conforme a la equidad o prudencia judicial, lo que nos permitirá comprender *el derecho como un acto de equidad*. La puesta en ejercicio concreto del derecho en tanto que justo general se realizará conforme a la prudencia legislativa, lo que nos permitirá comprender *el derecho como un acto prudencial*. Ambos estarán en todo caso mediados por un *ejercicio hermenéutico*. Tanto la prudencia legislativa como la prudencia judicial no son prudencias sin más, sino *prudencias políticas*, en la medida en que su objeto es exterior, *otro*: la primera en tanto que informa rectamente sobre los medios adecuados para la elaboración de la ley, la segunda para su aplicación. Aristóteles menciona también la prudencia económica¹⁸⁷: ésta, como veremos, informa sobre el buen uso de los medios que hacen de la ley que regula las relaciones económicas una ley recta.

Conclusiones

El *bien*, pues, convertible con el *ser* es una noción polisémica no equívoca, sino análogica, en la medida en que todos los actos de bien son dichos por relación al último y más perfecto: *la felicidad*. Por lo demás, siendo la felicidad el bien más perfecto no lo es del todo en el ámbito moral hasta que transita del orden individual al orden de la *comunidad política*. La primera, podemos decir, está como en potencia por relación a la segunda, como la parte por relación al todo, puesto que, al decir de Aristóteles, si la felicidad de uno es deseable más lo será la de la comunidad política. Por tanto, si el bien en tanto que bien perfecto o feliz se dice de muchas maneras, pero por relación a la felicidad perfecta –actividad según la sabiduría–, el bien moral se dirá igualmente, pero por relación a la felicidad de la comunidad política –actividad de la virtud legal

¹⁸⁷ EN., 1141 b 29-30.

o justicia legal¹⁸⁸. Si el primero resume por su excelencia el bien humano en general, el segundo resume por su excelencia el bien humano en general por relación a otro, al menos en el ámbito de las instituciones. La virtud que permite cohonestar el bien humano en general con el bien primero es la prudencia, mientras que la virtud que permite hacerlo respecto del bien humano en general por relación a otro o bien común es la prudencia política. La expresión de la primera será *regla* o ley en sentido lato o moral, la expresión de la segunda será *ley* en sentido propio o jurídico. El bien común, objeto de la ley en general, no será otro que el orden entre los diversos bienes comunes particulares por relación a la felicidad de la comunidad política considerada como un todo.

En segundo lugar, cabe decir que si lo justo es finalmente el bien de una relación entre personas o personas y cosas que se discierne a través de una proporción geométrica –justicia distributiva–, una proporción aritmética –justicia correctiva– o una proporción una, de alguna manera –justicia general o legal–, expresado en una ley general o particular –distributiva o aritmética–, lo justo del bien será un modo particular de bien común por relación al bien común en general –objeto de la prudencia política– y al bien común más perfecto, la felicidad de la comunidad política considerada como un todo –objeto de la justicia general o legal. Por lo mismo, si lo justo es el objeto de la virtud de la justicia, ésta será una virtud particular por relación a la virtud humana en general o prudencia –comprensiva de las virtudes por relación a sí mismo y a otro– y, dentro de la virtud humana en general por relación a otro, a la virtud más perfecta, esto es, aquélla que tiene por objeto la felicidad de la comunidad política y que se resume expresamente en la noción de ley general rectificada por la virtud prudencial político-legislativa: la justicia general o legal

¹⁸⁸ EN., 1094 b 7-11.

Por último, al ser lo justo un modo de bien, esto es, el bien según la razón de proporción, y habiendo determinado no sólo lo que es el bien en general, sino también sus principios y causas últimos, la explicación de lo justo y de la filosofía que lo articula realizada en el capítulo anterior adquirirá una nueva dimensión, siendo, a partir de ahora, comprendido en el seno de una comunidad trascendental de la que participa propia o específicamente no sólo como un modo del bien en general y de la filosofía correspondiente, sino también del ser en general y de la filosofía primera o “metafísica” que lo induce. La filosofía del derecho y su objeto, lo justo en tanto que tal o derecho, perderían su sentido fuera de la filosofía práctica y de la filosofía primera que lo comprenden no sólo en lo que es en sí, sino también en sus principios y causas últimos.

Dicho esto, es hora de abordar el análisis crítico metafísico constitutivo de la noción de ley como forma expresa del derecho en tanto que justo, lo cual nos permitirá fundar éste en sus razones formales últimas.

CAPÍTULO III. CRÍTICA METAFÍSICA CONSTITUTIVA DE LA NOCIÓN DE LEY. DISCUSIÓN DE LA LEY COMO RAZÓN EXPRESA DE LO JUSTO

Es necesario comenzar partiendo de los análisis realizados acerca del derecho y, en particular, de la crítica metafísica de la noción de bien, razón final, última o perfecta de lo justo, en la medida en que, al ser lo justo el bien según la proporción, la ley no será *finalmente* otra cosa que la razón expresa del bien en tanto que justo y *formalmente* la razón expresa de lo justo en tanto que bien, ambos modos resumidos en la expresión –quizá más moderna pero estructuralmente aristotélica– de *razón expresa del derecho en tanto que justo*, siendo en todo caso, como lo justo, una noción homónima. Así, mientras que lo justo particular se expresa según la forma legal de la justicia particular –distributiva y correctiva–, lo justo general o legal por sí se expresa según la forma legal de la justicia general. Aunque ambas son modos propios de la noción de ley en general y, en tanto que tales, participan de los rasgos que definen a toda ley, lo cierto es que la ley, en tanto que justicia general, lo es *por sí*, mientras que en tanto que justicia particular lo es por relación a la justicia general, sin dejar de ser un modo propio de ley: es, como veremos, una *particularización* de aquélla. De ahí que centraremos el análisis de la ley, tal y como hace Aristóteles, preferentemente en el estudio del *modo legal por sí o justicia general*, en la medida en que ésta, por su carácter eminente, resume de alguna manera la estructura de toda ley.

Una vez dicho esto, veremos en primer lugar el *carácter instrumental y expresivo* de la ley –de toda ley, general o particular– por relación a lo justo; a continuación, la puesta en acto de esta relación que vincula, en el caso de la justicia general, la ley con lo justo en tanto que justo general y, en el caso de las justicias particulares, la ley con lo justo en tanto que justo particular. El carácter instrumental de la ley por relación a lo justo no hará sino mostrar la insuficiencia de este modo quiditativo de lo jurídico resumido en la ley, y la necesidad de hacer aparecer el segundo modo principal de éste: *lo jurídico en tanto que acto y ejercicio*. Éste surge de la necesidad que tiene la ley de actualizarse, a través de un acto de interpretación, en el caso concreto, para lo que necesita del complemento de la *virtud prudencial*: no sólo política –legislativa, ejecutiva y judicial–, sino también, como veremos, económica.

El carácter instrumental y expresivo de la ley

Empezaremos para ello transcribiendo el párrafo donde Aristóteles da inicio a esta cuestión: “Como el transgresor de la ley (*paránomos*) era el hombre injusto y el que se conformaba a ella (*nómimos*) el hombre justo, es evidente que todo lo legal (*pánta ta nómima*) es en cierto modo (*pos*) justo, pues lo establecido por la legislación es legal y de cada una de estas [cosas] decimos que es justa”¹⁸⁹. En efecto, lo primero que nos dice Aristóteles es que lo legal y lo justo no se identifican sin más o absolutamente, sino sólo *de algún modo*. ¿Por qué? No sólo porque, como hemos visto antes, junto con el modo de ser justo legal existe otro modo de ser, lo justo particular, y en ambos casos se realiza de forma diversa la quididad de lo justo. En efecto, uno y otro son justos en tanto que son el objeto de dos virtudes distintas: la justicia general y la justicia particular, las cuales, en tanto que virtudes, son la forma o disposición

¹⁸⁹ EN., 1129 b 11 ss.

requerida para la práctica de lo justo en general. Lo que se encuentra detrás de esta afirmación no es sólo, pues, que lo justo sea una noción común a ambos modos, sino una de las tesis fundamentales de Aristóteles, a saber: de un lado, que la ley, no sólo en tanto que razón expresa de la justicia general, sino también en tanto que razón expresa de las justicias particulares, se establece por relación a lo justo –es el ser-dicho de éste– de ahí que no pueda ser lo justo sin más, sino sólo *en cierto modo*, en la medida en que lo *expresa*, lo que da razón de su carácter instrumental y expresivo. Pero, de otro lado –y quizás más importante–, que la ley no sólo no se confunde con su objeto en la medida en que simplemente es expresión suya, sino que el mismo objeto de la ley no es lo justo sin más –más adelante, llamado justo natural–, sino un simple modo de éste, en la medida en que lo justo, como fin del derecho, no se puede en ningún caso desvincular de su *materia*, esto es, del tipo de comunidad política instituida de hecho por la ley que hace de lo justo en general un modo *determinado* o *legal* de justo.

En efecto, tanto en el caso de la ley como razón expresa de lo justo general como en el caso de la ley como razón expresa de lo justo particular, el legislador o el juez, al instituir una ley positiva –sea una ley por sí, un reglamento o una sentencia judicial– no hace sólo referencia a algo, lo justo en cada caso –irreductible a su sola expresión legal o general–, sino que, siendo naturalmente la ley aquello “de índole para producir y conservar la felicidad y sus elementos para la comunidad política”¹⁹⁰, esto último, la felicidad de la comunidad y de sus elementos, no será siempre lo mismo, sino que dependerá en cada caso del tipo de comunidad política instituida efectivamente por la ley. Así, no es sólo que lo justo sea común a sus modos general o legal por sí y parcial o legal por participación –la ley de algún modo, en tanto que razón expresa de lo justo en general, es también común–, o que la ley, en tanto que razón expresa de lo justo en general, sea en cierto modo justa, sino

¹⁹⁰ EN., 1129 b 19.

que lo justo, en tanto que objeto de la ley, *es común a los diversos modos de ejercerse legalmente éste en una comunidad política determinada*. El modo concreto de lo justo que expresa la ley dependerá entonces del tipo de comunidad política instituida de hecho por la ley: no será así el mismo modo justo el de una comunidad política considerada según toda ella –justo general– o según sus partes o elementos –justo parcial–; según se trate de una comunidad política democrática, donde lo justo no es sin más producir y conservar la felicidad de dicha comunidad política y de sus elementos, sino producir y conservar la igualdad absoluta de sus ciudadanos según una proporción aritmética –pues en esto consiste aquí la felicidad de la comunidad política y sus elementos–, o, por ejemplo, de una comunidad política aristocrática, donde lo justo en este caso no es otro que producir y conservar la igualdad de los ciudadanos por relación al mérito o la virtud según una proporción geométrica; según se consideren sus partes por relación a la comunidad política en su conjunto –justo distributivo– o por relación a sí mismas –justo correctivo. Luego, para determinar en cada caso el objeto de la ley habrá que observar en concreto la *materia* de la misma, pues, como la ley da forma a la materia o cuerpo social en una comunidad política determinada –sea general o particular–, en función de cual sea ésta, será el modo legal de lo justo que produzca y conserve efectivamente la felicidad de la comunidad política y sus elementos. En esta sucinta reflexión aristotélica encontramos no sólo el fundamento material y final de la ley, sino, como veremos más adelante, la misma distinción entre el derecho natural y el derecho positivo.

En efecto, si desde el punto de vista final la ley por sí o general tiene por objeto el bien de la comunidad política, mientras que la ley particular tiene por objeto el bien de sus elementos, desde el punto de vista material la ley se asienta en el nivel de la comunidad política –considerada como un todo o en sus partes–, no ya porque no hay actividad legislativa fuera del orden político, sino porque la ley da forma al cuerpo social al instituirlo como comunidad política determinada: sin la ley, ésta

no es más que un agregado disperso de hombres, con intereses encontrados a nivel general o particular, más parecido a un conjunto de bárbaros que a una verdadera polis¹⁹¹. Ello es así porque, si la ley general es lo que da forma u ordena los bienes particulares al bien de la comunidad política, lo mismo ocurrirá entre los hombres particulares, sujetos de dichos bienes, y la comunidad política¹⁹². El fundamento sigue siendo la relación trascendental que vincula no ya los diversos bienes particulares por relación al bien de la comunidad política, sino la materia, entendida como cuerpo social o mero agregado de individuos, a la forma o ley que ordena a los diversos sujetos por relación a un primero –el príncipe, el parlamento, la asamblea...– en el seno de una comunidad política determinada. La ley general informa así al cuerpo social como la forma a la materia, generando en un caso la unidad de la comunidad política y en el otro la sustancia: ambos son componentes irreductibles, recíprocos, mutuos, en definitiva trascendentales, de la unidad de la comunidad política o de la sustancia física. Esto permite llevar los análisis realizados en el ámbito jurídico al ámbito político. En efecto, la ley es expresión del derecho en tanto que justo o igual –en la medida en que la igualdad proporcional es lo que define al derecho en tanto que justo–; por tanto, la ley, expresión de la igualdad proporcional, informa una relación material como relación jurídica: bien circunscrita a un ámbito concreto de relación o comunidad política –ley como razón expresa de la justicia particular–, bien a la comunidad política en su conjunto –ley como razón expresa de la justicia general o legal por sí.

Ahora bien, si nos fijamos con atención, lo que subyace detrás de esta reflexión es el carácter esencial que define a toda ley: se trata, en efecto, como veremos detenidamente más adelante, de un mero *instrumento* u *organon*, semejante a la *lógica*,

¹⁹¹ AUBENQUE, P., 1980 a, p. 151.

¹⁹² *Política*, 1274 b 38.

que regula las relaciones con otro¹⁹³. En tanto que *organon*¹⁹⁴ no se identifica con su objeto: lo justo. No es fin en sí misma, sino que se da siempre en orden a algo: en el caso de la justicia general se da *materialmente* por relación al cuerpo social y *finalmente* por relación al bien de la comunidad política considerados como un todo; en el caso de las justicias particulares se da materialmente por relación al cuerpo social y finalmente por relación al bien de la comunidad política considerados particularmente. Este carácter instrumental, sin embargo, no tiene el mismo alcance respecto de la materia y del fin del derecho: pues si la ley es forma de la materia o cuerpo social –el principio de organización de éste y, por tanto, se integra en la doctrina de la relación trascendental a modo de acto de la materia en la medida en que la informa en una comunidad política determinada–, está en potencia por relación al fin último, el bien de la comunidad política determinada. De este modo, la ley general es acto por relación al cuerpo social y potencia por relación al bien de la comunidad política –y lo mismo en el caso de la ley particular respecto de una parte del cuerpo social y del bien de una parte de la comunidad política.

Por tanto, la ley como forma del cuerpo social, esto es, como quiddidad, no agota el sentido de la misma: la ley, siendo forma del cuerpo social, está en potencia por relación a su fin propio, que no es otro que la “producción y conservación de la felicidad” no sólo de la comunidad política –esto es, de la comunidad considerada como un *todo*–, sino también de sus elementos –de cada una de las *partes* de la comunidad. En este sentido, la ley no tiene realidad separada, sino que se asienta siempre en el seno de la comunidad política y se dice, se expresa o se

¹⁹³ MURALT, 1985 b, pp. 177-206.

¹⁹⁴ “Las leyes se pronuncian sobre todas las cosas, proponiéndose lo que conviene [la utilidad] en común a todos, o a los mejores, o a los que están en el poder, o a alguna otra cosa semejante; de modo que, en un sentido, llamamos justo a lo que es de índole para producir y preservar la felicidad y sus elementos para la comunidad política” (*EN.*, 1129 b 14-18).

establece por relación a su bien propio, lo justo en cada caso¹⁹⁵. Pero como la comunidad política se puede organizar de muchas maneras, “rectamente cuando la ley está bien establecida y peor cuando ha sido establecida arbitrariamente”¹⁹⁶, pero siempre por relación a su *fin natural*: “producir y conservar la felicidad y sus elementos para la comunidad política”¹⁹⁷, el bien de ésta puede ser también diverso¹⁹⁸, en función de la comunidad política de hecho instituida¹⁹⁹. Así, como señalábamos más arriba, no es el mismo justo el que se da en una comunidad política democrática, en donde lo que prima es la libertad y la igualdad de todos los ciudadanos, que en una aristocracia en donde lo que prima es el mérito o la virtud. Lo justo expresado por la ley concreta no es lo justo absoluto, sino un modo de éste, distinto de un comunidad política a otra. Lo cual, como acabamos de ver, no significa que no haya un criterio de bien común y de sus posibles desviaciones²⁰⁰. En efecto, si las constituciones rectas son, según Aristóteles, la monarquía, la aristocracia y la democracia, en todas ellas las leyes rectas o justas tendrán por fin el bien común, la generación y conservación de la felicidad de la comunidad política y de sus componentes, si no de todos, al menos de los mejores, los cuales, de alguna manera, representan lo mejor de todos. Ahora bien, si el bien común se desvía en el interés particular de sus dirigentes –sea de uno en la tiranía, de unos pocos en la oligarquía, o de la mayoría en la demagogia– deja de ser común y, en consecuencia, la ley que lo expresa deja de ser recta y, en tanto que tal, es injusta, sin por ello eliminar “el carácter *relativo (pos)* de la justicia

¹⁹⁵ *Política*, 1282 b 10-13.

¹⁹⁶ *EN.*, 1129 b 24.

¹⁹⁷ *EN.*, 1129 b 19.

¹⁹⁸ *Política*, 1280 a 7 ss.

¹⁹⁹ Aquí, como veremos más adelante, se encuentra uno de los fundamentos de la distinción entre el derecho natural y el derecho positivo.

²⁰⁰ Como aclara muy bien TRICOT, 1967, p. 218, no. 1.

legal"²⁰¹. Lo veremos mejor al analizar el carácter corrector que ejerce la prudencia sobre la ley.

Este carácter instrumental se ve especialmente cuando se analiza lógicamente la ley, y se distingue el *fin* en virtud del cual *algo* se establece o expresa en la *ley*. En efecto, la ley no es sólo la expresión de algo en una obra política en función de un fin real exterior, sino también la razón expresa que resume una virtud concreta: sea la virtud general por relación a otro o justicia legal, sean las virtudes particulares por relación a otro: justicia distributiva y correctiva. En tanto que razón expresa de una virtud moral tiene su asiento en la voluntad y por fin un bien. El bien, siendo el fin al que tiende naturalmente toda voluntad, sólo lo es para la voluntad particular de la justicia según una razón determinada, la igualdad proporcional, luego ésta es la que define lo bueno como justo y, por tanto, el bien en este caso. La proporción es, entonces, el principio general que define el bien por relación a otro en tanto que justo y, en tanto que medida comparativa de bienes, muestra como el bien de lo justo no es sólo materialmente, sino también formalmente, *común*. La ley, siendo la razón expresa de la virtud de la justicia, es, pues, expresión de igualdad en tanto que razón principal de lo bueno como justo y, en tanto que tal, del bien considerado en común o por relación a otro. Ciertamente la ley, en la medida en que expresa la razón principal del bien en tanto que justo, se vale, como hemos visto, de algunas virtudes intelectuales o de razón, como la inteligencia (*nous*) y sobre todo la prudencia (*phronésis*) que le sirven de fundamento²⁰², pues éstas tienen por objeto no sólo los principios generales del bien humano –como es el caso de la igualdad proporcional expresada en la ley para el caso del bien en tanto que justo–, sino los mismos principios universales y particulares de los bienes humanos²⁰³ (incluido, claro está, el bien justo). En este sentido, la pruden-

²⁰¹ TRICOT, 1967, p. 218, no. 1; *Política*, 1279 a 17-21; 25-31; 1279 b 4-10.

²⁰² *EN.*, 1180 a 22.

²⁰³ *EN.*, 1141 b 14-16.

cia, como veremos más detenidamente, no sólo informa a la ley a través de un acto de deliberación sobre el principio jurídico general –la igualdad, que la ley expresa– en tanto que género del bien, sino que, al mismo tiempo, flexibiliza el rigor de este principio general al ponerlo en relación, por medio de un juicio práctico, con el principio particular o perfecto del derecho, lo justo concreto en tanto que bien particular –sea de la comunidad política o de sus elementos–, en función del cual se debe efectivamente elaborar o aplicar la ley. De hecho, si la voluntad es buena, esto es, si la voluntad es conforme con el hábito de la virtud moral correspondiente –en este caso, la virtud de la justicia– no puede sino elegir el resultado de esta deliberación y juicio, y realizarlo en el caso concreto. La ley, en todo caso, como expresión de la razón principal del derecho en tanto que justo, está a medio camino entre el principio general que se debe realizar –la igualdad– y la ejecución perfecta del mismo en el principio particular: lo justo real y concreto.

Ahora bien, en la medida en que la ley, informada por la prudencia, expresa, en cada caso, la razón justa de bien, se configura también como una *obra política*²⁰⁴. En tanto que tal, como vimos y veremos más adelante, no es sino el producto de un *arte*²⁰⁵ y, como todo objeto artístico, tiene por objeto *algo útil*: la producción y conservación del bien común. La utilidad finalmente de la ley le priva –como hemos visto y veremos más adelante con detenimiento–, de ser un fin en sí mismo: lo útil es siempre por relación a algo exterior que le da una razón final de ser y al que sirve de instrumento. La ley presupone por tanto siempre algo exterior. De hecho, en el orden de los fines toda utilidad humana se ordena con respecto a un fin ulterior, hasta llegar al fin último, la felicidad. En este caso, como la ley general es el principio organizativo del cuerpo social como comunidad política determinada, el fin último no será la felicidad del individuo, sino de la comunidad política

²⁰⁴ *EN.*, 1181 b 1.

²⁰⁵ *EN.*, 1140 a 10.

considerada como un todo –justo legal– o en sus partes –justo distributivo y correctivo–, y la función de la ley será la de servir de instrumento para producir y conservar la felicidad de la comunidad política y de sus elementos. Esto lo hace principalmente, como veremos más adelante, ordenando lo que es propio de cada una de las virtudes particulares por relación a la virtud general de la justicia resumida expresamente en la ley, así como sus bienes propios y particulares por relación al bien de la comunidad política²⁰⁶. Pero para ello –insistimos– es necesario que sean dirigidas por una virtud comprensiva de todas ellas: la *prudencia*. Ésta, como veremos, en la medida en que dirige cada una de las virtudes particulares al bien de la comunidad política, respetando siempre su bien propio, adopta la forma de *prudencia política*²⁰⁷. Junto a ésta existe la *prudencia económica*²⁰⁸, cuya función no es otra que ordenar rectamente las *necesidades* de los sujetos al bienestar común, sin por ello supeditar las necesidades de los sujetos a las necesidades de la comunidad política. Esto permite configurar el discurso económico a semejanza del discurso político.

Un modo particular de ley: la moneda

En efecto, como más adelante señala Aristóteles, el mismo carácter instrumental de la ley política lo posee la ley que rige las relaciones económicas o de intercambio. El criterio utilizado por la ley es, como se sabe, la igualdad proporcional (*kata*

²⁰⁶ “Ordena también la ley hacer lo que es propio del valiente, por ejemplo, no abandonar la formación, ni huir ni arrojar las armas; y lo que es propio del hombre morigerado, como no cometer adulterio, ni comportarse con insolencia; y lo que es propio del hombre de carácter apacible, como no dar golpes, ni hablar mal de otro; e igualmente lo que es propio de las demás virtudes y formas de maldad, mandando lo uno y prohibiendo lo otro, rectamente cuando la ley está bien establecida y peor cuando ha sido establecida arbitrariamente” (*EN.*, 1129 b 20-26).

²⁰⁷ *EN.*, 1141 b 26.

²⁰⁸ *EN.*, 1141 b 31.

ten analogían ison), lo que permite dotar de una unidad, una de alguna manera o según la analogía, al discurso político, a semejanza de la unidad del discurso jurídico. Algo parecido ocurre, según Aristóteles, con el *discurso económico* que también se articula conforme a la unidad lógica de la analogía en razón de la proporción real en que consiste. Dice así: “No obstante, en las asociaciones que tienen por fin el cambio es esta clase de justicia la que mantiene unidos a los hombres, es decir, la reciprocidad proporcional y no igual. Porque devolviendo proporcionalmente lo que se recibe es como la ciudad se mantiene unida”²⁰⁹. La ciudad se mantiene unida en la medida en que las relaciones ejercidas en su seno estén regidas por la igualdad proporcional. Esta proporción se ejerce de manera diversa en lo político y en lo económico, pues, si bien ambos son el sustrato donde se asienta lo jurídico a la manera en que la materia es el lugar donde se asienta la forma en una unidad inescindible, lo cierto es que lo jurídico se ejerce en lo político en proporción a la *virtud* y en lo económico en proporción a la *necesidad* (*chreía*)²¹⁰. Esta es la diferencia fundamental entre lo político y lo económico: mientras que aquél tiene por objeto la generación y producción del bien o felicidad en el seno de la comunidad política –principalmente a través de la proporción de las virtudes y de sus bienes respectivos, secundaria o instrumentalmente a través de la proporción de las riquezas y otros bienes exteriores necesarios–, lo económico tiene por objeto principal la regulación de estos últimos y, por tanto, se inserta, de modo instrumental, en lo político. En ambos casos, sin embargo, el criterio que sirve de guía es la igualdad proporcional o según la analogía²¹¹: bien de las virtudes, bien de los bienes exteriores necesarios.

Acerca de esta cuestión cabría, no obstante, plantearse la duda, expresada por algunos comentaristas²¹², sobre si la

²⁰⁹ *EN.*, 1132 b 30-34.

²¹⁰ *EN.*, 1133 a 27.

²¹¹ *EN.*, 1132 b 30-1133 b 29.

²¹² Especialmente por GAUTHIER y JOLIF, 1970, pp. 369-372.

“reciprocidad proporcional” (*antipéponthos kat` analógian*) mentada aquí por Aristóteles, corresponde a la justicia distributiva, a la correctiva o a una especie distinta de ambas. En principio, lo único que cabe decir –siguiendo a Aristóteles– es que este tipo de reciprocidad es común a ambas, pues lo que Aristóteles defiende es que la justicia, sea cual sea, no consiste en la simple reciprocidad (*antipéponthos kat` isotèta*), sino en una *reciprocidad mediada por la proporción*: “la reciprocidad no se conforma ni con la justicia distributiva ni con la correctiva”²¹³; por tanto, el criterio utilizado en todas ellas es el de una igualdad proporcional a la que se le añade la reciprocidad: en el caso de la justicia distributiva se trata de una igualdad atendiendo al mérito o la virtud, en el caso de la justicia correctiva, a pesar de que parece una igualdad estrictamente aritmética puesto que se hace abstracción de la persona y sólo se considera la cosa, lo cierto es que ésta debe ser igualmente valorada en proporción a algo, tanto en los tratos voluntarios como involuntarios, y además trae causa de la primera²¹⁴.

²¹³ EN., 1132 b 24.

²¹⁴ De hecho, el mismo Aristóteles pone a continuación de la declaración anterior, un ejemplo de cómo un caso de justicia correctiva aplicada a una relación no voluntaria se rige por la igualdad proporcional y no por la estricta reciprocidad: “Por ejemplo, si uno que ocupa un puesto de autoridad golpea a otro, no debe ser a su vez golpeado por éste, pero si uno golpea a una autoridad, no sólo debe ser golpeado, sino sufrir además un castigo” (EN., 1132 b 27-29). Esto parece contraponerse al argumento de que en la justicia conmutativa se hace abstracción de la persona y sólo se mira el daño causado. Pero cabe interpretarlo, como hace TOMÁS DE AQUINO, 2001, p. 309, sin referirlo a la persona. Dice así: “Es claro que, cuando el daño se refiere al robo de una cosa exterior, por ejemplo, de dinero, no varía la cantidad del daño de acuerdo a la diversa condición de la persona. Pues es claro que el daño es mayor, en el caso de lesionar a un gobernante, que en el caso de lesionar a una persona privada. Porque no sólo se daña a una persona, sino a toda la república. Por tanto, en tales casos, sencillamente la reciprocidad no compete a la justicia”. Por otra parte, los castigos que han de imponerse en las injurias voluntarias e involuntarias no son los mismos, pues ha de “castigarse con más severidad la falta voluntaria que la involuntaria por dos razones. Primero, porque en el castigo o vindicta no sólo se tiene en cuenta que se restablezca la igualdad de la justicia al restituir el uno lo que al otro sustrajo, sino también que, por la falta cometida, se sufra una pena.

Por tanto, la diferencia específica de esta supuesta o nueva justicia basada en la *reciprocidad proporcional* viene dada no porque se base en una igualdad proporcional –pues ésta, de una u otra manera, es común a toda justicia–, tampoco en la reciprocidad posterior –que también lo es–, sino porque esa proporción es en razón de las *necesidades* y, por tanto, cumple un cierto papel instrumental por relación a la justicia política –sea la justicia general o legal, o las justicias particulares– que descansa propiamente sobre las virtudes. Se trata entonces aquí de un discurso económico articulado lógicamente conforme a una unidad propia, común al resto de las justicias, y específico en la medida en que el criterio real utilizado es *la necesidad* y su sustituto *la moneda*. Esto, al menos, desde el punto de vista estructural, que es el nuestro. Lo que ocurre es que doctrinalmente esta discusión sobre *lo económico* –que es en realidad lo que aquí se suscita– aparece en Aristóteles como un corolario de la justicia correctiva, lo que ha provocado todo tipo de confusiones entre la mayoría de los comentaristas que la identifican sin más con ésta, cuando en realidad lo que ocurre es que, a partir de ésta, se explica mejor en qué consiste aquello. Ello es así porque la justicia correctiva, al basarse en la igualdad aritmética, parece la más alejada de la reciprocidad proporcional en que se articula lo económico. A pesar de ello, como decíamos más arriba, la justicia correctiva participa también de este criterio, pues la cosa justa en este tipo de transacciones también hay que valorarla, dado que toda cosa no vale lo mismo²¹⁵ y, por tanto, el criterio que rige este tipo de justicia no es la simple reciprocidad, en la que la contraprestación es la misma que la prestación –a modo de la “ley del talión” para los casos involuntarios–, como pensaban los pitagóricos que

(...) Pero la culpa se agrava o disminuye según que la falta sea voluntaria o involuntaria. Segundo, porque la injuria del que falta voluntariamente es mayor pues se añade al daño exterior el desprecio interior”.

²¹⁵ Esto, como dice Aristóteles, es ampliable a las demás artes: “se destruirían, en efecto, si lo que hace el agente, cuanto hace y como lo hace, no lo experimentara el paciente, lo mismo, en la misma medida y de la misma manera” (*EN*, 1133 a 14-16).

definían sin más la justicia como reciprocidad²¹⁶, sino que esa reciprocidad debe ir precedida de una previa valoración de las cosas en juego. En esta valoración, a semejanza de lo que ocurre con todo tipo de justicia –incluida la justicia distributiva–, entra de alguna manera en juego la igualdad proporcional o según la analogía, pues, como el mismo Aristóteles reitera, no tiene el mismo valor la casa producida por el arquitecto que los zapatos realizados por el zapatero. Ahora bien, esa valoración se hace siempre en proporción a algo, no ya al mérito o virtud de la persona como en la justicia distributiva, pero sí por relación a algo. Pues bien, si ese algo es la *necesidad* será una relación económica y, por tanto, se articulará conforme a este modo de reciprocidad proporcional; si ese algo es la virtud o trae causa de la virtud será una relación política y se articulará conforme al mismo criterio.

Una vez aclarado esto, es importante quedarse con la idea que rige las relaciones económicas, a saber: *que, previo a todo intercambio, es necesario igualar el precio de las cosas, no sin más o absolutamente, sino en proporción al valor respectivo de cada una*²¹⁷. Aristóteles explica el sentido de esta rectificación de la reciprocidad sin más por medio de la igualdad proporcional: “Lo que produce la retribución proporcionada es el cruce de relaciones. Sea A un arquitecto, B un zapatero, C una casa y D un par de sandalias. El arquitecto tiene que recibir del zapatero lo que éste hace y compartir a su vez con él su propia obra; si, pues, existe en primer lugar la igualdad proporcionada y después se produce la reciprocidad, tendremos lo que decimos. Si no, no habrá igualdad y el acuerdo no será posible; porque nada puede impedir que el trabajo de uno valga más que el del otro; es, por consiguiente, necesario igualarlos”²¹⁸. Las relaciones de

²¹⁶ EN., 1132 b 23.

²¹⁷ “El arquitecto tiene que recibir del zapatero lo que éste hace y compartir, a su vez, con él su propia obra; si, pues, existe en primer lugar la igualdad proporcional y después se produce la reciprocidad, tendremos lo que decimos” (EN., 1133 a 10-12).

²¹⁸ EN., 1133 a 7-14.

intercambio se caracterizan entonces porque “no se asocian dos médicos, sino un médico y un agricultor, y, en general, personas diferentes y no iguales”²¹⁹, luego es preciso que, al no ser éstas iguales en principio, se igualen de alguna manera, y esto sólo es posible si las cosas intercambiables pueden ser comparadas entre sí. Es necesario así, para que haya igualdad entre los sujetos, que haya igualdad entre las cosas producidas por éstos, pues los sujetos son iguales si las cosas son iguales, son desiguales si las cosas son desiguales. Hay que medir, pues, el valor de las cosas para igualar la relación entre los sujetos. Pero las cosas sólo pueden igualarse si son susceptibles de ser comparadas, y de compararse si participan de algo –común a ambas– que sea medida tanto del exceso como del defecto²²⁰, de modo que la misma relación que exista entre las personas la haya entre las cosas producidas por éstas²²¹.

En efecto, los sujetos sólo entran en relaciones de cambio y asociación si las cosas producidas por ellos, e intercambiables, son susceptibles de igualarse conforme a una *medida* que dé razón del valor de cada una de ellas, comparándolas entre sí. El valor de la cosa es su bien *propio*; éste sólo puede medirse por relación a un bien que, de algún modo, sea comprensivo de todos los bienes particulares que participan propiamente de él. Ésta es la razón de ser de todo cambio y asociación: que los bienes respectivos sean, de alguna manera, iguales y, para ello, que “todo se mida por una sola cosa”²²², pues sólo de esta manera cabe dar realmente un *valor a la cosa* por comparación al *valor de la otra* en la *unidad de asociación*. Este razonamiento aristotélico es muy importante porque manifiesta nítidamente la *unidad lógica analógica* que articula el discurso económico aristotélico. Permite así, de un lado, articular conforme a una

²¹⁹ *EN.*, 1133 a 17.

²²⁰ “Cuantos pares de sandalias equivalen a una casa, o a determinados alimentos” (*EN.*, 1133 a 22).

²²¹ “La misma relación que existe entre el arquitecto y el zapatero habrá entre tantos pares de sandalia y una casa o tales alimentos” (*EN.*, 1133 a 24).

²²² *EN.*, 1133 a 26.

unidad lógica las relaciones económicas o asociaciones que tienen por fin el cambio²²³, y de otro, ejercer dicha unidad según dos modos diversos: a través de una igualdad proporcional de todos los bienes objetos de transacción en una comunidad de bienes –analogía de proporcionalidad propia–, y a través de la participación de todos ellos a un primero que les sirve de medida y que, de algún modo, los comprende virtualmente.

Ahora bien, ¿cuál es esta medida verdadera o real que permite comparar proporcionalmente los bienes susceptibles de intercambio y que dota a éstos de una unidad económica una de alguna manera? O de otra forma: ¿cuál es el criterio de valoración de las cosas que permite igualar, a su vez, las relaciones entre las personas que intercambian sus bienes? ¿Cuál es, en definitiva, el criterio en virtud del cual se relacionan de modo igual y proporcional los bienes y los sujetos de éstos en las relaciones económicas? En el caso de la justicia distributiva, que tiene por objeto el reparto de los bienes comunes, era el mérito; en este caso, cuyo reparto son bienes particulares sujetos a transacciones particulares, el criterio que permite igualar de alguna manera las cosas, que todo lo mide, “que todo lo mantiene unido”, que da unidad a lo económico será *la necesidad (chreía)*²²⁴. En efecto, las relaciones económicas son producto de la necesidad que tienen los sujetos de bienes que, ellos mismos, no pueden producir y, por tanto, necesitan entrar en relaciones de intercambio para obtener dichos productos. El zapatero produce zapatos que necesita el médico, éste produce salud que necesita el zapatero. El valor de los zapatos no es el mismo que el de la salud, sino proporcionalmente igual. ¿En proporción a qué? A la necesidad, que es como la madre de todos los intercambios, la que permite establecer el precio justo de todas las cosas en función de su valor en términos de necesidad, y también la que da unidad a las relaciones entre los

²²³ EN., 1132 b 30-34.

²²⁴ “Es preciso, por tanto, que todo se mida por una sola cosa, como se dijo antes. Esta cosa es, en realidad, la necesidad, que todo lo mantiene unido” (1133 a 27).

sujetos en el seno de una comunidad de intercambio. Como dice Aristóteles: “Que la necesidad, como una especie de unidad, lo mantiene todo unido, lo pone de manifiesto el que cuando los hombres no tienen necesidad el uno del otro, ya ninguna de las partes ya una de ellas, no cambian como cuando el uno necesita lo que tiene el otro, por ejemplo, vino, y autorizan la exportación de trigo”²²⁵.

Este espacio económico, siendo como hemos dicho instrumental por relación al principal de la política –esto es, aquél donde el sujeto se perfecciona en el ejercicio de la virtud, con y para los otros y en instituciones justas²²⁶– es, sin embargo, cronológicamente anterior al político y, aunque recibe la finalidad de éste, el fin propio de lo político sólo puede realizarse una vez queden cubiertas las necesidades vitales. Si bien aquí la necesidad es lo que une a los sujetos en toda asociación que tiene por fin el cambio, ésta sólo se hace propiamente política si a esa necesidad, como algo inescindible de lo político, se le acompaña el ejercicio de la virtud que especifica al sujeto como hombre y le distingue del resto de las especies animales. En este sentido, tanto la comunidad de necesidades o intereses como la comunidad de virtudes o fines del espacio político son los asientos, digámoslo así materiales, donde se inscribe el criterio formal que permite organizarlo rectamente. Éste no es otro que el de la igualdad proporcional o según la analogía: en un caso, en proporción a las necesidades; en el otro, a las virtudes. Así, cuando existe una igualdad en proporción a los méritos, el espacio político está bien constituido; cuando existe una igualdad en proporción a las necesidades, lo está el espacio económico.

El encargado de realizar este orden en el seno de la comunidad política es, como sabemos, el legislador, y el instrumento

²²⁵ *EN.*, 1133 b 6-10.

²²⁶ Como resume excelentemente P. RICOEUR: *Soi même comme un autre*, Senil, París, 1990 (traducción al castellano de Agustín Neira, Siglo XXI, Madrid, 1996).

del que se vale, *la ley*. La ley, como sabemos, viene a ser como un sustituto, una expresión resumida, de la virtud en general por relación a otro, pues, a través de ella, el legislador ordena principalmente el ejercicio de las virtudes particulares con miras a la felicidad de la comunidad política y de sus elementos. En esta ordenación se incluye también todo lo que es en orden a la virtud –luego también los bienes exteriores necesarios que nos permiten el ejercicio de ésta–, por lo que en ese ejercicio legislativo se instituye también *la moneda*, establecida por la ley con el fin de ordenar rectamente los intercambios de bienes para cubrir las necesidades de la comunidad y de sus elementos. Como dice Aristóteles: “La moneda ha venido a ser, por así decirlo, como una especie de sustituto de la necesidad en virtud de una convención, y por eso se llama *nómisma*, porque no es por naturaleza, sino por ley, *nómos*”²²⁷. En efecto, la moneda puede ser definida como *la ley* –en el sentido de la expresión– *de la necesidad*: es la expresión resumida de ésta, al igual que la ley, de la que aquélla no es más que un apéndice, es la expresión resumida de toda virtud por relación a otro. Todo lo mide²²⁸, tanto el exceso como el defecto de todas las cosas susceptibles de transacción, siempre con miras a satisfacer las necesidades no sólo de la comunidad política, sino también de sus elementos. Utilizando la doble analogía ya expresada, se puede ver cómo, tanto en el orden propiamente político como en el económico, los bienes son proporcionalmente iguales entre sí –bien en su valor de virtud o de necesidad–, pero siempre por relación a algo que es medida de los demás, que los comprende virtualmente o resume: en el primer caso, la ley política; en el segundo, la moneda o ley económica. Esta doble analogía articula la unidad del discurso político y económico; pues, al igual que la noción de ley resume expresamente el criterio lógico de la igualdad proporcional o según la analogía –principalmente

²²⁷ *EN.*, 1133 a 29-30.

²²⁸ *EN.*, 1133 a 21. “Tiene que haber, pues, una unidad, y establecida en virtud de un acuerdo (por eso se llama *nómisma*), porque esta unidad hace todas las cosas commensurables” (*EN.*, 1133 b 21).

respecto de las virtudes, secundaria o instrumentalmente respecto del resto de los bienes— dando unidad lógica al discurso político, la noción de moneda resume expresamente este mismo criterio por relación a los bienes necesarios, dando igualmente unidad lógica, una de alguna manera, al discurso económico. Aristóteles ilustra maravillosamente esta unidad analógica del discurso económico cuando señala: “Así, pues, la moneda, como una medida, iguala las cosas haciéndolas conmensurables: ni habría sociedad si no hubiera cambio, ni cambio si no hubiera igualdad, ni igualdad si no hubiera conmensurabilidad”²²⁹.

Ahora bien, no puede olvidarse el punto de partida que dio origen a esta discusión, a saber, que tanto la ley como su instrumento, la moneda, tienen un carácter convencional: no son más que meros artificios creados por el hombre con el fin de organizar rectamente la comunidad política y económica. Al igual que la ley, la moneda se define por su carácter de regla, norma o medida —en este caso, de necesidades—, lo que la dota de una regularidad y de una estabilidad mayor que al resto de las mercancías, pues aunque su valor también fluctúa, con todo parece que la fluctuación es menor. Asegura, por ejemplo, el cambio futuro, pues el que tiene dinero puede adquirir en cualquier momento²³⁰. Pero, por muy estable y regular que sea, no pierde por ello su carácter convencional o instrumental. En general, tanto la ley como la moneda sirven para algo, su finalidad no es otra que el servicio a la felicidad de la comunidad política y de sus elementos —sea de forma directa o inmediata, como en el caso de la ley, o de forma mediata o indirecta, como en el caso de la moneda—, si no fueran útiles a este fin quedarían privadas de sentido, estando en nuestras manos cambiarla o hacerla inútil²³¹, bien derogándola sin más, o bien completando su sentido por medio de una interpretación comprensiva a fin de alcanzar efectivamente el objeto para el

²²⁹ *EN.*, 1133 b 15-18.

²³⁰ *EN.*, 1133 b 11-13.

²³¹ *EN.*, 1133 a 31.

que se instituyeron, con lo que aparece de nuevo la necesidad del segundo modo principal de lo jurídico y de la virtud que lo rige: la prudencia económica. Ésta, al igual que ocurre con la prudencia política, hace de la moneda o ley económica no sólo la razón expresa de la necesidad que rige los intercambios, sino *la recta razón expresa* de éstos, al igual que aquélla hace de la razón expresa de la virtud en general por relación a otro la recta razón expresa de ésta.

Conclusiones

Lo económico se inscribe, pues, en lo político, como la necesidad en la virtud o la moneda en la ley y, por tanto, no se puede desvincular las relaciones económicas de las relaciones éticas y políticas donde se integran y que le dan su razón de ser última. Tanto en un caso como en otro se trata de evitar la formalización del bien, sea de la virtud o de la necesidad, por la ley, pues el bien es algo real y extrínseco a la ley, dado naturalmente, que le sirve de medida, principio y causa de ésta, y que ella expresa. Esto permitirá comprender la necesidad, recién atisbada, de un juicio inteligente y prudente que, dando razón no sólo de lo *que* son las cosas, sino de *cómo* pueden ser llevadas a cabo, dé, asimismo, razón tanto de los diversos bienes particulares por relación a otro en orden al bien último o perfecto, como de las diversas reglas y preceptos que regulan expresamente los diversos bienes particulares por relación a otro en orden al bien de la comunidad política regulado por la ley general, en tanto que ésta es la medida de las otras leyes y preceptos particulares por relación a otro. Ello nos hará comprender la importancia de la prudencia judicial o equidad, la cual, por medio de una interpretación, permitirá ajustar la ley, como razón expresa del derecho en tanto que justo particular, a esto último, en la medida en que es su principio y razón de ser, de la que ella no es más que su *ser-dicho*. Se encuentra

aquí el fundamento del segundo modo principal del ser-justo: lo jurídico como acto y ejercicio.

El argumento, en todo caso, será el mismo que el desarrollado para la noción analógica de bien, con la salvedad de que, en este caso, se trata del bien-*dicho* según la forma de ley, el cual, por su carácter político, se le dota de un carácter expreso y normativo –en el sentido de coercitivo y coactivo–, regulador de las diversas virtudes particulares en lo que todas ellas tienen de participación en lo común. Así, sabiendo que lo justo es un bien particular –es el bien según la proporción–, la razón formal que lo expresa es una regla o precepto llamada *ley* y que admite, al menos, dos sentidos: uno, en tanto que justo legal por sí o general –al que acompaña, como un apéndice, la forma expresa del derecho en tanto que justo reglamentario–, y otro, en tanto que justo particular. Aunque ambos modos son en realidad particulares por relación a lo justo en general y ambas leyes son igualmente particulares por relación a la ley en general –aunque generales por relación a sus respectivos justos–, lo cierto es que, tanto lo justo general como la ley general o justicia legal, siendo particulares por relación a lo justo y ley en general, son generales por relación al resto de las cosas justas y legales, pues éstas no son más que particularizaciones de lo justo general y de la ley general –como la igualdad proporcional, que es el criterio formal que expresa la ley general o por sí, se particulariza en igualdad proporcional *tal* o *cual* en las leyes de las virtudes particulares de justicia. Esta relación que establecemos aquí entre la ley general o por sí, que regula el bien de la comunidad política, y cada de una leyes particulares, que regulan el bien de las partes de la comunidad política o el bien de la comunidad política aplicado en el caso concreto, se manifiesta, como ya habrá comprobado el lector, a través de las diferentes expresiones: *derecho en tanto que justo general* y *derecho en tanto que justo particular*. El primero sólo puede llevarse a cabo en un acto deliberativo ejercido por la prudencia política-legislativa y expresado en una obra de arte política-legislativa; el segundo sólo puede

llevarse a cabo por medio de un acto de juicio ejercido por la prudencia política-judicial, y expresado en una obra de arte política-judicial. Ambos se fundan genéricamente en el papel directivo de la prudencia y expresivo del arte. Con ello, damos entrada al segundo modo principal del ser-justo: lo jurídico como acto y ejercicio. Veamos pues, más detenidamente, cuál es la conexión entre este compendio de virtudes morales e intelectuales por relación a la ley.

CAPÍTULO IV. LA ACTUALIZACIÓN O PERFECCIÓN DE LA LEY EN SU ORDEN TOTAL Y PARCIAL: EL DERECHO EN TANTO QUE JUSTO GENERAL Y EN TANTO QUE JUSTO PARTICULAR

Como ya se ha anticipado, para el ejercicio concreto de lo justo legal, sea general o particular, es necesaria una virtud que esté, de algún modo, más allá de las virtudes morales, que *vea* los principios no sólo universales, sino también particulares, de los bienes humanos: una especie de *previsión* (*pronoetikén*)²³² que sólo puede cumplir la inteligencia y, sobre todo, la prudencia²³³. De ahí que Aristóteles señale que la ley tiene como fundamento una cierta prudencia e inteligencia (*phronésis kai nou*)²³⁴, cuyos objetos, como vimos, son los principios comprensivos de todos los bienes humanos particulares de las respectivas virtudes. Así, si el hombre equitativo será capaz, a través de un ejercicio interpretativo, de flexibilizar la ley ade-

²³² *EN.*, 1141 a 28; *Política*, 1252 a 32.

²³³ Esta especie de sentido interior o de “ojo del alma” (*EN.*, 1144 a 29-30) que ve, al mismo tiempo, lo universal en lo particular es la característica fundamental de la prudencia, lo que le hace ser una auténtica sabiduría práctica: “Que la prudencia no es ciencia, es evidente. En efecto, se refiere a lo más particular, como se ha dicho, porque lo práctico es de esta naturaleza. Se opone, por tanto, al intelecto, ya que el intelecto tiene por objeto los principios o límites de los cuales no hay razonamiento, y la prudencia se refiere al otro extremo, a lo más particular, de lo cual no hay ciencia, sino percepción sensible, no la de las propiedades, sino una semejante a aquélla por la cual vemos que este objeto particular es un triángulo; en efecto, también aquí hay un límite. Pero la última mencionada es más bien percepción que prudencia; ésta es de otra especie” (*EN.*, 1142 a 24-31).

²³⁴ *EN.*, 1180 a 22.

cuándola a lo justo particular del caso concreto –en tanto que éste es el objeto de la ley, esto es del *ser-dicho del derecho en tanto que justo particular*–, el legislador prudente será capaz de flexibilizar la ley general o por sí, en tanto que *ser-dicho del derecho en tanto que justo general*, en cada una de las leyes o reglas particulares de las respectivas virtudes por relación a otro en el seno de la comunidad política. Mientras que en el primer caso la ley se constituye como una *obra política judicial*, en el segundo como una *obra política legislativa*. Este ejercicio interpretativo requiere pues, en el primer caso, de una conjunción perfecta de *arte judicial* –en tanto que la ley es también una obra judicial, pues la sentencia formula el derecho en tanto que justo particular–, una cierta *equidad o prudencia judicial* realizada mediante un ejercicio interpretativo –en tanto que ésta es el fundamento de la ley judicial– y una cierta *justicia* –en tanto que tiene por objeto lo justo particular–; y en el segundo caso, la conjunción de un especial *arte legislativo* –en tanto que obra legislativa–, una cierta *prudencia legislativa* –en tanto que fundamento de la ley por sí– y una cierta *justicia* –pues su objeto es lo justo general. El ejercicio interpretativo que permita comprender el análisis de este compendio de virtudes morales e intelectuales, prácticas y teóricas, resumidas principalmente en la relación trascendental del acto y de la sustancia como los dos modos principales del ser-justo o derecho, constituye el objeto de este capítulo.

La prudencia legislativa, entendida como lo justo en la relación de elaboración entre los dos modos principales de ser-justo o derecho

Una manera de determinar la ley en Aristóteles es observando, como ya hemos anticipado, la analogía entre ésta y la lógica. En efecto, según Aristóteles, la ley es algo de la razón, una especie de dictamen o virtud de ésta²³⁵, y, en tanto que

²³⁵ Es el caso, por ejemplo, de la cita en la que Aristóteles dice: “Por eso no permitimos que nos mande un ser humano, sino la razón (*lógon*), porque el hombre hace eso en su propio interés, y se convierte en tirano” (*EN.*, 1134 a

tal, no puede sino definirse por la virtud propia de la razón: la *lógica*²³⁶. Pues bien, una tópica del lenguaje corriente²³⁷ nos enseña que hay lógica donde hay movimiento ordenado que varía en función de la cualidad de los términos considerados. En tanto que movimiento ordenado, la lógica media en toda actividad humana, hasta el punto de que no cabe ejercicio o actividad alguna si no se ejerce de alguna manera la lógica. Esto hace de ésta no sólo una virtud de razón sin más, sino la virtud propia de la razón, en la medida en que está implicada en todo ejercicio de razón ordenando una actividad humana. Ahora bien, específicamente la lógica no es más que una virtud de razón teórica que tiene su asiento en el intelecto y, en tanto que tal, ordena rectamente los actos del intelecto a su objeto propio: la verdad. El intelecto se vale de la razón para alcanzar su objeto propio, en la medida en que la razón es el principio primero de toda actividad humana y, en consecuencia, también lo es del conocer. La razón, en tanto que forma del intelecto, usa así de la virtud lógica para dar una razón *perfecta o verdadera*

35-1134 b 1). La mayor parte de los comentaristas –TRICOT, J. BURNET (*The Ethics of Aristotle*, ed. J. BURNET, Londres, 1900, p. 232), H. H. JOACHIM, 1951, p. 154– prefieren la expresión *nómon* (ley) en lugar de *lógon* (razón). Véase, por ejemplo: TRICOT, 1967, p. 249, no. 4. También: *Política*, 1287 a 31-32.

²³⁶ Dice TOMÁS DE AQUINO en el iluminador *Proemio al Comentario a los "Analíticos Posteriores" de Aristóteles* (traducción de Ana Mallea y Marta Daneri-Rebok, EUNSA, Pamplona, 2002, p. 29): “para que los actos humanos fácil y ordenadamente alcancen su perfección, concurren diversas artes. Pues el arte no parece sino cierta ordenación de la razón, de modo que por determinados medios los actos humanos alcancen su debido fin. (...) Entonces, como la razón puede aplicarse razonando a las acciones que realiza la mano, y por ello se encuentra el arte de la construcción o fabricación, por el cual el hombre fácil y ordenadamente puede ejercer esta clase de actos, por la misma razón es necesario que algún arte dirija el acto mismo de la razón, por el cual el hombre proceda ordenada, fácilmente y sin error en ese acto. Y este arte es la *lógica*, es decir, la *ciencia racional*. La lógica no es sólo racional porque es según la razón, lo cual es común a todas las artes, sino porque versa sobre el acto mismo de la razón como sobre su materia propia. Por eso parece que es el arte de las artes, porque nos dirige en el acto de la razón, de la cual proceden todas las artes”.

²³⁷ Tal y como ha realizado excelentemente MURALT, 1985 a, pp. 177-206.

de su objeto propio. La lógica cumple así dos funciones: una, establece las formas lógicas en virtud de las cuales se ordena el acto del intelecto a la verdad –es la lógica en tanto que modo perfecto de *ejercer* el conocimiento–; dos, expresa los actos de conocimiento en el lenguaje –es la lógica en tanto que modo perfecto de *formular* el conocimiento.

Pues bien, aunque la ley, a diferencia de la lógica, tiene su asiento en el *intelecto práctico* y la razón del intelecto usa de esta virtud de razón práctica para determinar el modo perfecto de ejercer y formular no el conocimiento, sino el *obrar político*, lo cierto es que, *en tanto que virtud de razón*, la ley no puede sino ejercer las formas lógicas por las cuales se determina la razón legal de su objeto, al igual que ocurre con cualquier otra lógica de la actividad humana, como es el caso de la *prudencia* y del *arte* para el orden del obrar moral y del hacer productivo respectivamente. Éstas, como sabemos, además de ser las virtudes propias del obrar moral y del hacer creador, son los dos modos en virtud de los cuales se ejercita y formula la ley. De ahí que, al ser la lógica la virtud propia de la razón en el conocer y la ley la virtud propia de la razón práctica en el obrar político, diversificándose en un modo prudencial y en un modo técnico o artístico, la analogía, que genéricamente existe entre la lógica y la ley, lo es también respecto de estos dos modos legales: prudencia y arte.

En efecto, la prudencia y el arte no gozan de este carácter lógico sólo por relación a la ley, como modos de ésta, sino también *por sí*. Ambas son virtudes, como la lógica, de la razón; no teórica, como ésta última, sino práctica. Tienen su asiento material en el intelecto práctico, su forma es la razón práctica y, en tanto que virtudes de la razón práctica, ésta es ejercida por medio de la virtud de la prudencia en el caso del obrar moral y por medio del arte en el hacer creador o productivo. El fundamento de la analogía se encuentra, en todo caso, en el carácter *instrumental* común a todas ellas: no se trata en ninguna de encontrar cuál sea el objeto de conocimiento o el

fin de la voluntad –pues tanto la forma del objeto de conocimiento como el fin del bien están ya dados naturalmente–, sino simplemente de hallar *los medios necesarios para el ejercicio y formulación perfectos de la relación de conocer y obrar en general*²³⁸. En este sentido, la lógica, al igual que la ley, la prudencia o el arte lo son siempre de algo que se presupone y trasciende continuamente. No tienen, pues, un carácter absoluto, sino relativo: están siempre en función de algo y sus finalidades no son otras que determinar el modo perfecto de alcanzarlo. Si en el caso de la lógica se trata de establecer los *medios* adecuados para conocer –esto es, para que el intelecto alcance la verdad–, lo que, como decimos, no es otra cosa que establecer el modo perfecto de *ejercer* y de *formular* este conocimiento, la ley, por su parte, al no ser sino la lógica en general de las actividades políticas, tendrá igualmente por función establecer el modo perfecto de ejercerlas y formularlas. De hecho, como veremos, el modo legal perfecto de ejercer el obrar político lo realiza la *prudencia*, mientras que el modo legal perfecto de formularlo en una obra política lo realiza el *arte*. Éstas, en consecuencia, sin dejar de ser virtudes de la razón práctica por sí, son, por relación a la ley, los modos perfectos de ejercer y formular el obrar político: la prudencia, como veremos, en tanto que *acto primero* de la ley, el arte en tanto que *acto segundo*.

En efecto, como es sabido, la tendencia natural de la voluntad de los hombres al bien y de la inteligencia a la verdad no se da de modo necesario o cuasi-necesario, como en los entes desprovistos de razón; por el contrario, es necesario articular esos movimientos que van de la inteligencia a la verdad y de la voluntad al bien a través de las *virtudes*, en la medida en que éstas, de alguna manera, sirven para alcanzar aquello que, aunque dado por naturaleza, no se alcanza de modo necesario. Éstas, como sabemos, son de dos tipos: *morales*, que son aquellas que rectifican la intención de la voluntad disponiéndola adecuadamente para la realización de su bien propio; e

²³⁸ Para el caso, por ejemplo, de la prudencia: *EN.*, 1145 a 4-6.

intelectuales o de razón, que establecen los medios adecuados para llevar a cabo dicha intención²³⁹. En esta articulación de la voluntad al bien no sólo el papel de las virtudes morales resulta imprescindible, sino también el de las virtudes intelectuales o de razón, pues, junto a la buena disposición tendente al bien, se requiere de éstas para que hagan de esa buena disposición moral un *buen uso* dadas las circunstancias y el caso concreto. Pues bien, aquí entra en juego la ley: no sólo porque, en tanto que razón expresa del bien común, sea genéricamente la virtud de razón que ejerce y expresa perfectamente los medios a partir de los cuales podemos alcanzar un bien común debido naturalmente, sino porque de hecho ejerce y expresa dicha razón haciendo uso de sus virtudes *específicas*, del *arte* y de la *prudencia*, por las cuales es capaz de dirigir recta y expresamente la voluntad, rectificadas a su vez por sus virtudes morales, al bien común debido en cada caso. La razón usa, por tanto, de la ley, en tanto que virtud de razón práctica, a través de las virtudes legales: la prudencia y el arte. A través de la virtud prudencial determina el *uso recto* de los actos de la voluntad con el fin de alcanzar el bien en el caso concreto, y a través de la virtud artística o técnica lo *expresa o formula*. Ahora bien, como la prudencia, al fin y al cabo, es la encargada de determinar los medios más oportunos para alcanzar el bien debido, parece que la analogía, en lugar de ser entre la lógica y la ley, lo sea más bien entre la lógica y la prudencia, en la medida en que la ley cumple un papel meramente expresivo de lo que le dicta la prudencia para el caso concreto. De hecho, la prudencia no es otra que la misma ley en tanto que “juzga rectamente y prescribe adecuadamente los medios apropiados que hay que llevar a cabo en el obrar”²⁴⁰, y ello es debido a que, si formalmente la ley adopta una expresión determinada, su fin no se agota en esta *formulación*: la ley, en tanto que modo perfecto de expresión del obrar político en una obra determinada, lo

²³⁹ EN., 1144 a 6-8.

²⁴⁰ MURALT, 1985 a, p. 187.

es *de* aquello que es indicado por la prudencia y lo es *para* el ejercicio perfecto de la voluntad justa en cada caso.

En efecto, toda ley, en tanto que razón expresa del bien común, necesita fundamentarse en aquellas virtudes que tengan por objeto *los principios* de los bienes humanos –tanto individuales como comunes–, y ejercerse no sólo mediante la simple adecuación entre el principio general de la cosa justa o bien común expresado en la ley y el principio particular del mismo, sino preferiblemente mediante la *recta adecuación* entre uno y otro principio. La recta adecuación supone considerar el principio general de la cosa justa expresado en la ley no en sí, sino como un modo propio y autónomo de bien común por relación causal al bien común más perfecto. Esta información que hace recta a la ley es aportada por la prudencia, en la medida en que ésta tiene por objeto los principios no sólo generales –esto es, de tal o cual bien humano–, sino también *universales* –de todo bien humano–, lo que la convierte en la virtud mediadora entre los dos modos principales del ser-justo: en tanto que forma general del bien justo expresado en la ley por la virtud artística –principio general de lo jurídico– y en tanto que acto concreto o particular del bien justo ejercido por la virtud de la justicia –principio particular de lo jurídico. Aunque lo veremos detenidamente al tratar, en particular, las relaciones entre la virtud de la prudencia y de justicia legal, piénsese cómo la única virtud que puede hacer esta función es la inteligencia y, sobre todo, la prudencia²⁴¹, pues, al ser una virtud al mismo tiempo práctica y de razón, su objeto, a diferencia de las virtudes morales, no es tal o cual obrar particular, sino el *modo perfecto* de ejercer el obrar moral en su conjunto, ordenando o dando *razón* de las diversas virtudes morales por relación a un bien, de algún modo, comprensivo de todas ellas. Este carácter de término medio de la virtud de la prudencia por relación a las virtudes morales le permite, a su vez, hacer las veces de una premisa mayor en un silogismo práctico, al mostrar los

²⁴¹ El arte es, respecto de la ley, una mera expresión de la prudencia.

principios últimos conforme a los que la voluntad, rectificada por la virtud moral, quiere y realiza el bien. Esto, como veremos, sólo puede hacerse, en el caso de la ley general o por sí, corrigiendo su pretensión absoluta de convertirse en la única regla o precepto que regula el bien común en el ámbito de la comunidad política, al comprender, por el contrario, que la ley general no es sino un modo preceptivo más junto al resto de las reglas o preceptos de las respectivas virtudes particulares por relación a otro, aunque por relación a éstas tenga un carácter eminente –en la medida en que su bien propio, el bien de la comunidad política, es de algún modo comprensivo de todas las relaciones entre los diversos bienes y, por tanto, de todos los bienes comunes ejercidos en el seno de aquélla–, pero que, respetando siempre la autonomía propia de cada uno de estos bienes y de sus relaciones exteriores, permite organizarlas en aras del bien de la comunidad política. Por ello, es preciso acudir a esta virtud que tiene por objeto los principios últimos de todos los bienes humanos: esto es, no de tal o cual bien, sino del bien en general; y por lo mismo, no de tal o cual razón de bien, sino de la razón de bien en general. Ahora bien, como en el caso de la ley general o por sí no se ejerce la prudencia en general sino un modo de ésta, la prudencia política –cuyo objeto no es el bien en general considerado en sí, sino el bien en general por relación a otro o bien común en general–, informando a la ley general en tanto que prudencia legislativa, evita así la habitual pretensión del legislador de reducir, mediante la ley, el bien común en general a un determinado modo de bien común: el bien de la comunidad política o justo general. Éste, al no ser más que un bien común particular por relación al bien común en general, aunque eminente, si quiere ser recto no puede ser abstraído del bien común en general informado por la prudencia política. La prudencia así, en tanto que fundamento de la ley –de la que ésta no sería más que su expresión–, parece ser así no sólo lo *justo* entre el modo formal del derecho expresado o formulado en la ley y el modo final del derecho en tanto que justo real y concreto, sino *mejor* que lo justo, en

la medida en que es lo justo legal *rectificado* en cada caso. De ahí que, desde el punto de vista del fundamento o ejercicio concreto de la ley, la analogía, que genéricamente existe entre la lógica y la ley, parece ser mejor considerada entre la lógica y la prudencia, pues es esta última la que determina el modo perfecto de ejercicio concreto de la ley.

Ahora bien, junto con este modo perfecto de ejercicio práctico que dicta la prudencia en tanto que virtud de razón legal, existe, como sabemos, otra función legal que se ejerce por medio de la virtud de razón técnica o artística. Ésta, como hemos visto, no es otra que la que establece el modo perfecto de formular lo determinado por la prudencia. Esto se justifica por la importancia política que tiene la ley –no sólo la ley general o por sí cuyo objeto es el bien de la comunidad política, sino también las leyes judiciales y reglamentarias–, lo que hace necesario dotarla de un carácter *normativo* y, en consecuencia, formularla de una manera *expresa* que le dé fijeza y que permita su conocimiento²⁴². Esto sólo puede hacerlo el arte o la técnica en tanto que virtud de razón; más en concreto, el arte específico de legislar, reglamentar y juzgar cuyas funciones no son otras que establecer las fórmulas perfectas que resuman expresamente el juicio prudencial –legislativo, reglamentario y judicial– de la ley en una *obra política* legislativa, reglamentaria y judicial²⁴³. Por tanto, si bien la ley, en tanto que virtud de la razón, es la lógica aplicada al bien político o común, en tanto que ejercicio concreto es fundamentalmente prudencia y sólo accidentalmente arte, y en tanto que forma expresa es, sin embargo, esencialmente una obra de arte y sólo accidentalmente un ejercicio prudencial.

Pues bien, en tanto que arte, la ley mira en todo caso exclusivamente el bien de la obra, y no tanto a los sujetos creadores o receptores de la misma. Pero, en tanto que el arte es un modo legal junto al modo prudencial, no opera de modo absoluto,

²⁴² *Política*, 1180 a 21.

²⁴³ *EN.*, 1181 a 23 ss., *EE.*, 1216 b 17-19.

sino en relación causal con la prudencia. En efecto, una vez ha determinado la prudencia, por medios libres y contingentes, lo que es necesario hacer –y siendo el sujeto receptivo a dicho consejo por la buena disposición moral de su voluntad ordenada al bien–, el arte legislativo opera con el fin de expresar en forma de ley lo establecido por la prudencia. La ley, en tanto que lógica del bien en general por relación a otro, es entonces prudencia en la medida en que determina el buen uso de los actos para alcanzar el bien en cada caso y arte en la medida en que lo expresa adecuadamente. Si en el primer caso, la ley asegura, por medios prudenciales, la *razón recta* del acto a realizar por una voluntad rectificadora moralmente por el hábito de la justicia, en el caso del arte, la ley adquiere su perfección al expresar el resultado de dicho juicio prudencial. Cabe, pues, distinguir, en el seno de la ley, un *acto primero* que permite ordenar rectamente la voluntad al bien por el buen uso de los medios elegidos libremente, y un *acto segundo*, perfecto, que lo expresa. La expresión legal tendrá, como hemos dicho, dos efectos: la comunicación y, por tanto, el conocimiento de lo dicho en la ley; por el otro, dado el carácter político de lo regulado, su coactividad. Esto último permite distinguir las leyes en sentido propio –no sólo la forma legal por sí, sino también la forma legal reglamentaria y judicial– de aquellas leyes o, mejor dicho, preceptos que regulan los bienes de las virtudes particulares no por relación a otro, sino por relación a uno mismo, los cuales, al no tener una inmediata impronta política, no son propiamente dicho leyes, no necesitan ser fijadas expresamente²⁴⁴, y no van acompañadas de un efecto coactivo: son leyes en sentido lato²⁴⁵.

Por tanto, la ley, siendo objeto de la virtud del arte en tanto que obra política, no es menos objeto de otras virtudes intelectuales, como la inteligencia y la prudencia, en tanto que

²⁴⁴ Con independencia de que sean o no escritas (EN., 1180 b 1).

²⁴⁵ Se encuentra aquí, desde el punto de vista lógico, la distinción entre la ética y la política.

expresa de algún modo los principios últimos de los bienes humanos. De ahí que, como señala Aristóteles, el arte o la técnica, al mirar únicamente el bien de la obra y no el bien de los sujetos a los que se aplica, no garantiza, por sí misma, la moralidad del acto: para ello hace falta, además de un buen conocimiento de la técnica legislativa –pues la ley es un objeto del saber técnico, una obra política–, de estas otras virtudes que acompañan a la virtud técnica o artesana, como son la inteligencia y la prudencia, las cuales permiten hacer un buen uso no sólo de las virtudes morales en orden al bien común, sino también de las virtudes técnicas. El arte no es una virtud moral que rectifique la intención técnica ordenándola al bien propiamente humano –en este caso, el bien común–, tampoco es una virtud intelectual o de la razón que rectifique el uso de los medios libremente elegidos en orden al bien común; el arte es simplemente una virtud intelectual que no adquiere justicia hasta que es ordenada por la virtud moral de la justicia, o por la prudencia que, aun no siendo una virtud moral, es la virtud intelectual que rectifica el uso de los medios técnicos-legales en orden al bien común. Por eso dice Aristóteles que “del arte hay virtud, pero no de la prudencia”, pues “el técnico no puede alcanzar su plena estatura moral, su perfecta bondad humana si se contenta con ser técnico, sino que debe además ser prudente y virtuoso”²⁴⁶. Así, las leyes que, estando bien establecidas –en el sentido de formalmente instituidas conforme al saber técnico–, pero cuya intención no ha sido rectificadas por la virtud moral de la justicia, o al menos por la prudencia, no sirven para alcanzar su objeto propio: el bien común. De ahí que las leyes establecidas sin el examen de la ciencia, sin previsión, no cumplan su cometido²⁴⁷.

En relación a las virtudes intelectuales, la ley es, pues, común al arte y a la prudencia, de tal modo que la diferencia entre la lógica y la prudencia no es aplicable a la ley en tanto

²⁴⁶ *EN.*, 1140 b 22; 1144 b 30; MURALT, 1985 a, p. 189.

²⁴⁷ TOMÁS DE AQUINO, 2001, p. 292.

que arte, y la diferencia entre la lógica y el arte no es aplicable a la ley en tanto que prudencia. Si bien formalmente la ley es arte, en la medida en que es una expresión artística o técnica que adopta la forma de una obra política, atendiendo a su fin y a su ejercicio perfecto, la ley es prudencia, en la medida en que toma como fundamento los principios últimos de los bienes humanos en virtud de los cuales se determina en concreto cuál es el buen uso de las virtudes morales en orden al bien común. De hecho, la puesta en acto o ejercicio de la virtud prudencial de la ley general o por sí permite el orden recto no sólo de los aspectos materiales de la comunidad política –haciendo de los sujetos tomados aisladamente ciudadanos de pleno derecho–, sino también finales, al hacer de los fines yuxtapuestos de los sujetos, fines al mismo tiempo de la comunidad política: todo ello expresado bajo la forma técnica de una obra política legislativa. Si la ley, en tanto que forma artística, es cronológicamente última, en la medida en que cierra expresamente el proceso de determinación del bien común, ontológicamente lo es el sentido prudencial de la ley; pues es en vista de éste por lo que se instituye la forma artística de ley. Por otro lado, si la justicia general o legal es la virtud conforme a la cual se rectifica la intención de la voluntad en aras del bien de la comunidad política, el principio que determina cómo llevarlo precisamente a cabo, a través de qué medios realizarlo y cómo hacer un buen uso de éstos se lo da la prudencia legislativa.

En efecto, una relación similar a la que existe entre el arte y la prudencia como modos racionales de la virtud legal –la ley toma como fundamento la prudencia expresándola bajo una forma técnica o artística–, la hay –como ya anticipamos– entre la virtud moral donde se asienta la ley en general, la justicia, y la virtud intelectual conforme a la cual se ejerce rectamente, la prudencia política. Ambas virtudes comparten el hecho de que son mecanismos correctores de la virtud artística de la ley; pero teniendo esto en común aparecen inmediatamente sus diferencias. Así, la justicia en general, en tanto que virtud moral, se asienta en la voluntad y no es otra que la buena disposición

relativa a lo justo en tanto que bien común; la prudencia, por el contrario, en tanto que virtud intelectual o de razón práctica, se asienta en el intelecto práctico y su función es determinar *cómo* llevar a cabo el ejercicio perfecto del bien en general, tanto por relación a uno mismo –prudencia sin más– como por relación a otro –prudencia política y económica²⁴⁸. La prudencia, por tanto, tiene por miras el bien en general del hombre, tanto individual como común: es una virtud por la que el hombre se instruye en relación al acto virtuoso, sea cual sea, y que hace de este hombre un hombre bueno, no en tal o cual aspecto –como ciudadano, por ejemplo, o amigo–, sino en sí mismo o en tanto que tal²⁴⁹. La justicia, por el contrario, tiene por objeto el bien común según un modo determinado, siendo el modo más perfecto el bien de la comunidad política, objeto de la justicia general o legal, lo que hace del hombre no un hombre bueno en sí mismo, sino simplemente un *buen ciudadano*.

Los bienes de la prudencia y de la justicia no son, pues, los mismos. El bien humano en general comprende tanto los bienes individuales como los bienes comunes, y, dentro de estos últimos, tanto los bienes interpersonales como los institucionales. Aunque el bien institucional comprende de alguna manera a los otros dos, en la medida en que el espacio institucional da cabida a las relaciones personales e interpersonales²⁵⁰, no lo hace de modo propio o esencial; por tanto, si se quiere salvaguardar la autonomía o propiedad de bien, en tanto que bien, de todos los bienes –individuales y comunes–, no puede dejar de hacerse referencia al bien en general, tanto en sí como por relación a otro, objeto de la prudencia. El bien de la comunidad política es, dentro de los bienes comunes –ejercidos al menos en el espacio institucional–, el bien último, el más perfecto o eminente, pero no se identifica sin más: ni con el bien en general o bien en tanto que bien –objeto de la prudencia–, ni con

²⁴⁸ *EN.*, 1141 b 22-32.

²⁴⁹ TOMÁS DE AQUINO, 2001, pp. 296-7.

²⁵⁰ *EN.*, 1094 b 7-11.

el bien en general por relación a otro o bien común en general –objeto de la prudencia política–, ni con el resto de bienes particulares y comunes de las distintas virtudes. La identificación del bien en general con el bien común en general o con algún bien determinado –sea individual o común, sea este último interpersonal o institucional, sea el bien institucional de lo justo legal general o particular–, conduce a hacer del bien una esencia, un bien en sí –eliminando el carácter heterogéneo y diverso del bien–, sustantivándolo según una única forma determinada –normalmente la forma institucional– y haciendo así, por ejemplo, de lo común del bien un *comunismo*, como es el caso en Platón.

En Aristóteles, por el contrario, no se puede reducir el carácter universal de bien con algún modo particular, sea individual o común. Existe, sin embargo, un supuesto en el que el bien común o bien en general por relación a otro, objeto de la prudencia política, coincide, de algún modo, con el bien de la comunidad política, objeto de la justicia legal o general: es el caso de la *comunidad aristocrática*²⁵¹, donde la virtud moral de la justicia general o legal es guiada rectamente por la prudencia legislativa, donde el bien de la comunidad política coincide de algún modo con el bien en general por relación a otro y donde el legislador coincide de algún modo con el político prudente. Ello es así porque la ley, en este caso, no sólo determina lo que es propio de cada virtud particular con las miras puestas al bien de la comunidad política –absolutizando de algún modo este bien en detrimento del resto de los bienes, los cuales no serían más que meras participaciones de aquél–, sino que lo hace acompañado de la virtud de la prudencia legislativa, que, al establecer los medios necesarios de los que se tiene que valer el legislador para el buen uso de sus actos, *respeto la autonomía y propiedad de cada uno de los bienes particulares en tanto que bienes*, evitando la absolutización de la justicia legal como única virtud moral y, por tanto, la reducción de los bienes a un único

²⁵¹ *Política*, 1276 b 16-1277 b 32.

bien superior, como sería, por relación a los bienes personales o interpersonales, lo justo en tanto que bien de la comunidad política y de sus elementos, y, por relación a éste, el bien de la comunidad política o bien de la justicia general al margen de sus elementos o partes, como exclusivo bien común. En el régimen aristocrático todo se rige por la virtud, y al ser ésta común a todos los bienes –pues todos ellos se definen por su carácter de virtud–, en este régimen, el bien de la comunidad política resume de algún modo el bien común: no porque los otros bienes queden supeditados al primero de ellos –el bien de la comunidad política–, sino porque éste, siendo el modo eminente de bien común, dicta precisamente el ejercicio propio y autónomo de cada una de las virtudes y bienes por relación a otro.

En efecto, el bien en general por relación a otro no es sino el bien común, y éste no es otro que el objeto de la ley asentada en la virtud de la justicia, informada por la prudencia política y ejercida en el ámbito de las instituciones. Como el prudente tiene por miras el bien en general, y no tal o cual bien particular, el prudente legislativo corrige la pretensión absoluta que tiene la ley general o por sí de reducir el bien en general por relación a otro o bien común al bien exclusivamente de la comunidad política y la razón expresa en general del bien común a la razón expresa general o por sí, al informar a ésta sobre los principios universales de los bienes por relación a otro y de sus razones expresas. La prudencia legislativa permite así ajustar rectamente la ley general o por sí al bien de la comunidad política, no a través de una razón puramente técnica de acomodación, sino informando a esta razón técnica de los principios que deben dirigir su elaboración, a saber: de un lado, que el bien común no es sino el bien en general por relación a otro, cuyo modo más perfecto –pero no exclusivo– es el bien de la comunidad política; de otro, que la ley por sí o general no es la ley sin más, sino simplemente el modo eminente de la razón expresa de bien común. Se comprende igualmente por qué la prudencia legislativa es la virtud que ajusta *rectamente*

la relación entre los dos modos principales del ser-justo o derecho en el acto de elaboración de la ley, pues, al ser el modo formal expreso de lo justo la ley y el modo final lo bueno en tanto que justo, es preciso ajustar la ley, en cada caso, a esta interpretación amplia de bien, evitando reducir no sólo el bien común a su modo más perfecto –el bien de la comunidad política, en detrimento del resto de los bienes por relación a otro–, sino también a cualquiera de los otros bienes particulares por relación a otro, los cuales, siendo comunes por sí, no pueden dejar de ser por relación al bien de la comunidad política.

Este argumento puede explicarse igualmente por la diferencia que existe entre la virtud de la prudencia y la justicia en general, en tanto que la primera es una virtud de la razón y la segunda moral, luego la buena disposición de la virtud moral de la justicia que le hace realizar rectamente su bien debe ir siempre acompañada, si quiere evitar la absolutización de esa virtud frente a las otras, de una virtud que, teniendo por objeto los principios últimos de los bienes humanos por sí y por relación a otro, la guíe de alguna manera por relación a las otras virtudes morales –respetando la autonomía o propiedad de éstas en tanto que virtudes–, transitando de una a otra por ese carácter *trascendental* que tiene la prudencia. Ésta, pues, al ser la virtud del hombre en tanto que tal, lo es de alguna manera de todas las virtudes; por lo mismo, al ser, en tanto que prudencia legislativa, la virtud del legislador prudente y al tener por objeto el bien común según un modo perfecto, lo es, de alguna manera, de todas las virtudes por relación a otro. En efecto, como ser bueno en general es comprensivo de todas sus virtudes –también de la virtud que hace del hombre un buen ciudadano–, la prudencia, como virtud propia del hombre en tanto que tal, es comprensiva de la justicia como virtud propia del hombre en tanto que ciudadano, al encontrar ésta su fundamento ontológico en aquélla. Ahora bien, si desde el punto de vista ontológico la prudencia es el fundamento de la justicia, lo cierto es que desde el punto de vista práctico no basta con ser un hombre bueno sin más, sino que es necesario que tal

bondad se realice junto con otros hombres en el marco político que dictan la leyes, siendo aquel hombre universalmente bueno, en este marco concreto, un buen ciudadano. Ello es debido a que la prudencia, en tanto que virtud de la razón, dirige a la voluntad bien dispuesta por la virtud de la justicia sobre *cómo* actuar en cada caso, pero es la voluntad la que, asumiendo lo determinado por la prudencia, lo lleva efectivamente a cabo, es decir, pone efectivamente en práctica lo establecido por la prudencia en cada caso.

La relación entre la prudencia y la justicia es, pues, análoga a la de la justicia total y parcial: se trata en ambos casos de una relación de todo-parte: ser hombre bueno es el todo del que una de sus partes es ser buen-ciudadano. El sujeto de la prudencia es el hombre en tanto que tal y el bien, el total; el sujeto de la justicia es tal aspecto particular del hombre, el hombre justo –sea como legislador, juez o simplemente ciudadano–, y el bien, lo justo. Esto permite alumbrar no sólo el carácter *trascendental* de las relaciones entre la prudencia en general y sus modos propios –prudencia económica y política, y dentro de esta última: legislativa, reglamentaria y judicial–, sino también la inseparabilidad de la prudencia y de las virtudes morales –en especial, de la justicia legal–, al mismo tiempo que el carácter *analógico* de las nociones de prudencia y virtud, ya vistos²⁵². Por lo mismo, nos ayuda a validar la tesis no sólo de que la prudencia legislativa es la virtud que regla recta o justamente la relación entre la ley –como virtud general por relación a otro– y cada una de las virtudes particulares por relación a otro en el seno de la comunidad política y en el proceso de elaboración de la misma, sino también que la equidad o prudencia judicial es la virtud que permite reglar recta o justamente la ley al caso concreto en el proceso de aplicación de ésta.

En efecto, como veremos a continuación, la equidad o prudencia judicial tiene por objeto lo equitativo, que, siendo

²⁵² EN., 1144 b 30-1145 a 6.

un modo de bien común, es justo y, sin embargo, mejor que un cierto modo justo. Ello será debido a que, al igual que la prudencia legislativa corrige la pretensión absoluta de lo justo legal general haciendo de éste el modo más perfecto del bien en general por relación a otro o bien común, la prudencia judicial o equidad corregirá igualmente la pretensión absoluta de lo justo legal al particularizarlo en el caso concreto conforme al criterio de la prudencia legislativa –de ahí el *carácter aplicativo* que tienen tanto la equidad como la prudencia reglamentaria por relación al carácter elaborativo de la prudencia legislativa. Al asumir, pues, la equidad la información que la prudencia legislativa le da de la ley general y aplicarla en el caso concreto –lo mismo ocurre, como veremos, con la prudencia reglamentaria–, corrige no sólo la generalidad de la ley –que, en este caso, supondría abstraer el bien de la comunidad política del bien común, y, en concreto, de este modo particular de bien común que es lo justo particular del caso a enjuiciar–, sino también corrige la pretensión absoluta de lo justo particular a realizar de abstraerse del bien en general por relación a otro como exclusivo bien común –en la medida en que éste no es sino un modo, entre otros, del bien en general por relación a otro en su necesaria relación causal con los otros modos de bien común. Por tanto, si el prudente legislativo –tanto desde el punto de vista del bien como de la razón– corrige, en el acto de elaboración legislativa, la pretensión absoluta del bien de la comunidad política o justo legal general insertándolo en el bien común y la razón expresa general insertándola en la razón expresa *en general*, el equitativo corregirá, en el acto de aplicación judicial, la pretensión absoluta de lo justo legal general insertándolo en este *modo concreto* de bien común que constituye lo justo legal particular del caso, al mismo tiempo que corregirá la pretensión absoluta de este justo particular y de la razón que lo expresa al insertarla igualmente en el bien común y en la razón expresa del bien común.

En este sentido, la equidad, al igual que la prudencia legislativa, es comprensiva de todos los modos de lo justo

aplicativo, el general y el particular, lo que permite informar rectamente al juez sobre cómo practicar la virtud de la justicia general en el caso concreto²⁵³. Ahora bien, como ocurre con la prudencia legislativa, al ser la equidad una virtud de razón que toma por objeto algo práctico –el caso concreto–, necesita para su concreción de la buena voluntad, esto es, de una voluntad rectificadora moralmente por su virtud propia: la justicia particular. La equidad –lo mismo que la prudencia legislativa– se lleva a cabo mediante un acto de interpretación, por el que se ajusta efectivamente la ley no ya en el proceso de elaboración, sino de la aplicación de la misma. Por tanto, tanto la prudencia legislativa como la judicial y reglamentaria son virtudes que se llevan a cabo, que se actualizan, que consisten, en definitiva, en un acto de interpretación –deliberación, consejo, juicio...– ejecutada por la voluntad rectificadora mediante la virtud de la justicia del legislador y del juez²⁵⁴. Son virtudes, pues, esencialmente hermenéuticas; y, en tanto que tales, son las virtudes mediadoras entre los dos modos principales de ser-justo, la sustancia y el acto, en la medida en que dan razón, por su carácter comprensivo, de ambos modos, y, por tanto, son la piedra de toque fundamental si se quiere comprender el derecho en todos sus modos posibles.

En resumen, la prudencia en general, en tanto que virtud del hombre como tal respecto de los bienes humanos, comprende: no sólo la virtud del hombre considerado en sí, sino también por relación a otro o prudencia política. En este sentido, comprende también la virtud del hombre en tanto que legislador –prudencia política-legislativa–, la virtud del hombre en tanto que ciudadano –prudencia simplemente política–, la virtud del hombre en tanto que juez –prudencia política-judicial–, una vez vista la virtud del hombre en tanto que administrador económico o prudencia económica. Analizado ya el modo prudencial económico y político-legislativo, es preciso hacerlo

²⁵³ *EN.*, 1143 a 20-24.

²⁵⁴ *EN.*, 1142 a 32-1143 b 16.

ahora con el modo prudencial político-reglamentario y, sobre todo, judicial, pues ambos obedecen a la misma estructura aplicativa: son particularizaciones del modo más perfecto de bien común institucional informado por la prudencia legislativa y, en consecuencia, de la forma más comprensiva de bien en general por relación a otro.

La equidad, entendida como lo justo en la relación de aplicación entre los dos modos principales de ser-justo o derecho.

Casi al final del tratado de la justicia, Aristóteles distingue los dos modos principales de ser-justo o derecho –como sustancia y quiddidad, y como acto y ejercicio–, dando entrada expresamente a este segundo modo de ser-justo: lo justo como acto y ejercicio: “Cada una de las cosas justas y legales es como lo universal respecto de lo particular: en efecto, los actos son muchos, pero cada una de aquéllas es una, porque es universal. El acto injusto es distinto de lo injusto, y el acto justo de lo justo. Lo injusto lo es por naturaleza o por convención (*taxei*), y eso mismo, cuando se ejecuta, es acto injusto, pero antes de ser ejecutado no lo es aún, sino sólo alguna cosa injusta. Y lo mismo el acto justo (*dikaíoma*)...”²⁵⁵. Pues bien, lo que permite articular esta distinción (que, aunque de modo disperso, hemos visto ya al tratar de la prudencia legislativa), no es precisamente otra cosa que la *equidad* o prudencia judicial, pues, como veremos, es ésta la que ajusta *rectamente* los dos modos principales de ser-justo o derecho en la aplicación concreta. Definimos así *la equidad como lo justo en la relación de aplicación entre los dos modos jurídicos principales*. A diferencia de la prudencia legislativa, que rige el acto legislativo, la equidad rige el acto judicial. Pero tanto una como otra son el resultado de una interpretación, de ahí que ambas supongan una concepción hermenéutica del derecho –no unívoca ni equívoca, sino analógica–, lo que permitirá cerrar el círculo

²⁵⁵ E.N., 1135 a 5-12.

de la pre-comprensión, explicación y comprensión con el que abríamos el estudio.

Ahora bien, una vez afirmado esto, es preciso probarlo, para lo cual Aristóteles, como ya ocurría con la prudencia legislativa, no nos facilita del todo la labor. En realidad, aunque esta vez Aristóteles no nos remite a esa otra filosofía que permitiera dar una respuesta comprensiva de esta cuestión, es preciso de algún modo acudir a ella con el fin de observar de nuevo el *tipo de relación* que permite vincular la justicia particular y la equidad –análoga a la relación entre la justicia general y la prudencia legislativa que acabamos de ver–, así como lo justo y lo equitativo, pues sólo de esta manera podemos discernir la *razón de la equidad y de lo equitativo*. Un análisis metafísico de esta cuestión nos permite comprender cómo la pareja justicia/justo –sea la justicia general respecto de lo justo general o la justicia particular respecto de lo justo particular– no es sino un modo propio de lo jurídico tomado desde el punto de vista de la sustancia y de la quiddidad, mientras que la pareja equidad/equitativo –análoga a la prudencia legislativa y a lo justo general corregido por la misma– lo es tomado desde el punto de vista del acto y del ejercicio, ambas distinguidas en el seno de una *relación trascendental*. En efecto, la misma relación trascendental que hemos visto entre la prudencia y las virtudes morales –en especial, entre la prudencia legislativa y la justicia general en el acto legislativo–, existe aquí entre la equidad y la justicia particular en el acto judicial. Por tanto, no es sólo que entre la prudencia legislativa y la equidad exista una relación trascendental en la medida en que la equidad sea una particularización, como hemos visto, de la prudencia legislativa, que rige un acto parcial del total de aquélla, sino que esa misma relación trascendental, a semejanza de la prudencia legislativa con la virtud general de la justicia, se da aquí entre la equidad y la justicia particular en el acto judicial, y que es ésta la que permite dar razón de la equidad. Veamos cómo.

Aristóteles plantea la cuestión de la siguiente manera: de un lado, rechaza la identidad absoluta entre la justicia y la equidad y entre lo justo y lo equitativo; de otro, sin embargo, señala que ambos no pertenecen a géneros diferentes. En efecto, dice: “Nos queda por hablar acerca de la equidad y de lo equitativo, en qué relación está la equidad con la justicia, y lo equitativo respecto de lo justo. En efecto, cuando los examinamos atentamente, no aparecen ni como absolutamente idénticos, ni como pertenecientes a géneros diferentes, y unas veces alabamos lo equitativo y al hombre que lo es de modo que hasta cuando alabamos las otras virtudes usamos el término “equitativo”, en lugar de “bueno”, queriendo decir por “más equitativo” que una cosa es “mejor”, y otras veces, al razonar sobre ello, nos parece absurdo que lo equitativo, siendo algo diferente de lo justo, sea loable; porque, si son diferentes, o bien lo justo, o bien lo equitativo no es bueno; y si ambos son buenos, son idénticos”²⁵⁶. El razonamiento a simple vista parece contradictorio: lo equitativo, como la equidad, parece ser justo y no-justo. Aristóteles es perfectamente consciente de esto²⁵⁷, y de hecho, aunque no contradictorio, sí admite que tiene algo

²⁵⁶ EN., 1137 a 31-1137 b 6. TOMÁS DE AQUINO, 2001, p. 338, expone del siguiente modo la aporía indicada: “Así, concluye que, con relación a lo equitativo, surge la dificultad indicada: por una parte, no parece ser lo mismo que lo justo, en cuanto es alabado como algo mejor; y, por otra parte, parece ser lo mismo que lo justo en cuanto lo que está fuera de lo justo no se considera un bien y laudable”. GAUTHIER y JOLIF (1970, p. 433), por su parte, lo exponen de la siguiente manera: “Aristóteles se refiere siempre a la concepción popular de la *epieikeia*; hace aparecer el carácter paradójico (...) de que, por un lado, *epieikes* signifique *bueno*; de otro, se oponga a *justo*. De ahí el siguiente dilema: o bien *epieikes* y *justo* son idénticos; o bien uno de los dos no es bueno”.

²⁵⁷ “Estas son, aproximadamente, las consideraciones que suscitan el problema de lo equitativo. Todas son correctas en cierto modo, y están lejos de ser inconciliables. Porque lo equitativo, si bien es mejor que un cierto tipo de justicia, es justo, y no es mejor que lo justo como si se tratara de otro género. Así, lo justo y lo equitativo son una sola y misma cosa, y aunque ambos son buenos, es mejor lo equitativo. Lo que ocasiona la dificultad es que lo equitativo es justo, pero no en el sentido de la ley, sino como una rectificación de la justicia legal” (EN., 1137 b 6-13).

de aporético, en la medida en que lo equitativo, siendo justo, parece ser *mejor* que lo justo. El argumento es el mismo que el de la prudencia legislativa. Como se recordará, tanto la prudencia legislativa como su objeto, lo justo general corregido prudencialmente, son justos y, sin embargo, son mejor que un cierto tipo de justo, esto es, que aquél que pretende identificar sin más lo justo general con lo justo *en* general, y la justicia general con la justicia *en* general. La prudencia legislativa, en tanto que prudencia, es una virtud al mismo tiempo intelectual y práctica, que tiene por objeto los principios no sólo universales, sino también particulares de los bienes comunes –de todos los bienes humanos, incluyendo, claro está, lo justo en tanto que bien común–, lo que permite corregir la pretensión absoluta de la justicia general de considerar lo justo general como idéntico a lo justo en general, al entender, por el contrario, que aquél no es sino el modo más perfecto de éste, así como la virtud general donde se asienta la ley por sí no es sino una virtud común más, aunque eminente, por relación a las otras. Tanto la virtud de la prudencia legislativa como su objeto, lo justo general corregido prudencialmente, serían entonces *justos*, pero mejor que un cierto tipo de justo, en la medida en que son lo justo de esta virtud de justicia *en tanto que corregido o perfeccionado* por la prudencia. En todo caso, tal y como veremos, tanto el criterio que nos permitió hacer esta distinción como el que permite distinguir la justicia y la equidad y sus respectivos objetos, lo justo y lo equitativo, es la noción universal de *bien*, tanto en sí como en la relación causal entre los diversos bienes, pues al significar todas estas nociones “algo justo” significan necesariamente algún bien, pero según una razón de bien que, como veremos, admite diversos grados de perfección.

En efecto, si nos fijamos con atención, toda la dificultad del planteamiento que hace Aristóteles de las nociones de justicia, equidad, justo y equitativo parece estar en el manejo equívoco de la noción de *identidad*, pues, como es sabido, dos cosas sólo pueden ser idénticas absolutamente por razón del número, de la especie o del género. Pues bien, si estas nociones pertene-

cen al mismo género –como parece ser el caso según la cita referida– serán, por relación a éste, idénticas –en el sentido de absolutamente iguales–, pero si lo son, entonces una no puede ser *mejor* que la otra –como parece ser la equidad frente a la justicia y lo equitativo frente a lo justo–, pues, si así fuera, no serían idénticas. De hecho, las especies de un género son, por relación al género, absolutamente iguales y sólo se diferencian por razón de la especie o del número. Si el género común a todas ellas es el bien y, en tanto que género, es idéntico a sus especies –justicia y equidad–, una de dos: o ambas son absolutamente iguales en tanto que bienes, o una de ellas es absolutamente buena y la otra, al no serlo, simplemente no es buena. La primera de las opciones queda descartada en la medida en que la equidad y lo equitativo parecen ser *mejor* que la justicia y lo justo, luego no pueden ser absolutamente idénticas una y otra. La segunda parece descartarse igualmente en la medida en que lo justo es algo del bien –es el bien según la proporción–, luego si lo justo es bueno y la equidad es mejor, la equidad será también buena –pues lo mejor es término comparativo del bien–, pero no considerada en sí, sino en tanto que *más o menos* bien por relación a la justicia, la cual, siendo buena, lo será menos que la equidad. Al igual que veíamos en el caso de la justicia general y de la prudencia legislativa, el argumento permite entender que la justicia particular y la equidad son bienes, y, sin embargo, la equidad, siendo propiamente un bien, es mejor; lo que impide considerar la noción de bien de un modo absolutamente idéntico. Confirma, por el contrario, el carácter polisémico de la noción de bien, la identidad no absoluta, sino proporcional, de su noción, y plantea la necesidad de entender en cuál de estos sentidos y por relación a qué se dice que algo, siendo bueno, es *mejor*.

En efecto, la identidad –por decirlo de alguna manera– que funda la relación entre la justicia y la equidad es la *noción de bien*, y ésta, como sabemos y acabamos de ver, no es una noción absoluta o unívoca, luego la identidad de la justicia y de la equidad no puede ser absoluta o unívoca, sino analógica o

proporcional. Lo cual, como sabemos, no significa que no tengan nada en común –ambos, hemos dicho, son bienes o modos de bien–, pero esta comunidad no es la del género absolutamente, pues el bien no es propiamente un género, luego no es necesario –como dice el mismo Aristóteles– que sean del todo diferentes en el sentido de equívocos, pues si bien no tienen la comunidad de un género considerado unívoca o absolutamente, cabe no obstante considerar el bien como un género de alguna manera, esto es, analógicamente. Considerando al género de esta manera se puede entender que la justicia y la equidad sean bienes, pero que, al no serlo de un género absolutamente uno, no lo sean de un modo absoluto o unívoco, sino proporcionalmente y según un orden conforme al *mejor* de todos ellos. Éste parece ser el razonamiento encubierto en la letra aristotélica: lo justo y lo equitativo, como la justicia y la equidad, como la justicia general y la prudencia legislativa son modos de bien, y al ser el bien un “género” común o universal no es dicho de una sola manera, sino de muchas, pero por relación *ordenada* entre sí. En tanto que modos de bien ambos pueden ser o no justos –pues lo justo es un modo de bien entre otros–, pero, en caso de serlo –Aristóteles lo da por supuesto para el caso de que lo justo y lo equitativo sean modos de bien– no lo serían de un modo absoluto, sino relativo y ordenado, en la medida en que lo justo, al ser algo del bien inseparable real u objetivamente, es una noción igualmente homónima. Por tanto, sea con respecto al bien o con respecto a un modo de éste, lo justo, lo cierto es que tanto la equidad como la justicia y sus objetos respectivos, lo equitativo y lo justo, no tienen una identidad absoluta, sino relativa y ordenada entre sí.

Ahora bien, para determinar *en concreto* el tipo de relación y orden que mantienen entre sí, es preciso recordar este carácter homónimo de lo justo en general o simplemente derecho y la relación trascendental que lo funda introduciendo una distinción importante que añade algo a lo que ya sabemos y que está implícita en el planteamiento aristotélico. Así, a la pregunta *qué es el derecho o lo justo en general*, esto es a la pregunta so-

bre la sustancia o quididad del mismo, se había respondido de muchas maneras pero siempre atendiendo a estas dos causas principales, la forma y el fin, dejando en principio a un lado el *carácter actual* que vincula en todo caso, recíproca y totalmente, ambas causas. En efecto, si la *ley*, como hemos visto, en la medida que expresa perfectamente el principio general de lo justo –la igualdad proporcional–, resume de alguna manera todas las formas quiditativas del mismo –tanto en sí como por relación causal a la ley primera, general o por sí–, el *bien*, en tanto que acto último de lo jurídico, es principio particular del mismo y, en tanto que tal, resume de alguna manera todos los ejercicios concretos y reales del mismo desarrollados en el marco de las instituciones, tanto en sí como por relación causal al bien común perfecto: el bien de la comunidad política. Forma justa expresa o ley y fin justo perfecto o bien resumen, pues, principalmente los diversos modos de la noción homónima de justo en general o derecho, haciendo de ésta una noción común a la ley, en tanto que forma expresa de lo justo como quididad, y al bien, en tanto que fin último de lo justo como ejercicio. Ahora bien, si la ley es el modo principal de lo jurídico por relación a su consideración formal y el bien es el modo principal de lo jurídico por relación a su consideración final, lo cierto es que la ley es, sin embargo, instrumental por relación al acto justo, el cual es el objeto último de la justicia y, en virtud del cual –esto es, con el fin de establecer lo justo real y concreto o el bien justo según la forma expresa legal–, se crea ésta.

En efecto, si la justicia no es otra que la disposición en virtud de la cual se realiza lo justo en tanto que bien conforme a una regla o ley –sea como justicia general en tanto que disposición en virtud de la cual se realiza lo justo general o bien de la comunidad política conforme a una ley general, o sea como justicia particular en tanto que disposición en virtud de la cual se realiza lo justo particular o bien de una parte de la comunidad política conforme a una ley particular–, lo cierto es que ambas disposiciones morales sólo pueden ejercerse en concreto por medio de otra virtud que, no siendo distinta de cada una de

estas justicias, sea mejor que ellas, en la medida en que rectifica el carácter excesivamente general de la ley aplicable al caso concreto en cada una de estas virtudes al ajustarla rectamente al modo final principal, el acto justo²⁵⁸. Pues bien, si en general esta virtud no es otra que la prudencia política, lo cierto es que, al igual que en el caso de la prudencia político-legislativa respecto de la justicia general, la prudencia político-judicial o equidad y la prudencia reglamentaria informan a la justicia particular sobre el buen uso de los medios a poner en práctica para realizar lo justo concreto, atendiendo a la situación o circunstancia real del caso. Esto lo realizan particularizando en el caso concreto lo dispuesto por la prudencia legislativa para el caso general de la ley, con el fin de que, una vez rectificadas la razón general de lo justo por la prudencia legislativa y habiéndose particularizado por la prudencia reglamentaria y/o judicial o equidad, se exprese técnica o artísticamente según la forma de una razón particular de lo justo: sea un reglamento o una sentencia judicial. La prudencia política corrige, pues, la excesiva rigidez de la ley general, al hacer de su objeto, el bien de la comunidad política, no el bien común sin más, sino el bien común perfecto, y de la ley general no la ley sin más, sino la eminente. Esto, como decimos, sólo puede hacerlo la prudencia política en la medida en que tiene por objeto no sólo los principios generales del bien común, sino también los principios universales, lo que le permite comprender transversalmente todos los géneros de bien común en su relación causal, dando entrada así al segundo modo principal de ser-bueno, *el acto*. En efecto, el modo actual de bien –y de lo justo en tanto que modo de bien– evita precisamente la reducción de éstos a su sola consideración formal, general o abstracta, lo que los

²⁵⁸ Como dice Aristóteles refiriéndose al hombre equitativo: “es aquél –dice Aristóteles– que elige y practica estas cosas justas, y aquel que, apartándose de la estricta justicia y de sus peores rigores, sabe ceder, aunque tiene la ley de su lado, es equitativo, y esta disposición de carácter es la equidad, que es una clase de justicia, y no una disposición de otra índole” (*EN.*, 1137 b 35-1138 a 3).

haría susceptibles de ser identificados con una forma sustancial determinada –sea el exclusivo bien de la comunidad política o cualquier otro– y de ser articulados lógicamente según una axiomática unívoca, supresora de la heterogeneidad, actualidad o particularidad irreductible del bien o justo real en cada caso concreto. La prudencia judicial o equidad rectifica así el carácter demasiado general o formal de la ley general, tal y como lo hace la prudencia legislativa, pero para particularizarlo en concreto en lo justo real aplicable en cada caso. Una vez rectificadas la razón general de lo justo expresada en la ley en función del modo concreto de lo justo particular del caso a enjuiciar, se expresa éste no según una razón particular sin más, sino según una *recta* razón particular, en la medida en que, si bien lo justo particular del caso no puede reducirse a lo justo general expresado por la ley –lo que suprimiría el carácter actual, particular o real de aquél– tampoco cabe desvincularlo de lo justo general, pues, si bien lo justo particular del caso es propiamente justo y la medida última de la ley en este caso, lo cierto es que lo es por relación a lo justo legal, al igual que la razón particular que lo expresa, la sentencia judicial, siendo propiamente ley en tanto que razón expresa precisa para el caso, lo es por relación a la ley donde se inserta: la ley general de la comunidad política. La equidad supone así, no sólo una corrección del carácter excesivamente general de la ley de la comunidad política para expresar rectamente la razón de lo justo en el caso concreto, sino también del objeto propio de esta ley, lo justo general o bien de la comunidad política; pues, al ser éste demasiado general respecto de lo justo concreto del caso, necesita también ser rectificado por la equidad, haciendo de lo justo general un justo equitativo. Ahora bien, al igual que ocurre con lo justo general, lo justo particular del caso concreto no es justo equitativo sin más, sino que se hace justo equitativo en la medida en que lo justo particular, siendo realmente justo, es considerado por relación a lo justo general como una parte inescindible de éste, esto es, del bien de la comunidad política y de sus elementos, pues sólo de esta manera queda garantizada

no sólo la forma justa propia de cada uno de ellos, sino también la relación en acto que los vincula entre sí.

De una manera general pues, tanto la equidad como la prudencia reglamentaria son las virtudes que permiten dar cuenta de la *relación trascendental* que une ineluctablemente los modos analíticamente distinguidos de lo jurídico, y que hemos resumido principalmente en la forma jurídica expresada en la ley y en el fin jurídico ejercido realmente en lo justo particular, en la medida en que estas virtudes no sólo dan razón de lo justo particular a realizar conforme a un principio general expresado en la ley, sino que, una vez establecido éste, flexibilizan la generalidad del mismo, conforme al principio particular de lo justo concreto a realizar, informando a la voluntad de cómo debe ser aplicado aquél con el fin de realizar lo justo en este caso²⁵⁹. Como muy sucintamente dice Aristóteles: “La causa de ello es que toda ley es alguna cosa universal [en el sentido

²⁵⁹ La culpa, dice Aristóteles, no es tanto de la ley, que en sí misma es recta, como de la naturaleza de la cosa que regula, pues las cosas prácticas son de orden particular e irreductibles a lo universal. Esto ocurre porque, aunque en el momento de establecer la ley se observa su deficiencia para expresar lo justo, la cosa justa, parece que no se puede hacer de otra manera que limitándose a tipificar los supuestos más frecuentes: “En aquellos casos, pues, en que es preciso hablar de un modo universal, pero no es posible hacerlo rectamente, la ley toma en consideración lo más corriente, sin desconocer su yerro. Y no por eso es menos recta, porque el yerro no está en la ley, ni en el legislador, sino en la naturaleza de la cosa, puesto que tal es desde luego la materia de las cosas prácticas” (*EN.*, 1137 b 15-20). También ocurre porque sobrevengan nuevos casos particulares que excedan los supuestos contemplados universalmente en la ley, y se necesite de una interpretación comprensiva de éstos: “Por tanto, cuando la ley se expresa universalmente y surge a propósito de esta cuestión algo que queda fuera de la formulación universal, entonces está bien, allí donde no alcanza el legislador y yerra al simplificar, corregir la omisión, aquello que el legislador mismo hubiera dicho si hubiera estado allí y habría hecho constar en la ley si hubiera sabido” (*EN.*, 1137 b 20-24). Esta prolongación de la ley asume, en algunos casos, la forma de un decreto: “En efecto, tratándose de lo indefinido, la regla es también indefinida, como la regla de plomo de los arquitectos lesbios, que se adapta a la forma de la piedra y no es rígida, y como los decretos que se adaptan a los casos” (*EN.*, 1137 b 29-34).

de demasiado general], y hay cosas que no se pueden tratar rectamente de un modo universal”²⁶⁰.

Como lo jurídico se dice de muchas maneras –principalmente como sustancia y quiddidad, y como acto y ejercicio–, la sola consideración formal o final de éste supondría una reducción absoluta, en el sentido de una identificación de lo justo en general con el exclusivo modo formal o final, en la medida en que lo jurídico comprende tanto un modo formal o legal como un modo final o particular. La equidad rectifica así, en la aplicación jurídica, la tendencia a absolutizar un modo jurídico determinado en detrimento de otro: bien porque se identifique lo justo en general con la forma general de lo justo en tanto que dicho o ley, o bien con el fin particular de lo justo en tanto que bien. En el primer caso, es necesario rectificar la ley por su carácter excesivamente general, formal, rígido o unívoco; en el segundo, por su carácter excesivamente particular, material, casuístico o equívoco. De ahí que Aristóteles señale: “Por eso lo equitativo es justo, y mejor que un cierto tipo de justicia; no que la justicia absoluta, pero sí que el error producido por su carácter absoluto”²⁶¹.

En este sentido, la equidad ni es sólo forma ni sólo acto, sino de algún modo ambos y, en tanto que tal, tiene por objeto lo justo en general o derecho, al poner en ejercicio concreto la unidad actual de éste. Al dar razón de la unidad en ejercicio de lo jurídico se rechaza la posibilidad de concebir lo jurídico como una unidad meramente nominal –es decir, como un término “homónimo por azar”²⁶²– cuya única realidad fuera la de una mera suma de justos particulares articulada lógicamente conforme a un discurso meramente equívoco; pero al ser esta unidad no sólo de forma, sino en *acto*, se rechaza igualmente que quepa atribuir a lo jurídico alguna realidad formal fuera de sus modos: bien privilegiando absolutamente un modo frente al otro, bien creando una instancia intermedia extrínseca a la

²⁶⁰ EN., 1137 b 13-15.

²⁶¹ EN., 1137 b 24-26.

²⁶² EN., 1096 b 26.

manera de una unidad genérica abstraída de sus especies y articulada lógicamente conforme a una axiomática unívoca. Por el contrario, la unidad de lo jurídico no es otra que la relación trascendental de sus modos propios articulada lógicamente a través de la analogía: esto es, una unidad lógica que da razón de los diversos modos en los que se dice lo jurídico, cada uno en su diversidad esencial, pero dichos por relación a uno principal, del cual participan de alguna manera. En efecto, si ambos son modos de lo jurídico, lo son por relación jerárquica entre sí: así, *lo justo particular o en acto es derecho por sí, mientras que la ley, en la medida en que es lo justo en tanto que dicho, es derecho por relación a aquél*. Pues bien, lo que da cuenta de esta relación trascendental de lo jurídico en el seno de una unidad en este acto aplicativo es precisamente la equidad.

Así, si el modo formal de ser-justo o ley es justo en tanto que ser-dicho, y el modo actual de ser-justo o bien es justo en tanto que ser-real o actual, la equidad es igualmente justa en tanto que ejerce de alguna manera la relación entre lo justo como ser-dicho y lo justo como ser-real. Este carácter de la equidad respecto de los diversos modos de lo jurídico lo tiene en tanto que virtud prudencial, pues, al ser ésta al mismo tiempo virtud práctica y de razón, es capaz de dar razón no sólo de los principios particulares de la cosa jurídica, sino también de los universales. En la medida, pues, en que pone en ejercicio estos dos modos de lo justo en general, es *mejor* que lo justo considerado exclusiva o absolutamente como universal o como particular, sin por ello entender que sea cosa distinta de lo justo. En efecto, la equidad es lo justo mismo, pero no considerado universal ni particularmente, sino de algún modo común ambos, pues al dar razón formal de lo justo particular conforme a un principio universal y razón final de lo justo general conforme a un principio particular, preserva la unidad trascendental de lo jurídico²⁶³. La equidad participa de la ley

²⁶³ La interpretación de TOMÁS DE AQUINO, 2001, p. 338, es distinta, pues se sustenta en la distinción entre derecho natural y legal. Dice así:

en tanto que la funda, informándola acerca del principio general de lo jurídico que ésta expresa; participa igualmente de lo jurídico considerado como acto, pues es éste el fin a alcanzar como principio particular del que surge y a donde se dirige el principio general de lo jurídico. De ahí que, si analíticamente se ha podido distinguir el modo final de lo jurídico en tanto que acto o bien justo y el modo formal de lo jurídico en tanto que quiddidad expresada en la ley, este análisis no deja de estar como en potencia por relación al ejercicio concreto de lo jurídico, el cual, informado por la equidad, permite ajustar rectamente los diversos modos de lo jurídico en una *unidad en acto aplicativo*. La equidad no es, pues, distinta de lo justo: es lo justo mismo en la medida en que rectifica la ley para adecuarlo al acto concreto, evitando la reducción absoluta de lo justo en general o derecho a su sola consideración formal o final.

“Pues es cierto que lo equitativo es una clase de lo justo, y es aún mejor que cierta clase de lo justo, porque, como vimos, lo justo que los ciudadanos practican se divide en natural y legal. Lo equitativo es mejor que lo justo legal, pero se contiene bajo lo justo natural. Así, no se dice que es mejor que lo justo, como siendo otro género separado del género de lo justo. Luego, es claro que lo justo y lo equitativo son lo mismo, que éste se contiene bajo el género de lo justo y, aunque ambos, lo justo legal y equitativo, son bienes, lo equitativo es mejor”. Más adelante, concreta esto último: “Dice pues, primero, que lo que movía a duda es que lo equitativo es algo justo pero no es lo justo legal, sino que es *directivo* de lo justo legal que se contiene bajo lo justo natural, del cual se origina lo justo legal, como se dijo. Pues a cada realidad le resulta ser dirigida de acuerdo a un principio del que se origina”. De la misma opinión que Tomás son GAUTHIER y JOLIF, 1970, p. 433. De hecho, en la página 434 se lee lo siguiente: “La distinción entre la justicia en sentido fuerte (*aplos*), es decir, anterior a toda expresión bajo la forma de ley, y la justicia expresada en fórmulas erróneas en tanto que universales y absolutas está cercana a la distinción, encontrada más arriba (*EN.*, 1136 b 34), entre la *justicia primaria (to proton dikaion)* y la justicia convencional de la ciudad (*to nomikon dikaion*)”. El problema entonces es saber en qué consiste el derecho natural.

CAPÍTULO V. CONCLUSIÓN: LO JUSTO COMO JUSTO POLÍTICO. LO JUSTO POLÍTICO COMO JUSTO NATURAL Y COMO JUSTO LEGAL

Una vez analizado lo justo en general, se trata de ver ahora éste en el seno de la ciudad y las distinciones a que da lugar²⁶⁴. Esto nos conducirá a una reflexión sobre la distinción, en el seno del derecho (o simplemente justo) político, no sólo entre lo justo natural y lo justo legal o convencional, sino también entre la justicia natural y la justicia legal –en tanto que modos habituales de lo justo político– y de la ley natural y la ley positiva –en tanto que modos expresos de lo justo político.

En efecto, el análisis de lo justo realizado hasta ahora ha considerado a éste en general, esto es, abstraído de la situación concreta en la que realmente se da. No porque quepa realmente un derecho abstraído del contexto político concreto al que se le pudiera dotar de una entidad propia, formal o real, paralela a la de lo justo realmente existente en el seno de la ciudad, sino porque, si quiere ser éste analizado, debe ser abstraído de los aspectos materiales o singulares que presenta lo justo concreto en su existencia en una ciudad determinada, con el fin de explicitar aquellos aspectos que, contenidos virtualmente en éste, sólo pueden ser actualizados a través de las distinciones lógicas operadas, que son las únicas que permiten analizar lo

²⁶⁴ Dice Aristóteles (*EN.*, 1134 a 25-6): “pero no debemos olvidar que lo que buscamos no es sólo lo justo sin más (*aplos dikaion*), sino lo justo político (*politikon dikaion*).

justo tanto en lo que es en sí como en sus principios y causas últimos. Esto resulta imprescindible, pues sólo abstrayendo lógicamente lo justo de su materia concreta, puede ser considerado no tanto en lo que es efectivamente –como existencia concreta y particular–, sino en tanto que *es dicho*, esto es, en tanto que es articulado y expresado en el lenguaje como derecho, dando así razón de todos sus modos posibles. Se pueden así explicitar los caracteres comunes a todo derecho o justo en tanto que es dicho, en la medida en que lo justo –o derecho en tanto que justo– no se dice de una sola manera, sino de muchas, pero siempre según estas dos causas principales: la forma y el fin.

En efecto, la primera constatación que hallamos al iniciar el estudio fue que lo justo es una noción homónima. Así, dentro de las diversas razones que cabe atribuir al término *justo*, encontramos la razón formal de lo justo –que no es otra que la igualdad proporcional, poseída como justicia y expresada en última instancia como ley–, la razón final de lo justo –que no es otra que el bien, ejercido en el acto justo–, la razón eficiente –identificada con el hombre justo, encarnado en el legislador o juez– y la razón material, esto es, el tipo de bienes y de relación donde se asienta lo justo. Pues bien, en esta última consiste la razón de lo justo en tanto que *justo político*, en la medida en que lo justo se encuentra realmente inserto en una materia, la comunidad política, y respecto de unos bienes, los bienes comunes o políticos²⁶⁵. Lo justo así es justo político por razón de su materia. Esta distinción tiene especial importancia porque permite, a su vez, distinguir, en el seno de lo justo político, lo *justo natural* de lo *justo legal* o convencional. La razón de esta distinción es la siguiente: lo justo natural –en tanto que justo político– es lo justo en general según la razón de materia; ahora bien, al ser la razón material la comunidad política, lo justo

²⁶⁵ “Esta forma de lo justo existe entre personas que participan de una vida en común para hacer posible la autarquía, personas libres e iguales, ya proporcional ya aritméticamente” (*EN.*, 1134 a 26-28).

natural no será sino lo justo en general en una comunidad política. Pero, como para determinar en concreto qué sea lo justo en cada comunidad política particular es preciso dar razón de lo justo político en general en cada caso *expresándolo*, lo justo en general en cada comunidad política particular no será sino lo justo natural expresado por la ley o justo legal. Por tanto, si lo justo natural es lo justo político en general, lo justo legal es lo justo político en particular o, si se prefiere, lo justo natural en una comunidad política particular. De esta manera, lo justo legal no es sino lo justo político *en tanto que instituido* en una comunidad política particular, mientras que lo justo natural es lo justo político *en tanto que funda lo justo legal* en una comunidad política particular. Por lo mismo, lo justo legal es, por relación a lo justo natural, no sólo lo políticamente instituido, sino lo instituido *de tal o cual manera*. Todos estos aspectos son expresados muy sintéticamente por Aristóteles en este único párrafo: “La justicia política puede ser natural y legal²⁶⁶; natural²⁶⁷, la que tiene en todas partes la misma fuerza, independientemente de que lo parezca o no, y legal la de aquello que en un principio da lo mismo que sea así o de otra manera, pero una vez instituido ya no da lo mismo, por ejemplo, que el rescate cueste una mina, o que se deba sacrificar una cabra y no dos ovejas, y todas las leyes establecidas para casos concretos, como

²⁶⁶ En la traducción de M. Araujo y J. Marías (CEC., 2002) se lee que “la justicia política se *divide* en natural y legal” (subrayado nuestro). Esta interpretación que hacen estos autores es sintomática del cúmulo de confusiones y reducciones en las que han caído los juristas al abordar esta distinción. Pues, ¿se trata propiamente de una división? Y si fuera tal ¿cuál sería, acaso, el género de la misma, y qué tipo de realidad, formal o material, cabría atribuirle? ¿No es más acertado entender que tanto lo justo natural como lo justo legal son propia y, de algún modo, absolutamente justos políticos ordenados jerárquicamente entre sí?

²⁶⁷ Como certeramente señalan GAUTHIER y JOLIF, 1970, p. 391, lo justo natural adopta en Aristóteles diversas denominaciones: así, unas veces, es llamado *justo primero* (*to proton*) (EN., 1136 b 34); otras, *justo pura y simplemente* (*to aplos*) (*Refutaciones Sofísticas*, 180 b 34); en algunos casos, *ley común* (*koinós*) o *no escrita* (*Retórica*, 1368 b 7; 1373 b 6; 1375 a 32); también, *justo verdadero* (*Magna Moralia*, 1196 b 2), etc.

ofrecer sacrificios en honor de Brasidas, y las disposiciones de la índole de los decretos”²⁶⁸. Esta distinción aristotélica, como vemos, le separa completamente de la interpretación clásica del derecho natural realizada por el iusnaturalismo clásico del XVII de matriz escotista y suarista.

Ahora bien, si lo justo político –de cuyo seno nace la distinción anterior– es, por relación a lo justo en general, lo justo según su razón material –esto es, lo justo considerado desde el lugar en donde se ejerce y sobre los bienes en los que recae– y, en este sentido, lo justo de una comunidad política ¿qué es, según Aristóteles, lo justo político no tanto por relación a lo justo en general, sino *en sí*? Aristóteles nada responde; se limita únicamente a distinguirlo negativamente de lo que no es justo político, esto es, de lo justo doméstico. La razón, a nuestro juicio, está en que, como la diferencia específica de lo justo como justo político no es otra que la razón material del mismo –la comunidad política–, sólo cabe distinguir lo justo político de aquel justo que, dándose en una comunidad política, no se da por relación a la comunidad política: lo justo doméstico (justo dominativo, paterno, y otros semejantes)²⁶⁹. Estos modos de

²⁶⁸ EN., 1134 b 18-24. Quizá la distinción más clara entre el derecho natural y el derecho positivo sea la recogida en *Retórica* 1373 b 4-9, donde –lo acabamos de ver– la ley *koinós*, *común*, se opone a la ley *idios*, *particular*: “[Ley] *particular* es la que ha sido definida por cada pueblo en relación consigo mismo, y ésta es unas veces no escrita y otras veces escrita. *Común*, en cambio, es la [ley] conforme a la naturaleza; porque existe ciertamente algo –que todos adivinan– comúnmente [considerado como] justo o injusto por naturaleza, aunque no exista comunidad ni haya acuerdo entre los hombres” (traducción de Quintín Racionero, Gredos, Madrid, 2000). Además, como señalan igualmente GAUTHIER y JOLIF, 1970, p. 392, Aristóteles, en *Política* 1292 a 15-21, nos recuerda algo básico que parecen haber olvidado los actuales gobernantes, a saber, que la democracia degenera en tiranía cuando los decretos ocupan el lugar de la ley.

²⁶⁹ EN., 1134 b 8; TOMÁS DE AQUINO, STh., II-IIa, 57, a. 4. Los criterios de esta distinción son más o menos los siguientes: En primer lugar, los sujetos en las relaciones domésticas no son libres e iguales en el mando y en la obediencia (EN., 1134 b 15), sino dependientes unos de los otros, hasta el punto de que se trata de una relación de uno consigo mismo, aunque admita diversos grados de dependencia. Dice, en efecto, Aristóteles: “Esta forma de

justo doméstico, como dice Aristóteles, no son propiamente justo político, sino sólo por semejanza, en la medida en que los términos de la relación de justicia en estos casos no son sujetos libres e iguales –independientes entre sí–, sino sólo de alguna manera, luego la relación que los une sólo es en cierto modo común. En efecto, si bien todos ellos comparten el rasgo

lo justo (...) existe entre personas que participan de una vida en común (...), personas libres e iguales, ya proporcional ya aritméticamente, de modo que entre los que no están en estas condiciones no puede haber justicia política de los unos respecto de los otros, sino sólo justicia en un cierto sentido y por semejanza” (EN., 1134 a 26-30). Y explica más adelante: “La justicia del amo y del padre no es la misma que la de los gobernantes, aunque es semejante. En efecto, no hay injusticia, de un modo absoluto, respecto de lo propio, y la propiedad y el hijo, hasta que llega a una edad determinada y se hace independiente, son como partes de uno mismo, y nadie se perjudica a sí mismo deliberadamente. Por eso no hay injusticia para con uno mismo, y, por tanto, tampoco hay injusticia ni justicia política en esas relaciones (...) la justicia se refiere más a la mujer que a los hijos o a la propiedad; pero se trata en este caso de la justicia doméstica, que es también distinta de la política” (EN., 1134 b 8-18). En segundo lugar, difieren también por razón de la materia, pues “esta forma de lo justo existe entre personas que participan de una vida común” (EN., 1134 a 26-7), en tanto que ciudadanos, mientras que en el otro caso queda circunscrito al ámbito doméstico y familiar y a las relaciones que surjan en este ámbito. Difieren igualmente desde el punto de vista formal, pues al tratarse, en el primer caso, de sujetos libres e iguales en el mando y obediencia, sus relaciones vienen determinadas por la ley-que les vincula en común–, mientras que el espacio doméstico está exento de ley, en la medida en que ésta se identifica sustancialmente con uno de los sujetos: sea el padre o el amo, siendo el otro como una parte suya. Dice Aristóteles: “Lo justo en efecto, no existe más que entre aquéllos cuyas relaciones están reguladas por una ley, y hay ley entre quienes se da la injusticia, porque la justicia del juicio es el discernimiento entre lo justo y lo injusto” (EN., 1134 a 30-32). Más adelante aclara el sentido de ley por relación a los sujetos: “quedamos, en efecto, en que esa clase de justicia era según ley, y en que tienen ley de un modo natural aquellos que son iguales en el mando y en la obediencia” (EN., 1134 b 13-15). Por último, hay diferencias también por relación del fin, pues, aunque pudiera pensarse que ambas tienen por fin la autarquía, “hacer posible la autarquía” –dice Aristóteles (EN., 1134 a 27)–, lo cierto es que el fin de las relaciones domésticas es el bien propio o particular, “su propio interés” (EN., 1134 a 36), mientras que en la justicia política es el bien ajeno, “bien para el prójimo” (EN., 1134 b 5-6) o bien común, el que hay que generar y conservar.

común de lo justo político en la medida en que se desarrollan en el seno de la polis y en que, de alguna manera, hay relación entre términos de la misma, lo cierto es que, en lo justo político, cada uno de los sujetos de la relación es absolutamente distinto del otro, mientras que en estos casos sólo uno de ellos parece ser absoluto –el padre, esposo y amo–, siendo el otro como una parte de éste. Pues bien, con independencia de que esta participación pueda ser mayor o menor, asemejándose más o menos a lo justo absoluto o político –la relación entre esposos está más cerca de lo justo político que la del siervo con el amo y la del hijo con el padre-²⁷⁰, lo cierto es que, si bien, en estos casos, no se da la razón perfecta de lo justo, en la medida en que ambos no son hombres libres e iguales, son de algún modo relaciones justas por relación a lo justo absoluto, pues si el hijo y el siervo son algo del padre y del señor –y en tanto que tales no se da la perfecta razón de lo justo–, todos ellos son hombres y, en tanto que tales, son algo subsistente por sí mismos, lo que hace que, de un lado, estas relaciones sean de algún modo justas y, de otro, en tanto que hombres, son plenamente sujetos de derecho en el seno de las relaciones políticas.

²⁷⁰ De hecho, la relación entre el hombre y la mujer, tal y como queda aquí expresada, pudiera hacer pensar “que la mujer sea inferior al hombre (*anér*), tanto más cuanto que la amistad del hombre con la mujer es una amistad según la utilidad (*E.E.*, 1242 a 31-32)” (MURALT, 2010, p. 386). En realidad, como aclara perspicazmente MURALT, el pensamiento del Estagirita es “más sutil”, no sólo porque “la utilidad en la amistad del hombre con la mujer es recíproca, puesto que se dividen sus tareas en aras de la obra común (*EN.*, 1162 a 20-24), sino, y fundamentalmente, porque la relación entre el hombre y la mujer “manifiesta que ser hombre (*anér*) o mujer (*guné*) son dos modos de ejercicio de una misma humanidad (*anthrôpos*) que pertenece en común al hombre (*anér*) y a la mujer, y que es esta humanidad misma la que funda sus modos masculino y femenino. Uno y otra pueden así poner en obra virtudes propiamente humanas, según su condición y en su actividad de hombre (*anér*) y de mujer, y constituir así una amistad humana de igualdad recíproca y perfecta (*EN.*, 1162 a 25-27). El hombre (*anér*) y la mujer son así recíprocamente superiores uno a la otra, e iguales en este sentido, en el amor masculino y femenino que les une” (MURALT, 2010, p. 386).

Pues bien, una vez distinguido lo justo político de lo que no es justo político, lo justo doméstico, es preciso volver sobre la distinción entre lo justo natural y lo justo legal. Una explicación de esta distinción pudiera encontrarse en el carácter homónimo de la noción de justo político. En efecto, como lo justo político no es otro que lo justo según su razón material, y lo justo una noción homónima, lo justo político no podrá ser sino homónimo en su razón material. Como, por otra parte, cabe resumir la homonimia de lo justo en lo justo según su consideración formal y final, lo justo político, siendo homónimo en su razón material, lo será principalmente por relación a la forma y al fin del mismo. Esta distinción, en efecto, nos permitirá dar razón de las dos significaciones de lo justo político: como justo legal y como justo natural. En este sentido, lo justo legal no es sino lo justo político según su razón formal, mientras que lo justo natural es lo justo político según su razón final. Esta diversidad de razones, a su vez, permite entender lo justo legal como lo justo político en tanto que instituido y lo justo natural como lo justo político en tanto que fundador. Veamos por qué.

Empecemos por lo justo legal. Lo justo legal no es sino lo justo político o justo de una comunidad política particular expresado en la ley. Pues bien, el modo eminente en que se expresa lo justo político es, como sabemos, la ley general o por sí y su función principal no es otra que instituir un cuerpo social como comunidad política organizada. En este sentido, lo justo legal es la *forma expresa* de lo justo en tanto que *instituye* un orden político. En tanto que se inscribe necesariamente en el seno de una materia –el cuerpo social– con el fin de darle una forma particular que la organice como comunidad política, lo justo legal es, como la materia que regula, móvil y variable: cambia de una comunidad a otra, al ser la materia sobre la que opera distinta y, por tanto, también éste si quiere ajustarse a la materia, al igual que la relación entre una y otro en una comunidad política organizada. Por tanto, lo justo legal es lo justo inserto en una comunidad política en tanto que instituye un orden político, y, en tanto que tal, es móvil y distinto de una

comunidad a otra. La ley, en este sentido, es como el alma del cuerpo social, pues, al igual que ésta es el principio que informa al cuerpo en general en una comunidad de vida, la ley es el principio que informa al cuerpo social en una comunidad política particular, y, en tanto que tal, lo pone en movimiento. De ahí que lo justo legal no es sólo móvil, sino que es esencialmente móvil, pues su función no es otra que la *puesta en movimiento* de la vida jurídica a través de una obra política.

El problema se plantea con lo justo natural. ¿Por qué? Por un lado, éste, al igual que lo justo positivo, es móvil, en la medida en que es justo político y, en tanto que tal, se inscribe en una materia que de suyo es móvil y cambiante²⁷¹. Esto lo distingue claramente no sólo del pensamiento sofisticado, sino también del iusnaturalismo clásico²⁷², el cual distingue un supuesto derecho natural inmutable y previo a toda forma política mutable, lo que no deja de ser, en estricta doctrina aristotélica, una reducción naturalista del derecho. Por ceñirnos a la discusión estrictamente aristotélica, para los sofistas lo justo o derecho natural es inmutable mientras que el derecho positivo es mutable, luego, al igual que ocurre entre el ser y el lenguaje, no guardan relación entre sí. Los sofistas reducen así lo justo

²⁷¹ Como acertadamente han visto GAUTHIER y JOLIF, 1970, pp. 394-5: "El hecho de que *todas* las cosas consideradas como justas sean variables no se opone a que *algunas* de ellas estén fundadas en la naturaleza. En efecto, las cosas de naturaleza (...) son las que se realizan o siempre o la mayor parte de las veces (*Refutaciones Sofisticas*, 198 b 35; *Generación de los animales*, 770 b 11-12; 8, 777 a 20; *Metafísica*, 1027 a 8). Que una cosa de la naturaleza no se produzca siempre y necesariamente, es debido a la presencia de una cierta materia (*hyle*): *Metafísica*, 1027 a 13; *Generación de los animales*, 731 b 24-31. Ahora bien, la naturaleza humana, a diferencia de la naturaleza divina, no es simple: comporta una materia, y, por consiguiente, las cosas humanas pueden ser, a la vez, cosas de naturaleza y cosas no inmutables (*EN.*, 1154 b 21-31). Cabe distinguir así, entre las cosas justas que parecen igualmente variables, dos especies: las que son fundadas en naturaleza, y las que no derivan más que de la convención".

²⁷² Mientras que Aristóteles distingue lo justo político en legal y natural, los juristas entenderán lo justo político como una parte de lo justo positivo o legal, opuesto a lo justo natural (TOMÁS DE AQUINO, 2001, pp. 321-2).

natural a lo justo positivo o ley, pues lo natural –dicen– es inmóvil y lo legal, móvil.²⁷³ Leemos, por ejemplo, en Aristóteles: “Algunos creen que todas las prescripciones jurídicas son de esta clase [legal], porque lo que es por naturaleza es inmutable y tiene en todas partes la misma fuerza, lo mismo que el fuego quema tanto aquí como en Persia, y constatan que el derecho está sujeto a variaciones”²⁷⁴. La mayor parte de los sofistas sostenían ciertamente que las prescripciones de la ley positiva son siempre contrarias a la justicia natural, que está basada en la fuerza. Aristóteles viene a matizar la posición de éstos: “Decir que el derecho es esencialmente variable no es exacto de una manera absoluta, sino solamente en un sentido determinado; mejor dicho, para los dioses no lo es probablemente de ninguna manera; para nosotros, hay una justicia natural, y, sin embargo, toda justicia es variable; con todo, se puede distinguir lo que es natural y lo que no es natural”²⁷⁵. En efecto, para Aristóteles, la posición sofista no tiene mucho sentido, pues al ser lo justo el objeto de una actividad humana y al ser la naturaleza humana política, lo justo natural se inscribe naturalmente en lo justo político. Ahora bien, como lo justo político no es más que lo justo en su razón material, lo justo natural es justo en la medida en que da forma a una materia. Este carácter ineluctablemente material de la justicia natural hace que ésta no sea inmóvil –al menos en lo que se refiere al hombre–, sino que, en tanto que forma de una materia que por definición es siempre móvil y cambiante, la justicia natural en Aristóteles es necesariamente móvil²⁷⁶. Con todo, sin embargo, su movilidad no es la misma

²⁷³ Un estudio detallado de esta cuestión lo encontramos en GAUTHIER y JOLIF, 1970, pp. 392-4.

²⁷⁴ *EN.*, 1134 b 24-27.

²⁷⁵ *EN.*, 1134 b 27-30.

²⁷⁶ Según GAUTHIER y JOLIF, 1970, p. 394: “la tesis de los sofistas es cierta en lo que afirman que las reglas que determinan lo justo y lo injusto son cambiantes; es falsa en la conclusión de que todas estas reglas son puramente convencionales y no pueden reclamarse de la naturaleza: lo que es cambiante no es necesariamente arbitrario”. Coincide con la interpretación de TOMÁS DE AQUINO, 2001, p. 324: “Así, la naturaleza de lo divino de

que la del derecho positivo; pues, aun siendo móvil, goza de una estabilidad mayor²⁷⁷. Ello es debido a que, a diferencia de lo justo legal –cuya función es dar *forma específica* al cuerpo social, al instituirlo como una comunidad política organizada y, en tanto que tal, poner en movimiento al cuerpo social como una obra política determinada–, lo justo natural, inscribiéndose igualmente en la materia política –en la medida en que ésta es la matriz de uno y de otro–, no lo hace de modo específico –como la forma que instituye una comunidad política particular–, sino de *modo universal*, esto es, de modo que comprenda de alguna manera todas las especies de comunidades políticas, aunque sea realizado en cada comunidad particular de modo diverso²⁷⁸.

ningún modo se comporta de otra manera, por ejemplo, de las sustancias separadas y de los cuerpos celestes, llamados dioses por los antiguos. Pero, en nosotros los hombres, que estamos entre lo corruptible, hay algo que es según la naturaleza y, sin embargo, todo lo que hay en nosotros es mudable por sí o por accidente. Con todo, hay en nosotros algo natural como tener dos pies, y algo no natural como tener una túnica. De ahí que, si bien todo lo justo que hay en nosotros de alguna manera varía, no obstante, algo del mismo es naturalmente justo”.

²⁷⁷ “Pero es claro cuál de entre las cosas que pueden ser de otra manera es natural y cuál no es natural sino legal o convencional, aunque ambas sean igualmente mutables. La misma distinción sirve para todo lo demás: así, la mano derecha es por naturaleza la más fuerte y, sin embargo, es posible que todos lleguen a ser ambidiestros” (EN., 1134 b 29-35).

²⁷⁸ TOMÁS DE AQUINO (2001, p. 322) pone un ejemplo que ilustra muy bien en qué consiste lo justo natural: “Como en las ciencias especulativas hay algo naturalmente conocido, los principios indemostrables y lo que está próximo a los mismos, y hay algo descubierto por el estudio, así también, en lo operativo hay ciertos principios naturalmente conocidos, a modo de principios indemostrables y lo que está próximo a ellos, tales como el mal debe evitarse (), y () otras cosas provenientes de la industria humana que aquí se denominan lo justo legal”. Esto nos acerca a la noción de principio y, de modo eminente, al principio de contradicción, sobre el que debe bascular la discusión. Sería conveniente estudiar esta hipótesis con detenimiento, pero, en todo caso, parece casar con la afirmación aristotélica, que dice: “*Pero es claro (delon)*, cuál de entre las cosas que pueden ser de otra manera es natural y cuál no es natural sino legal o convencional” (subrayado nuestro) (EN., 1134 b 31-32). En cualquier caso, como aclara en la misma página TOMÁS: “lo justo natural es a lo que inclina la naturaleza al hombre”. Ésta –dice a

Así, mientras que lo justo legal es distinto en cada comunidad, en tanto que instituido de modo particular, lo justo natural, al no ser distinto o particular en cada comunidad –a diferencia de lo justo positivo–, pero sin dejar por ello de ser en cada comunidad en tanto que justo político, *será común* –en tanto que no es justo legal– *a todas las comunidades* –en tanto que es justo político. En efecto, como lo justo natural es de algún modo justo político, y éste lo es en tanto que forma –específica o no– de un cuerpo social en una comunidad política organizada, lo justo natural no podrá ser fuera de la comunidad política sin dejar por ello de ser forma de ésta, aun no siendo lo justo propio o específico de ésta –pues esto es lo justo positivo o legal que cambia de una comunidad a otra–; en este sentido, no puede ser más que lo justo común a todas las comunidades, aunque realizado de modo diverso en cada comunidad. Esta diversidad depende de la institucionalización que lo justo legal haga en cada caso. En este sentido, para Aristóteles, lo justo legal es lo justo natural instituido en función de las circunstancias concretas donde se aplica; y lo justo natural no es sino lo común a todas esas institucionalizaciones realizadas de modo diverso en función del contexto particular. El razonamiento lo vimos al hablar de la ley, y como ésta, al expresar lo justo como ley general o particular, ejerce lo justo natural o bien de la comunidad política y de sus elementos de una u otra manera –en tanto que justo legal– en función del contexto particular: sea en una comunidad política democrática donde lo justo natural

continuación– “se considera de dos maneras. Una, en cuanto es animal, que le es común con los demás animales. Otra, es la naturaleza del hombre que le es propia en cuanto es hombre, según la razón que discierne lo torpe y lo honesto. En cambio, los juristas tan sólo llaman derecho natural a lo que se deriva de la inclinación de la naturaleza común al hombre y al resto de los animales, como la unión de hombre y mujer, la crianza de los hijos y otras semejantes. Al derecho que se deriva de la inclinación propia de la naturaleza humana, en cuanto el hombre es animal racional, los juristas lo llaman derecho de gentes, porque todas las gentes lo practican, como: los pactos deben cumplirse, los enviados ante los enemigos deben ser protegidos, etc. Ambos derechos están comprendidos bajo lo justo natural como aquí lo toma Aristóteles”.

se expresa legalmente según la igualdad y la libertad absoluta de todos los ciudadanos, sea, por ejemplo, en una comunidad política aristocrática donde lo justo natural se expresa según una igualdad en proporción a los méritos de los ciudadanos, sea en una comunidad política como un todo o en cada una de sus partes (proporción geométrica y aritmética)²⁷⁹.

En todo caso, uno y otro justo no están separados, pues entre ambos existe una relación trascendental: tanto uno como otro son lo justo existente en una comunidad política determinada: uno lo es instituyendo *tal* forma específica y el otro fundando, de alguna manera, todas esas institucionalizaciones de lo justo legal que lo realizan de distinta manera en cada comunidad –total y parcial– y en distinto grado de perfección²⁸⁰. Se puede decir entonces –por atenernos al debate con los sofistas– que si lo justo legal es esencialmente móvil, en tanto que principio formal tal del movimiento jurídico, lo justo natural es la forma del movimiento mismo y, por tanto, de todos los movimientos jurídico-positivos. Es, pues, aquél, que, de algún modo, permite ordenar los diversos movimientos del derecho positivo dentro de los principios comunes del movimiento del derecho en general. Ahora bien, esto no significa que lo justo natural tenga una entidad sustancial, o incluso formal, independiente de la comunidad política donde se inscribe: lo justo natural no es fuera de la comunidad política, pero, al no serlo como la forma particular del derecho positivo, sólo puede serlo según una forma común a todas las comunidades, aunque *realizada positivamente en cada comunidad* de modo diverso. Esa comunidad de naturaleza del derecho natural no es más que la relación trascendental entre las diversas formas positivas o regímenes políticos ordenados por relación a un primero –que es el mejor

²⁷⁹ Esto, como vimos, no impide que haya un criterio de bien común y de sus posibles desviaciones.

²⁸⁰ La distinción que establece TOMÁS DE AQUINO (2001, p. 323) entre lo justo legal como conclusión de un principio natural y como modo de determinación de lo justo natural no resulta suficientemente clara, al dejar irresuelta la cuestión principal de de lo justo natural.

o más perfecto naturalmente y que Aristóteles identifica con el régimen aristocrático, al ser el más comprensivo–, siendo, sin embargo, todos ellos, de algún modo, derecho natural, aunque en grados diversos de perfección: “Entre las reglas de derecho, las que dependen de la convención y de la utilidad son semejantes a las unidades de medida: en efecto, las medidas del vino y del trigo no son iguales en todas partes, sino mayores donde se compra y menores donde se vende. De la misma manera las cosas [en el sentido de las reglas de derecho] que no son justas por naturaleza, sino por convenio humano, no son las mismas en todas partes, puesto que no lo son tampoco los regímenes políticos, si bien sólo uno es por naturaleza el mejor en todas partes”²⁸¹. Aristóteles con esta explicación da por finalizado el examen de esta distinción.

Ahora bien, para poder valorar en su justa medida el grado de perfección de cada régimen político o justo legal y por qué el régimen aristocrático es el más perfecto, es preciso determinar los rasgos que definen el derecho natural. Esto nos permite observar cómo este régimen, al estar sustentado en la virtud o el mérito –que supone, claro está, cubiertas las necesidades–, se rige no sólo por un criterio estrictamente formal o numérico –la igualdad y la libertad absoluta de todo ciudadano– con independencia de los actos realizados por los mismos en el seno de la comunidad política, sino que dicha igualdad lo es en *proporción* a los fines que dan razón de cada uno de los actos de los sujetos, lo que permite definir a éstos no sólo por lo que son *formalmente* en sí, sino también *finalmente*, es decir, por relación al ejercicio más o menos virtuoso de sus actos y, eminentemente, por el ejercicio de la virtud perfecta. Pero, para ello, como digo, debemos remitirnos al resultado de la analítica realizada hasta ahora y resumida en estos dos modos principales, la forma y el fin, pues –bien mirado– ésta no ha sido otra, desde el punto de vista material, que un *tratado de derecho natural*. Se puede decir así que la relación entre lo

²⁸¹ EN., 1134 b 35-1135 a 5. Véase también: P. AUBENQUE, 1980 a, p. 154.

justo natural y lo justo legal es análoga a la relación establecida hasta ahora entre lo justo en su ejercicio concreto y real de ser y las diversas razones que lo expresan. En efecto, al igual que estas razones son propiamente *justo*, cada una expresando tal o cual razón particular, lo justo natural es común a las diversas razones positivas expresadas en el marco de la comunidad política. En este sentido, lo justo natural es fin o acto de lo justo político por relación a las diversas formas o quiddidades en las que se expresa legalmente en cada caso. De esta forma, si lo común se ejerce particularmente en cada uno de sus modos, esto es, si lo justo en tanto que es realmente se ejerce quidditativamente en cada una de sus razones finales, formales, eficientes y materiales, lo justo natural se ejercerá igualmente en cada una de sus razones formales positivas o legales. Por lo mismo, en la medida en que la justicia es la posesión de lo justo y la ley su expresión, la justicia política será la virtud moral *natural* requerida *positivamente* en cada caso para realizar lo justo en una comunidad política particular, y la ley política no será sino la virtud de razón *natural* que expresa *positivamente* lo justo en cada comunidad política particular²⁸².

Por tanto, para saber cuáles son los principios naturales comunes a todo derecho, o de otra manera, para saber qué es lo justo natural por relación a lo justo positivo –considerado desde el punto de vista material de lo justo en general–, es preciso resumir de algún modo el análisis realizado hasta ahora, pues en él se encuentran los rasgos de todo justo y, por tanto, de lo justo natural por relación a lo justo positivo. Así, al igual que toda razón justa participa de la naturaleza de lo justo según su modo propio –mejor cuanto más perfecto–, todo justo positivo, siendo de algún modo justo natural, participa –mejor o peor– del modo perfecto de lo justo natural. Éste no es otro que la asunción perfecta de los rasgos principales señalados en este estudio.

²⁸² El carácter *natural* de estas virtudes está implícito, por ejemplo, en: *EN.*, 1130 a 24-26.

Conclusión final

En efecto, el análisis apuntado por Aristóteles y explicitado por nosotros nos condujo desde el primer momento a esta distinción. Se trataba en un principio de establecer lo que es lo justo “en sí” y en sus “causas y principios últimos”. Encontramos así cómo la forma expresa de lo justo es la ley, mientras que el acto perfecto del mismo es el bien. La ley es la forma principal de lo justo en la medida en que es la razón formal expresa de lo justo en una obra política. El bien es el fin de lo justo en la medida en que es aquello a lo que todas las cosas tienden. Por tanto, si lo justo se dice de muchas maneras, lo hace principalmente por relación a la ley –que resume expresa y eminentemente el modo formal justo– y por relación al bien –que resume perfectamente el modo actual del mismo. Lo justo es, pues, la unidad de ley y bien, en la medida en que estos resumen, de alguna manera, los dos modos principales del derecho en tanto que justo: la quiddidad y el ejercicio. La ley, al ser justa en tanto que razón formal expresa, y el bien, al serlo en tanto que razón final último, son los modos principales de una naturaleza común, lo justo, que realizan de modo diverso: una en tanto que quiddidad, el otro en tanto que ejercicio. Lo justo, pues, posee una comunidad de naturaleza que vincula trascendentalmente a sus dos modos como partícipes propiamente de esa naturaleza común que cada uno ejerce de modo diverso. La unidad de lo justo es trascendental en la medida en que, con esta noción, se hace referencia a algo común a ambos modos que los atraviesa por entero: irreductible no sólo a uno de sus modos –sea el legal o el bien–, sino también a algo que, siendo común a ambos, lo fuera, sin embargo, de modo extrínseco, a la manera de un género por relación a las especies. Lo justo, entonces, se articula a través de una verdadera unidad, no de una mera unidad de nombre, sino de una unidad de naturaleza, y no absolutamente una como la del género, sino una de alguna manera, común y ejercida de forma diversa en cada

uno de sus modos propios y por relación a los dos principales: la ley, según el modo formal; el bien, según el modo final. Esta unidad trascendental de lo justo en sus dos modos principales sólo pudo ser desvelada realmente mediante el análisis de la prudencia legislativa y judicial en tanto que virtudes mediadoras de ambos modos. En efecto, la prudencia daba cuenta de la unidad trascendental de lo justo al explicitar la relación trascendental entre la ley y el bien de la comunidad política en el acto legislativo; la equidad, que no es sino otro nombre que reviste la prudencia judicial, daba cuenta de esta misma unidad al explicitar la relación trascendental entre la ley y el caso particular en el acto judicial. Lo justo así no es otra cosa que la relación trascendental de la ley –general o particular– al bien –general o particular– explicitada por el acto de la prudencia legislativa y judicial. Con esta explicitación era posible observar, al mismo tiempo que la diversidad propia de cada uno de los modos justos, el orden existente entre ellos. En efecto, si lo justo se dice principalmente según la razón formal expresa de ley y según la razón final concreta de bien, lo cierto es que la ley se dice por relación al bien, de tal modo que, aun siendo la ley propiamente justa en tanto que razón formal expresa de aquél, lo es por relación al fin para el que se establece: la ley cumple, en el seno del derecho, un papel instrumental por relación al bien justo. Ahora bien, como esta relación, aunque dada por naturaleza, sólo se puede llevar a cabo a través de un acto de interpretación realizado por la virtud de razón prudencial legislativa y judicial conforme a una lógica analógica, nuestro análisis ha concluido con la convicción de que la manera más perfecta de comprender el derecho sea la de una *hermenéutica analógica* del mismo²⁸³.

²⁸³ Esto casa con los principios hermenéuticos que guían metodológicamente el trabajo, pues una vez se ha pre-comprendido el problema jurídico a modo de esbozo, y se ha explicado a través de la analítica llevada a cabo hasta ahora, se puede comprender éste en su acto de ser concreto, lo que permita cerrar el círculo hermenéutico de la precomprensión-explicación-comprensión. Sobre la noción de hermenéutica analógica, véanse los trabajos del profesor Mauricio Beuchot. A modo de ejemplo: *Tratado de hermenéutica*

Este análisis nos condujo, pues, a una explicación de lo justo en lo que es en sí y en sus principios y causas últimos. Ahora bien, el resultado de este análisis no es más que el producto de una abstracción de lo justo en su existencia concreta, que, una vez operado, hay que realizar en cada caso de modo concreto o particular dependiendo de la comunidad política en donde se ejerza. Aquí es en donde aparece la distinción entre lo justo natural y lo justo legal: de un lado, lo justo legal no es más que el resultado de este ejercicio particular de los principios y causas comunes de lo justo en el seno de una comunidad política particular; de otro, lo justo natural, que no es sino el resultado mismo de nuestra investigación, y sus caracteres los explicitados en la misma tomados según la razón material, lo es por relación a cualquier comunidad política. En este sentido, si los rasgos que determinan la naturaleza de lo justo en el seno de la comunidad política, esto es, los rasgos de lo justo natural, son éstos, lo cierto es que se ejercen de modo distinto en función de cual sea el contexto político particular donde se dan. Y ello, *no porque lo justo positivo o legal añada algo a lo justo natural: lo justo legal no es más que el mismo justo natural en tanto que realizado de tal manera particular* en el seno de una comunidad política determinada. Lo justo en su existencia política concreta es, pues, común a lo justo natural en tanto que funda lo justo legal y a lo justo legal en tanto que lo realiza o instituye lo justo natural en cada caso. Si lo justo legal tiene como función *instituir* lo justo político, lo hace *de tal o cual manera* por relación a lo justo natural, que no es sino la razón de ser política de todos los modos posibles de instituir positivamente lo justo político²⁸⁴. Lo justo legal participa, de algún modo, de lo justo natural en la medida en que lo realiza,

analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación, Ítaca, UNAM, México, 2000 (2ª ed.); *Los derechos humanos y su fundamentación filosófica*, UIA-ITESO, México, 1997.

²⁸⁴ La razón es semejante a la relación entre las virtudes de la prudencia y el arte.

de tal o cual manera, en función del contexto político, y en ese ejercicio lo justo natural adquiere su forma política concreta.

BIBLIOGRAFÍA

Las referencias a Aristóteles se encuentran a lo largo del texto

AUBENQUE, P.,

Le problème de l'être chez Aristote, Essai sur la problématique aristotélicienne, Presses Universitaires de France, París 1962 (traducción al castellano de Vidal Peña, Taurus, Madrid, 1987).

La prudence chez Aristote, París, P.U.F., 1963 (traducción al castellano de María José Gómez Torres-Pallete, Crítica, Barcelona, 1999).

“Théorie et pratique politiques chez Aristote”, in *La “Politique” d’Aristote, Entretiens sur l’Antiquité Classique*, Tome XI, Vandoeuvres-Genève, 1965.

“Les origines de la doctrine de l’analogie de l'être. Sur l'histoire d'un contresens”, *Les Etudes Philosophiques*, 1978 (reeditado en: AUBENQUE, P., *Problèmes aristotéliciens, philosophie théorique*, Vrin, París, 2009, pp. 239-250).

“La loi chez Aristote”, *Archives de Philosophie du Droit*, t. 25 (1980 a), pp. 147-157.

“Politique et éthique chez Aristote”, in *Ktéma, Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques*, nº 5, Strasbourg, 1980 b.

“Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélicienne de l'analogie de l'être”, *Les études philosophiques*, Presses Universitaires de France, 3-4, 1989 (reeditado en: AUBENQUE,

Bibliografía

- P., *Problèmes aristotéliens, philosophie théorique*, Vrin, París, 2009, pp. 251-266).
- Etudes sur la "Politique" d'Aristote*, sous la direction de P. Aubenque et A. Tordesillas, P.U.F., París, 1993.
- Problèmes aristotéliens, philosophie théorique*, Vrin, París, 2009.
- BASTIT, M.,
Naissance de la loi moderne, La pensée de la loi de Saint Thomas à Suarez, París, Presses Universitaires de France, 1990 (traducción al castellano de Nora Pereyro, EDUCA, Buenos Aires, 2005).
- Les Quatre causes de l'être selon la philosophie première d'Aristote*, Éditions Peeters, Louvain-París-Sterling, Virginia, 2002.
- BERTI, E.,
La filosofia del primo Aristotele, Cedam, Padova, 1962.
L'unità del sapere in Aristotele, Cedam, Padova, 1965.
Aristotele: dalla diatettica alla filosofia prima, Cedam, Padova, 1977.
- "La *Métaphysique* d'Aristote: "onto-theologie" ou "philosophie première"?", en *Revue de Philosophie Ancienne*, tome XIV, n° 1, 1996, (reeditado en E. BERTI, *Dialectique, Physique et métaphysique, Études sur Aristote*, Éditions Peeters, Louvain la Neuve-París-Dudley, Ma, 2008, pp. 269-286).
- Dialectique, physique et métaphysique. Études sur Aristote*, Éditions Peeters, Louvain-París-Dudley, Ma 2008.
- BEUCHOT, M.,
Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación, Ítaca, UNAM, México, 2000 (2ª ed.).
- "Los derechos humanos y su fundamentación filosófica", UIA-ITESO, México, 1997.
- BOULNOIS, O.,
"Analogie et univocité selon Duns Scot: la double destruction", *L'analogie*, en *Les études philosophiques*, juillet-décembre, 1989
- Être et représentation, Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot*, París, Presses Universitaires de France, 1999.

- BRAGUE, R., *Aristote et la question du monde*, París, P.U.F., 1988.
- BRENTANO, F., *Sobre las múltiples significaciones del ente según Aristóteles*, Ed. Encuentro, Madrid, 2007.
- CAYETANO (Thomas de Vio),
In de ente et essentia D. Thomae Aquinatis comentaria, ed. Laurent, Marietti, Torino, 1934.
Scripta Philosophica. De nominum analogía. De conceptus entes, Romae (apud Institutum "Angelicum"), 1934 (hay traducción al castellano de Juan Antonio Hevia Echeverría, Pentalfa, Oviedo, 2005).
- COUJOU, J-P., *Philosophie politique et ontologie. Remarques sur la fonction de l'ontologie dans la constitution de la pensée politique. Platon-Aristote-Suárez-Hobbes-Spinoza. Vol. 1*, L'Harmattan, París, 2006.
- COURTINE, J. F.,
"Aux origines néo-platoniciennes de la doctrine de l'analogie de l'être", dans *Métaphysiques médiévales, Études en l'honneur d'André de Muralt*, éd. C. Chiesa et L. Freuler, Cahier 20 de la *Revue de théologie et de philosophie*, Genève, Lausanne, Neuchâtel, 1999.
Inventio analogiae, Métaphysique et ontothéologie, Vrin, París, 2005.
- DECARIE, V., *L'objet de la Métaphysique selon Aristote*, Vrin, Montreal-París, 1961.
- FRAISSE, J. C., *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Vrin, París, 1984.
- GADAMER, *Verdad y método I*. Traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Sígueme, Salamanca, 1999.
- GAMBRA, J.M., *La analogía en general. Síntesis tomista de Santiago Ramírez*, EUNSA, Pamplona, 2002.
- JAEGER, W., *Alabanza de la ley. Los orígenes de la filosofía del derecho y los griegos*. Traducción de A. Truyol y Serra, 2ª ed., Centro de Estudios Constitucionales, 1982.
- JUAN DE SANTO TOMÁS (Juan Poinso), *Cursus philosophicus thomisticus: I, Ars logica; II, Naturalis philosophiae 1ª et 3ª pars; III, Naturalis philosophiae 4ª pars*, Marietti, Torino-Roma, 1949 (2ª ed.).

- LEBLOND, J. M., *Logique et méthode chez Aristote*, Vrin, París, 1973.
- LIBÉRA, A. (de),
“Le problème de l`être chez Maître Eckhart, Logique et métaphysique de l`analogie”, en *Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie*, n° 4, Ginebra, Lausana, Neuchatel, 1980.
- “Les sources gréco-arabes de la théorie médiévale de l`analogie de l`être”, dans *Les études philosophiques*, Presses Universitaires de France, 3-4, París, 1989.
- La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Senil, París, 1996.
- MONTAGNES, B., *La doctrine de l`analogie de l`être d`après Saint Thomas*, Publications Universitaires, Louvain 1963.
- MOREAUX, M.P., *A la recherche de l`Aristote perdu. Le Dialogue “Sur la Justice”*, Louvain, 1957.
- MUINELO, J.C.,
“La estructura de la filosofía jurídica. Sus orígenes medievales en Escoto y Ockham”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, Madrid, 2005 a.
- “La naturaleza compleja del término derecho. Un intento de estructuración de los diferentes planos del discurso jurídico”, *Persona y Derecho*, Pamplona, 2005 b.
- MURALT, A. (de),
“Souveraineté et pouvoir. La structure de la philosophie politique moderne, d`Occam à Rousseau”, *Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie*, Difusión Vrin, París, 1978 (traducción al castellano de Francisco León Florido y Valentín Fernández Polanco, Madrid, Istmo, 2002).
- Comment dire l`être? L`invention du discours métaphysique chez Aristote*, Vrin, París, 1985 a.
- La métaphysique du phénomène, Les origines medievales et l`élaboration de la pensée phénoménologique*, Vrin, París, 1985 b.
- “L`être du non-être en perspective aristotélicienne”, en *Revue de Théologie et de Philosophie*, 122 (1990), pp. 375-388.

- L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, Leyde, Brill, 1991, 2ª ed., 1993 (hay traducción al castellano de Jose Carlos Muinel y Juan Antonio Gómez, Marcial Pons, Madrid, Barcelona, Buenos Aires, 2008).
- Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale, Analogie, causalité, participation*, Vrin, París, 1995.
- "Genèse et structure de la métaphysique d'Aristote", *La métaphysique d'Aristote, Revue de philosophie ancienne*, tome 14, nº 1, Bruxelles, 1996.
- L'unité de la philosophie politique. De Scot, Occam et Suárez au libéralisme contemporain*, Vrin, París, 2002.
- Aristote, *Les métaphysiques, Traduction analytique d'André de Muralt*, Sagesses medievales, Les Belles Lettres, París, 2010.
- OWENS, J. *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1970, 3ª ed.
- REALE, G., *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Vita e pensiero, Milán, 1961.
- RICOEUR, P., "Historia de la idea de justicia. I. La justicia según Aristóteles", *Archipiélago*, nº 3, Barcelona, 1989.
- Soi même comme un autre*, Senil, París, 1990 (traducción al castellano de Agustín Neira, Siglo XXI, Madrid, 1996).
- Le juste*, Esprit, París, 1995 (traducción al castellano de Agustín Domingo Moratalla, Caparrós, Madrid, 1999).
- RITTER, J., "Le droit naturel chez Aristote", *Archives de Philosophie du Droit*, 32 (1969), pp. 416-457.
- ROBIN, L., *Aristote*, P.U.F., París, 1944.
- ROMILLY, J. (de), *La loi dans la pensée grecque*, Paris, 1971.
- TOMÁS DE AQUINO., *Summa theologiae*, 5 vol., BAC, Madrid, 1951 (una nueva edición de la *Summa*, también en BAC y exclusivamente en castellano, ha aparecido en sucesivos volúmenes desde 1998 a 2002).
- In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomacheoum expositio*, Marietti, Torino, 1949 (hay traducción al castellano de Ana Mallea, EUNSA, Pamplona, 2001).

Bibliografía

In duos libros Posteriorum Analyticorum expositio, Marietti, Torino, 1949 (hay traducción al castellano de Ana Mallea y Marta Daneri-Rebok, EUNSA, Pamplona, 2002).

In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio, Marietti, Torino, 1950.

VILLEY, M.,

Formation de la pensée juridique moderne, Montchestien, París, 1968.

Seize essais de philosophie du droit, Dalloz, París, 1966.

Philosophie du droit, 2 vol., París, Dalloz, 1975 y 1979 (hay traducción al castellano: *Compendio de filosofía del Derecho*, 2 vols., EUNSA, Pamplona, 1979 y 1981).

Le droit romain, París, Que sais-je, PUF, 1975.

