

ANÁLISIS COMPARATIVO DEL CONCEPTO DE
DIKAIOSÝNE EN EL *CORPUS ARISTOTELICUM*

*COMPARATIVE ANALYSIS OF THE CONCEPT OF
DIKAIOSÝNE IN THE CORPUS ARISTOTELICUM*

JESÚS DEL VALLE CORTÉS
Universidad de Sevilla
jesusdelvalle@us.es

Resumen.

El artículo trata sobre el concepto de justicia en el *Corpus Aristotelicum*, analizando sus distintos enfoques a partir de la *Política*, la *Ética a Nicómaco* y la *Retórica* de Aristóteles.

Palabras clave: Aristóteles, justicia, legalidad, virtud, equidad, *eudaimonía*, *Política*, *Retórica*, *Ética a Nicómaco*.

Abstract.

The article deals with the concept of justice in the *Corpus Aristotelicum*, analyzing its different approaches from *Politics*, the *Nicomachean Ethics* and Aristotle's *Rhetoric*.

Keywords: Aristotle, justice, legality, virtue, equity, *eudaimonia*, *Politics*, *Rhetoric*, *Nicomachean Ethics*.

1. Introducción

En el mundo de la antigua Grecia, y a través de la figura de Themis, la justicia (*dikaiosýne*) recibió, antes que una definición, una deificación. Su primera definición, *stricto sensu*, aparece con Platón en la *República*,¹ llegándose a la

¹ *Op.Cit.*, libros I y II, 331c-362d.

conclusión, en boca de Sócrates, de que la justicia es *areté*.² Mas no será hasta la llegada de Aristóteles cuando se produzca una definición propiamente dicha, así como su sistematización.

Aristóteles escribió un diálogo *Sobre la Justicia* que desgraciadamente no llegó hasta nosotros, y constaba de cuatro libros. Viene referenciado en las *Vidas de Filósofos Ilustres* de Laercio.³ Aunque la lista de Laercio ha sido discutida por diferir, en número de libros, algunas de las obras de Aristóteles con respecto a las que hoy tenemos, no debe ponerse en tela de juicio la inclusión de ésta, dado que disponemos de unos pocos fragmentos y antiguas alusiones a ella.⁴ Según Jaeger, este diálogo *Sobre la Justicia* debió estar basado, o quizás sólo inspirado, en la *República* de Platón.⁵ Pese a su pérdida, el Doctor Paul Moraux⁶ realizó un intento de reconstrucción de dicha obra a partir de la *Política* y las *Éticas* que nos han llegado, intitulándose su trabajo: *À la Recherche de l'Aristote perdu. Le Dialogue sur "La Justice"*.⁷ Este artículo no analizará esta obra de Moraux, ni intentará volver a reconstruir el diálogo perdido, sino que establecerá la idea de la justicia del estagirita, así como su concepto de lo justo, a través de tres escritos aristotélicos que sí tenemos: la *Política*, la *Ética a Nicómaco*, y la *Retórica*. No será incluida en este artículo la *Ética Eudemia*, salvo por una referencia concreta, al compartir el libro dedicado al estudio de la justicia con la *Ética a Nicómaco*.⁸ La *Magna moralía* tampoco será tenida en cuenta, dado que hoy hay amplio consenso acerca de que no se trata de una obra de Aristóteles, siendo una especie de epítome de sus dos *Éticas*, realizado posiblemente por algún alumno del Liceo, por lo que no hay nada allí que no se encuentre en la *Ética a Nicómaco* y en la *Ética Eudemia*.⁹

² *Ibid.*, 353e.

³ *Op. Cit.*, V, 1, n.

⁴ V.G: Cicerón, *De Republica* III, 8-12; Demetrio, *De Elocutione*, 28, *et al.*

⁵ Jaeger, *Aristóteles*, p. 300.

⁶ 1919-1985.

⁷ Editado por Publications Universitaires de Louvain, Lovaina 1957 y Éditions Béatrice-Nauwelaerts, París 1957.

⁸ El libro IV de la *Ética Eudemia* y el V de la *Ética Nicomáquea* son idénticos, y en ellos se aborda el tema de la justicia. Del mismo modo, los libros V y VI de la *E.E.* hacen lo propio con los libros VI y VII de la *E.N.*

⁹ Jaeger, *Aristóteles*, p. 274, n. 22.

2. La *Política*

Aunque la redacción de la *Política* es posterior a la de la *Ética a Nicómaco*, como se desprende del hecho de que en aquélla se haga referencia a pasajes de ésta,¹⁰ examinaremos la *Política* en primer lugar, y esto por razones meramente didácticas, pues lo indicado en la *Política* resultará esclarecido y ampliado en la *Ética a Nicómaco*, aunque con un enfoque diferente, debido a la temática de ambas obras. Aristóteles, a lo largo de su *Política*, define la justicia en varias ocasiones, perfilándola cada vez más. En primera instancia, para nuestro filósofo, la justicia es un valor propio de lo social relacionado con la virtud, constituye el orden de la polis y consiste en aclarar qué es lo justo:

La injusticia más insoportable es la que posee armas, y el hombre está naturalmente provisto de armas al servicio de la sensatez y de la virtud, pero puede utilizarlas para las cosas más opuestas. Por eso, sin virtud, es el ser más impío y feroz y el peor en su lascivia y voracidad. La justicia, en cambio, es un valor cívico, pues la justicia es el orden de la comunidad civil, y la virtud de la justicia es el discernimiento de lo justo.¹¹

En primer lugar, resulta destacable que, en la primera parte de este pasaje, el estagirita salga de su habitual estilo pragmático-académico y se deje llevar hacia una forma de escritura más propia de su maestro que de él mismo. Pero, dejando a un lado lo meramente lingüístico, esta primera definición resulta bastante laxa, lo cual es común en sus exposiciones iniciales al abordar cualquier cuestión, y con ella asimila justicia a orden civil. Además de lo anterior, afirma que la virtud de la justicia consiste en dilucidar qué es lo justo, pero Aristóteles no ha dicho aún en esta obra qué es lo justo. Otra dificultad se encuentra en que el orden civil no implica necesariamente la existencia de justicia en sentido absoluto, como puede observarse desde antiguo en cualquier gobierno tiránico. Debemos recordar que, si bien en el mundo griego de su época, tiranía era prácticamente sinónimo de monarquía, Aristóteles establece como regímenes justos la monarquía, la aristocracia y la república, y como injustos sus tres desviaciones:

¹⁰ Cf. *infra*, n. 20.

¹¹ *Política*, 1252b, 16.

tiranía, oligarquía y democracia, respectivamente.¹² Analizando lo dicho hasta ahora por Aristóteles, podemos entresacar de sus palabras que, como la justicia es el orden de la comunidad civil, ésta no puede darse si no hay al menos dos individuos. Aun estando relacionada con la virtud, e incluso siendo una de ellas, la virtud es una disposición de la forma de ser del individuo, por lo que puede darse en un sujeto aislado de la sociedad, mientras que la justicia, para existir, necesita tanto de un sujeto agente como de otro paciente, sucediendo lo mismo con la injusticia, en lo que convenimos con Guthrie.¹³

Volviendo a la definición de justicia antes esbozada, en 1279a, 11, el filósofo explicará que los regímenes rectos son los que tienden al bien común, y por lo tanto son justos, siendo injustos los que buscan el propio beneficio de los gobernantes.¹⁴ Mas resulta que, si como dijo en el párrafo antes insertado, la justicia es el orden de la sociedad civil, ese mismo orden, que también se da en los gobiernos torcidos, tales como la tiranía, la oligarquía y la democracia, convertiría en justos dichos regímenes, lo que sin duda Aristóteles no admitiría. Por lo tanto, buscando una síntesis de su argumentación, entresacamos de sus palabras que su concepto de justicia, por ahora, consiste en el orden de una sociedad civil cuyo gobierno tiende al bien común.

Más adelante, nuestro autor se opondrá a la tesis de que la justicia consista en el dominio del más fuerte, argumento que defendía Trasímaco ante Sócrates en la *República*.¹⁵ El estagirita se apoya en que el mandato sobre otros tiene que provenir del individuo más virtuoso, que no del más fuerte, manifestando que lo legal puede no ser justo al existir, por causa de guerra, esclavos que no lo son por

¹² "...sobre los regímenes políticos hemos distinguido tres regímenes rectos: monarquía, aristocracia y república, y tres desviaciones de estos: la tiranía de la monarquía, la oligarquía de la aristocracia, y la democracia de la república". *Ibid.*, 1289a, 2.

¹³ Refiriéndose a la justicia en Aristóteles: "En su sentido universal de imperativo legal, por consiguiente, la justicia coincide con la virtud, pero en esencia no son lo mismo: la virtud como tal es un estado de carácter, y la justicia es ese estado tal y como se manifiesta en nuestras relaciones con los demás". W. K. C. Guthrie. *Historia de la filosofía griega*. T. VI, p. 383.

¹⁴ "Es evidente, pues, que todos los regímenes que tienen como objetivo el bien común son rectos, según la justicia absoluta; en cambio, cuantos atienden al interés personal de los gobernantes, son defectuosos y todos ellos desviaciones de los regímenes rectos, pues son despóticos y la ciudad es una comunidad de hombres libres". *Loc. Cit.*

¹⁵ *Op. Cit.*, 338c.

naturaleza. Si un hombre libre por naturaleza¹⁶ es apresado por el enemigo en tiempos de guerra y deviene esclavo, este acto, que en efecto proviene del más fuerte, lo será contra lo justo, ya que esta acción es contraria a su estado natural de hombre libre:

Por eso unos opinan que la justicia es benevolencia, y otros que la justicia es eso mismo: que mande el más fuerte. Porque, aparte de estos argumentos opuestos, nada firme ni convincente presentan los otros razonamientos de que lo mejor en virtud no debe mandar ni dominar.

Algunos, ateniéndose enteramente, según creen, a una cierta noción de justicia (puesto que la ley es algo justo), consideran justa la esclavitud que resulta de la guerra, pero al mismo tiempo lo niegan: pues se acepta que la causa de las guerras puede no ser justa, y de ningún modo se puede llamar esclavo a quien no merece la esclavitud.¹⁷

Como sabemos, la diferencia entre justicia y legalidad fue introducida en el plano filosófico por la épica y la tragedia griegas, y hacemos referencia concreta a Sófocles con su *Antígona*. Antígona desobedeció la orden de Creonte de no dar sepultura a su hermano Polinices, muerto en el asalto a Tebas, echando unos puñados de tierra sobre su cuerpo y haciendo las usuales libaciones rituales, siendo condenada por ello a la pena capital, mas su óbito devino de otro modo.¹⁸ Sin embargo, en tiempos de Aristóteles, predominaba la idea de que justicia y legalidad suponen lo mismo. La citada distinción entre justicia y legalidad, en el plano aristotélico, aparece en lo que dijo en 1255a, 4-5: quien no merece la esclavitud por no ser esclavo natural, y es hecho esclavo por causa de la guerra, lo es injustamente, pero la forma con la que ha sido esclavizado es legal. No obstante, resulta desconcertante que diga que *la ley es algo justo* pues, si bien la idea del de Estagira queda clara (lo legal puede no ser justo), la frase que afirma que la ley es algo justo implica que toda ley lo es, lo que en principio no parece

¹⁶ Aristóteles explica su teoría de que hay hombres libres y esclavos por naturaleza en *Política*, 1252a, 3: "...el que es capaz de prever con la mente es un jefe por naturaleza y un señor natural, y el que puede con su cuerpo realizar estas cosas es súbdito y esclavo por naturaleza". Nos preguntamos si, de no haber sido vendido Platón como esclavo por Dionisio de Siracusa, Aristóteles hubiese llegado a escribir acerca de los hombres libres o esclavos *por naturaleza*.

¹⁷ *Ibid*, 1255a, 4-5.

¹⁸ El propio Aristóteles cita esta obra de Sófocles en su *Retórica*, 1373b, 10-15, como ejemplo de ley natural o común y la posibilidad de su discordancia con la ley particular.

resultar cierto, e incluso entrar en contradicción con sus propias palabras. Aún más, cuando va a abordar el concepto de ciudadano, Aristóteles escribe:

Pero la discusión respecto a estos [se refiere a la revolución de Clístenes, quien introdujo en Atenas a muchos metecos, tanto libres como esclavos, convirtiéndolos en ciudadanos] no es quién es ciudadano, sino si lo es justa o injustamente. Aunque también podría preguntarse esto: ¿si alguien es ciudadano injustamente, no dejará de ser ciudadano, en la idea de que lo injusto equivale a lo falso? Pero, una vez que vemos que algunos gobiernan injustamente y de estos afirmamos que gobiernan, aunque no sea justamente, y el ciudadano ha sido definido por cierto ejercicio del poder (pues, como hemos dicho, el que participa de tal poder es ciudadano), es evidente que hay que llamar también ciudadanos a estos.¹⁹

Con este pasaje surgen varios problemas. En él afirma que puede darse la circunstancia de que, en algún lugar, haya individuos que sean considerados ciudadanos injustamente. Con esta aseveración, nuestro filósofo vuelve a distinguir entre justicia y legalidad. Pero sigamos: añade, entre interrogantes, que quizás podría ser que esos ciudadanos, que lo son injustamente (aceptémoslo en principio), en realidad no lo sean si consideramos que lo injusto es equivalente a lo falso. A criterio nuestro, esta pregunta lanzada al aire por Aristóteles, que supone una asimilación de lo injusto con lo falso, resulta una extrapolación forzada que estira las palabras hasta romper su sentido. Y es que falso es lo que no tiene realidad ontológica (al menos en lo que concierne a este punto, pues puede haber falsedades ideáticas, epistemológicas, morales, etc.); lo que no se corresponde con la realidad. La verdad es la correspondencia entre la realidad y la idea que se tiene sobre ella, por lo que existe más realidad que verdad (ya que hay realidades que aún no han sido observadas, o pensadas, por el ser humano y, como consecuencia, no puede haber idea sobre ellas, no puede existir correspondencia y, por ende, verdad). Un ciudadano, que lo es, de otro gobierno, puede que lo sea justa o injustamente, no entraremos en esa cuestión ahora, pero lo es, por lo tanto no puede hablarse de asimilación entre injusticia y falsedad, al menos en este caso, ya que la realidad ontológica de su ciudadanía es manifiesta, dado que el objeto de la ontología es el *ser*, y su forma en acto es el *es*: es ciudadano.

¹⁹ *Pol.*, 1276a, 3-5.

Aún más: si como afirma Aristóteles, los que han sido nombrados ciudadanos injustamente (metecos libres y esclavos, en el caso de la revolución de Clístenes y, por tanto, algo contrario a la idea de ciudadano de Aristóteles), participan de hecho en la acción del poder, tienen que ser considerados ciudadanos, entonces, creemos, la pregunta que lanzó al aire sobre la posibilidad de falsedad de lo injusto, y la consecuente falta de ciudadanía de quien ha sido nombrado ciudadano de forma injusta, queda respondida, *malgré lui*, por él mismo. Su concepto ideal de ciudadanía, en estas o parecidas circunstancias, queda disuelto, o al menos matizado. No terminamos aún: con esta puntualización acerca de su concepto de ciudadanía, al igual que en el pasaje sobre la esclavitud legal pero no natural, nuestro autor vuelve a diferenciar justicia de legalidad, pues puede haber ciudadanos *de facto*, aunque no *de iure*. Así, como conclusión a estos párrafos, Aristóteles, aunque presenta oscilaciones en la asimilación y la diferenciación entre justicia y legalidad, a juicio nuestro y, por el reconocimiento de la contingencia del estatus de ciudadano (y del esclavo en el caso visto más arriba), parece decantarse por la distinción entre ambos términos que, en algunos casos, llegan a convergir cuando lo legal es también justo.

Pero, establecido esto, conviene preguntarse si el concepto de ciudadano que tiene Aristóteles, el hombre libre, hijo de ciudadanos por varias generaciones, y que participa de las acciones de gobierno, implica que deba existir igualdad de derechos entre todos sus componentes. Al analizar los gobiernos oligárquico y democrático, como sabemos, formas que el filósofo considera desviaciones de la aristocracia y la república, explica que, en estos, miran la igualdad y la desigualdad bajo el prisma de justicia, no absoluta, sino parcial, dado que es mal juez quien tiene que juzgarse a sí mismo. En el gobierno oligárquico, la desigualdad, por ejemplo de bienes, riquezas y honores, se considera justa entre los desiguales (entre ricos y pobres, desde el punto de vista de los ricos), y en el democrático, la igualdad, por ejemplo en libertad y derechos, también se considera justa para los iguales (el pueblo), ya que se creen totalmente parejos en ese aspecto. Aristóteles explica que, en dichos regímenes, se equivocan en el *para quienes*, dando un esbozo de su teoría de la justicia distributiva, explicada en su *Ética a Nicómaco*, a la que hace escueta mención y que veremos más adelante.²⁰

²⁰ “...Y en qué consiste la justicia oligárquica y democrática... [en la democracia] parece que

3. La *Ética a Nicómaco*

Como dijimos, la *Ética a Nicómaco* dedica su libro V al estudio de la justicia. Al principio de dicho libro, el estagirita plantea si lo justo es lo mismo que lo legal, pero en esta ocasión resuelve el problema de forma distinta que en la *Política*. En esta última, estableció la diferencia entre lo justo y lo legal en el hecho de que se gobierne para el bien común o para el de los gobernantes. Ahora manifiesta que lo justo y lo legal, así como sus principios, la justicia y la legalidad, son en cierto modo lo mismo, pero sólo en cierto modo. Ese modo en el que coinciden justicia y legalidad se produce cuando la ley, lo legal, aparte de buscar el bien común de los gobernados, proporciona equidad y *eudaimonía* a los miembros de la comunidad civil. En los casos en los que la ley, es decir, lo legal, tiene como fin el bien para los gobernantes y no para los administrados, y por ende no hay equidad ni felicidad, lo legal no coincide con lo justo:

Parece que es injusto el transgresor de la ley, pero lo es también el codicioso y el que no es equitativo; luego es evidente que el justo será el que observa la ley y también el equitativo. De ahí que lo justo sea lo legal y lo equitativo, y lo injusto, lo ilegal y lo no equitativo... Puesto que el transgresor de la ley era injusto y el legal justo, es evidente que todo lo legal es, en cierto modo, justo, pues lo establecido por la legislación es legal y cada una de estas disposiciones decimos que es justa. Pero las leyes se ocupan de todas las materias, apuntando al interés común de todos o de los mejores, o de los que tienen autoridad, o a alguna otra cosa semejante; de modo que, en un sentido, llamamos justo a lo que produce o preserva la felicidad o sus elementos para la comunidad política.²¹

la justicia es igualdad, y lo es, pero no para todos, sino para los iguales. Y [en la oligarquía] la desigualdad parece ser justa, y lo es en efecto, pero no para todos, sino para los desiguales. Pero se prescinde de “para quienes”, y se juzga mal. La causa de ello es que el juicio es acerca de sí mismo y, por lo general, la mayoría son malos jueces acerca de las cosas propias. De manera que, como la justicia lo es para algunos y la distribución debe hacerse del mismo modo para las cosas y para quienes son, como se ha dicho en la *Ética*, están de acuerdo sobre la igualdad de las cosas, pero discuten de las personas..., porque juzgan mal lo que se refiere a ellos mismos..., ... hablan de una justicia hasta cierto punto pero creen hablar de la justicia absoluta. Los unos [oligarquía], en efecto, si son desiguales en algo, por ejemplo en riquezas, creen que son totalmente desiguales; los otros [democracia] si son iguales en algo, por ejemplo en libertad, creen que son totalmente iguales”. *Ibid.*, 1280a, 1-5.

²¹ *Ética a Nicómaco*, 1129b, 5-20.

La introducción de la equidad y de la *eudaimonía*, en la asimilación entre justicia y legalidad, no es gratuita en la *Ética a Nicómaco*. Mientras que en la *Política*, Aristóteles examina la justicia desde el punto de vista dianoético y de las relaciones de la polis, en la *Ética a Nicómaco* la explora bajo los principios éticos y, por consiguiente, como algo tendente al *summum bonum* que busca el ser humano, a saber, la felicidad.²²

Pero la inclusión de la equidad (*epieikeía*) en el concepto de justicia aristotélico tiene más derivas que la de la *eudaimonía*, en primer lugar, porque la primera es medio para conseguir la segunda, que es consecuencia. El capítulo X del libro V se dedica a esta virtud en relación con la justicia. La equidad es la correctora de la ley cuando en ésta, por su carácter absoluto, y al enjuiciarse determinados casos particulares, se puede estar incurriendo en resoluciones injustas, sea por las circunstancias del acto, sea por el mérito del reo. Así, aunque lo equitativo y lo justo son en cierto modo lo mismo, lo primero supera en virtud a lo segundo, puesto que la ley, por su carácter absoluto, se aplica con normalidad para casos generales, pero a veces resulta poco conveniente su aplicación en determinados casos específicos y particulares. Estando así las cosas, Aristóteles está reconociendo que la legalidad, aun tendiendo al bien de los gobernados y a su *eudaimonía* cívica, tiene un componente que, en determinados casos particulares, y por su universalidad, es inadecuado y por lo tanto injusto, siendo necesario, para que lo legal sea justo, que entre en juego la equidad, a saber, la adaptación de lo legal a ese caso particular:

...lo equitativo, si bien es mejor que una cierta clase 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 lo mismo, y aunque ambos son buenos, es mejor lo equitativo. Lo que ocasiona la dificultad es que lo equitativo, si bien es justo, no lo es de acuerdo con la ley, sino como una corrección de la justicia legal. La causa de ello es que toda ley es universal y que hay casos en los que no es posible tratar las cosas rectamente de un modo universal ... la ley acepta lo más corriente, sin ignorar que hay algún error ... el yerro no radica en la ley, ni en el legislador, sino en la naturaleza de la cosa ... lo equitativo es justo y mejor que cierta clase de justicia,

²² “Cuál es la meta de la política y cuál es el bien supremo entre todos los que pueden realizarse..., tanto el vulgo como los cultos dicen que es la felicidad”. *Ibid.*, 1095a, 4, 15-20.

no que la justicia absoluta, pero sí mejor que el error que surge de su carácter absoluto.²³

Despejada ya la incógnita de la diferencia entre justicia y legalidad, conviene plantear si, como la justicia es una de las virtudes, según dijo en la *Política*, ¿cuál es el lugar que ocupa entre ellas? La ley, cuando es justa, coincide con el bien común, como hemos visto. La ley justa ordena conductas acordes con la virtud, como ser valeroso y templado, prohibiendo sus contrarios. Del mismo modo, la ley justa nos hace ver que es necesario que el bien no sólo se dirija hacia nosotros mismos, sino también a otros integrantes de la comunidad política. De esta forma, la justicia mira hacia la virtud y la justicia misma es virtud. Es más, la justicia es la virtud más perfecta, ya que es una virtud que no redundaría únicamente en uno mismo, sino también en los demás. Al ser su contrario, la injusticia es el peor de los vicios:

También la ley ordena hacer lo que es propio del valiente; por ejemplo, no abandonar el sitio, ni huir ni arrojar las armas; y lo que es propio del moderado, como no cometer adulterio, ni insolentarse, y lo que es propio del apacible, como no dar golpes ni hablar mal de nadie; 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 arbitrariamente establecida. Esta clase de justicia es la virtud cabal, pero con relación a otra persona y no absolutamente hablando... Es la virtud en el más cabal sentido, porque es la práctica de la virtud perfecta, y es perfecta, porque el que la posee puede hacer uso de la virtud con los otros y no sólo consigo mismo ..., ... la justicia es la única, entre las virtudes, que parece referirse al bien ajeno, porque afecta a los otros; hace lo que conviene a otro, sea gobernante o compañero. El peor de los hombres es, pues, el que usa de maldad consigo mismo y sus compañeros; el mejor, no el que usa de virtud para consigo mismo, sino para con otro; porque esto es una tarea difícil. 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.²⁴

²³ *Ibid.*, 1137b, 10-25.

²⁴ *Ibid.*, 1129b, 20-30, hasta 1130a, 5-10.

Conviene subrayar que, para nuestro filósofo, la justicia es la virtud entera, y la contiene en el caso de la justicia aplicada a lo que conviene a los demás, y no en los demás casos, en los que es sólo una más de las virtudes. Según nuestro criterio, podemos encontrar tres posibles objeciones a este argumento, así como sus correspondientes respuestas: la primera es que la justicia se aplica cuando hay un desequilibrio entre dos o más miembros de una comunidad cívica y que, entonces, la justicia, que siempre supone “lo que le conviene a los demás”, a veces conlleva un castigo al reo. A esta posible objeción se podría contestar que la respuesta de la justicia ante su sujeto agente, a saber, un castigo o pena, no debe ser considerada como un mal para él, puesto que lo que *le conviene* no es necesariamente lo que *le favorece* en el sentido particular o egoísta, sino lo que es necesario que le ocurra, siendo a veces beneficio directo o un mal corrector de su conducta, como veremos más adelante al tratar Aristóteles de la justicia correctiva. Bajo este prisma de justicia correctiva, ésta sería la mayor de las virtudes, pues siempre convendría a los demás; la segunda objeción es que el acto de justicia suponga la reclamación de un derecho de un ciudadano con respecto a la polis. Si el derecho le es concedido, se podría opinar que el único beneficiario de esa acción de justicia es el reclamante, por lo que existiría un acto de justicia que no sería la virtud entera ya que no redundaría en nadie más. A esto puede responderse que el Estado también se beneficia de esa reclamación atendida al ciudadano, ya que mejora en su perfección como Estado, siendo su finalidad, como debe ser, la de gobernar con respecto al bien común de sus administrados; la tercera, y seguimos añadiendo elucubraciones propias, es que al ser el Estado un ente abstracto, no una persona física, y que Aristóteles dijo que la justicia es la virtud entera y la mayor de ellas sólo cuando la acción justa redunde en lo que conviene a los demás, no se contemple que el beneficio que convierte a la acción justa en perfecta, y contenedora de toda la virtud, redunde en un ente abstracto, sino concreto (una persona física). A esta objeción se puede responder que la acción justa de este tipo, al perfeccionar el ordenamiento jurídico del Estado, redunde indirectamente en el resto de administrados para bien, es decir, en personas concretas. Así, cuando otro ciudadano se encuentre en una situación de injusticia similar, el Estado, por jurisprudencia, debe fallar en función de la sentencia anterior.

Antes, cuando Aristóteles definió en primera instancia la justicia en su *Política*, diciendo de ella que *la virtud de la justicia es el discernimiento de lo justo*, indicamos que, empero, aún no había definido qué es lo justo. En *Ética a*

Nicomaco lo expresa de tres formas: la primera la hemos visto un poco más arriba, al decir que lo justo es lo legal y equitativo; la segunda es un perfilamiento de la primera: si lo justo es equitativo, lo injusto supone lo desigual; la tercera que lo justo difiere de la justicia en que lo primero es una parte del todo que supone la segunda.²⁵ Por ello, si lo injusto es desigual, y como la desigualdad se da entre dos términos opuestos, ambos desiguales, uno por exceso y otro por defecto, lo justo será el término medio entre ambos.²⁶ Recapitulando, lo justo, para Aristóteles, en términos absolutos, es lo legal que a la vez es equitativo y supone un término medio entre las desigualdades por exceso y defecto, y todo ello dentro del ámbito de la virtud y de las relaciones entre los miembros de la comunidad civil, y la justicia es el conjunto de actos justos, como el todo a la parte, es decir, lo justo es cada parte de la justicia *en acto*.

El estagirita distingue dos tipos troncales de justicia: la universal y la particular. La universal es la que participa de toda la virtud o la contiene, de la que hemos hablado poco más arriba. La justicia particular es una parte de la universal, y se subdivide en justicia distributiva y justicia correctiva. La primera de ellas, a saber, la distributiva, tiene como tarea específica la administración de los bienes. En este ámbito, la justicia, para Aristóteles, es más una cuestión de Estado que de derechos individuales. La justicia distributiva es la que se ocupa del reparto de bienes en virtud del mérito o la valía de cada uno. Es, por tanto, algo distinto a la igualdad ya que no todos merecen lo mismo, y aquí hay una ruptura con lo dicho antes de lo justo en valores absolutos. Lo justo es lo proporcional, de igual modo que “el que comete la injusticia tiene una proporción excesiva de bien y el que la padece, demasiado pequeña. Tratándose de lo malo ocurre al revés, pues el mal menor, comparado con el mayor, se considera un bien, ya que el mal menor se prefiere al mayor, y lo preferible es un bien, y cuanto más preferible, mayor”.²⁷ Así, la justicia distributiva no aspira a un reparto igualitario del bien, sino a dar a cada uno lo que es justo, lo que merece o le conviene dentro de la idea del todo que compone la comunidad civil.

Como bien indica Ross, nos resulta extraño, desde el punto de vista actual, que el Estado sea quien haga reparto de los bienes entre sus ciudadanos, puesto que la adquisición de bienes, en nuestro mundo, deviene básicamente del

²⁵ *Ibid.*, 1130b, 5-15.

²⁶ *Ibid.*, 1131a, 10-15.

²⁷ *Ibid.*, 1131b, 16-23.

esfuerzo propio del ciudadano o de la recepción de herencias. Pero en la Grecia de Aristóteles, a menudo, cuando se anexionaba una nueva colonia a la polis, el Estado repartía esas tierras entre los ciudadanos.²⁸ Aquí entraría la justicia distributiva de Aristóteles como elemento repartidor en proporción al mérito y la valía.

A criterio nuestro, la idea de justicia distributiva que expone el estagirita en su *Ética a Nicómaco*, aparte del contexto histórico en el que vivió Aristóteles que acabamos de referenciar, es heredera de su teoría sobre la gradación en excelencia de los regímenes políticos justos expuestos en su *Política*. Dado que considera que el mejor de los regímenes es la monarquía, a la que siguen en orden decreciente la aristocracia y la república, es de esperar que, como el gobierno de la polis debe ser encomendado a los más capaces y virtuosos, el reparto de los bienes, tanto materiales como honoríficos, debe seguir ese mismo patrón de excelencia considerando el mérito de los administrados. Y ese patrón de excelencia en lo político, que permea en su idea de justicia distributiva, podría provenir a su vez del pensamiento de Platón, quien consideraba a la aristocracia, compuesta por uno o varios filósofos-reyes, debido a su *areté*, como la mejor de las formas de gobierno,²⁹ pese a que disintiese con su maestro en otros, muchos, puntos doctrinales.

La justicia correctiva tiene como misión o finalidad contrarrestar la ganancia de bienes que acontece al sujeto agente de un acto injusto, por ejemplo, cometiendo robo a otra persona, o incumpliendo un contrato. Los jueces, mediante el resarcimiento y, en su caso, una pena,³⁰ son los encargados de menguar dicha ganancia obtenida por medio del mal, con la idea de restablecer el equilibrio inicial, y recordemos que, en la justicia particular, que como dijimos se divide en distributiva y correctiva, la primera no supone un equilibrio de igualdad, sino que se establece en función de los méritos. La “ganancia” no se refiere solamente a incrementos de patrimonio o lucro con la acción injusta, sino también a que, con dicho acto, uno gana y otro pierde, por ejemplo, al ser golpeado injustamente por alguien.³¹

²⁸ Ross, *Aristotle*, p. 210.

²⁹ *Rep.*, 473d.

³⁰ Según se tratase de justicia civil o criminal.

³¹ *Et. Nic.*, 1132a, 5-28.

Nuestro autor recrimina a los pitagóricos que definiesen a la justicia como reciprocidad:

Algunos creen también que la reciprocidad es, sin más, justa, como decían los pitagóricos, que definían, simplemente, la justicia como reciprocidad. Pero la reciprocidad no se compagina ni con la justicia distributiva ni con la correctiva...³²

Como el propio Aristóteles explicó antes, tanto la justicia distributiva como la correctiva no tienen que ver con la igualdad o reciprocidad, sino con la proporción por cuestiones de mérito o valía en la primera, y con la vuelta a la situación de equilibrio rota con la acción injusta, por medio de una mengua en la ganancia de quien comete dicha acción. El equilibrio que establece la justicia distributiva, y el que se rompe en la justicia correctiva, por tanto, nada tiene que ver con la balanza que sostiene la diosa Themis, con sus ojos vendados y sus dos platillos a la misma altura; sus ojos están abiertos para poder usar el criterio de equidad y, por ende, los platillos de su balanza no equidistan del suelo. De la argumentación del estagirita, aunque nada escriba al respecto, se desprende que es necesaria la existencia previa de la justicia distributiva para que se dé la correctiva. Así, aunque la justicia particular se divida en distributiva y correctiva, la primera es previa a la segunda y no puede darse la segunda sin la primera, toda vez que la primera es la que establece los equilibrios que se rompen en la segunda y que han de ser resarcidos en el sujeto paciente de la injusticia y menguados en el sujeto agente por su ganancia ilícita.

Si existe una reciprocidad en la justicia, ésta debe entenderse como reciprocidad en la proporción, que no en la igualdad, ya que el mismo reparto de bienes en la polis es proporcional, como se dijo, a la valía. Así, si un magistrado golpea a un ciudadano, el primero no debe ser golpeado como castigo por el segundo, pero si es el ciudadano quien golpea al magistrado, debe ser no sólo golpeado, sino también castigado, y la diferencia se establece en el estatus y la excelencia de cada uno de los sujetos de esa confrontación.³³

En esa relación justa de reciprocidad en la proporción (no en el sentido pitagórico, ni en el de la *lex talionis*), el intercambio es algo esencial para el

³² *Ibid.*, 1132b, 21-24.

³³ *Ibid.*, 1132b, 30.

mantenimiento de la polis. Ese intercambio recíproco encuentra también diferencias de nivel, según la actividad de cada uno, de tal modo que el servicio del arquitecto al zapatero ha de ser pagado por éste de modo proporcional. La moneda es mediadora en este tipo de intercambios, pues mide los bienes en cantidades numéricas de valor, abstractas y, por tanto, carentes de contenido en cuanto a la sustancia de las cosas entre las que media, de modo que puede establecer, siguiendo el ejemplo que pone el estagirita en *E. N.* 1133a, 22-23, cuántos pares de sandalias ha de hacer y vender el zapatero para pagar en moneda el servicio del arquitecto, ya que sería un dislate que el zapatero pagase una casa al arquitecto con una cantidad de sandalias que jamás podrá ponerse éste en toda su vida. Ese valor intermedio de cambio, el dinero, es necesario, pues los bienes son distintos y distinto es su valor (verbigracia, la casa con respecto a las sandalias).

Conocemos la importancia del principio del justo medio en el pensamiento de Aristóteles, sobre todo en el plano de la filosofía práctica, tanto moral como política, y dicho principio también es aplicado a la justicia, como vimos antes en su definición de lo justo. Para el de Estagira, la acción justa es el término medio entre cometer injusticia y padecerla ya que, cometer una acción injusta es tener beneficio de más, y padecerla es tenerlo de menos (1133b, 29-31). La injusticia se encuentra en los extremos de esta ecuación que busca la proporcionalidad. Resulta que, según la proposición que acaba de formular nuestro autor, la injusticia, es a la vez exceso y defecto, y con ello se podría dar una discrepancia con lo que él mismo explicó en su *Metafísica* acerca del principio de no-contradicción,³⁴ si bien, examinando sus palabras cuidadosamente, dicho principio no se incumple en realidad, pues es una mera cuestión lingüística, ya que es injusta una acción que proporciona a alguien más de lo que merece (en el caso del sujeto actor), e injusta también es la acción recibida que hace que alguien tenga menos de lo que merece (el sujeto paciente). Así, la frase de Aristóteles que indica que lo injusto es exceso y defecto no choca contra el principio de no-contradicción ya que, en el caso del exceso, dicha frase ha de ser aplicada al sujeto agente de la acción injusta, mientras que el defecto debe ser aplicado al sujeto paciente. Para que la proposición de Aristóteles fuese incongruente con el principio de no-contradicción, *stricto sensu*, debería haber sido formulada de una forma parecida a la siguiente: “Lo injusto es exceso y

³⁴ *Op. Cit.*, Libro IV, capítulos III y IV.

defecto a la vez, en el mismo sujeto y circunstancias”. Dada la denodada defensa de dicho principio que el de Estagira realizó en su *Metafísica*, sería una temeridad pensar que cae de forma tan simple en algo que choca directamente contra uno de los puntos más importantes de su ontología.

Con respecto a la justicia política, nuestro autor señala que es posible que alguien actúe injustamente sin ser injusto, y es que no es lo mismo la justicia absoluta que la política. En efecto, se puede *robar sin ser ladrón y cometer adulterio sin ser adúltero*.³⁵ Lo que es injusto en el ámbito político puede no serlo en el absoluto ya que, como se dijo antes, no siempre coincide la justicia con la legalidad, e incluso con la moralidad. Bajo este principio pueden encontrarse múltiples ejemplos de actos injustos que no hagan injusto legal al sujeto agente de los mismos, aunque puede que sí en el terreno moral. Además, cometer un acto injusto que haga injusta a esa persona implica, según Aristóteles, la voluntariedad e intencionalidad en la ejecución de dicha acción y que las consecuencias de la misma sean las esperadas.³⁶

4. La *Retórica*

En la *Retórica*, es la última parte de su libro I la dedicada a la justicia. En esta obra, el enfoque de la justicia es muy distinto al dado en las dos obras anteriores. La justicia es tratada desde su opuesto, desde el acto injusto, así como de la habilidad retórica que el jurista debe utilizar en el tribunal, tanto desde el punto de vista acusador como del de la defensa. Se trata, pues, de un enfoque psicologista, de corte jurista, sin aspiraciones a verdades absolutas y en el que entra en juego la persuasión. El estagirita sabe que el hábil uso de los recursos retóricos puede llevar al convencimiento del juez, mediante argucias y procedimientos dialécticos, que desemboquen en engaño y, por ende, en

³⁵ “Además, si uno comete adulterio por ganar dinero y lo recibe, mientras que otro lo hace pagando dinero y sufriendo castigo por su concupiscencia, éste será considerado por licencioso más que por codicioso, y el primero por injusto, pero no por licencioso”. *Et. Nic.*, 1130a, 22-23.

³⁶ “Siendo las acciones justas e injustas las que hemos dicho, se realiza un acto justo o injusto cuando esas acciones se hacen voluntariamente; pero cuando se hacen involuntariamente no se actúa ni justa ni injustamente excepto por accidente”. *Ibid.*, 1135a, 16-18.

injusticia, pero los justifica pues, en otros ámbitos, también se procede contra lo justo del mismo modo.³⁷

Lo primero que establece el estagirita, dentro de lo que nos concierne, a saber, el concepto de injusticia (y, por ende, inversamente el de su opuesto), es que *cometer injusticia es hacer daño voluntariamente contra la ley*.³⁸ Acabamos de ver que, en *Ética a Nicómaco*, Aristóteles estipuló que para que se dé un acto, tanto justo como injusto, es necesaria la intencionalidad de dicha acción.

En la *Retórica*, Aristóteles establece una clasificación de las causas de los actos injustos. Sin embargo, a juicio nuestro, en realidad no se trata de una lista de causas de los actos injustos, sino de cualquier acto humano en general, ya que no hay una diferencia específica en ella que no pueda ser extrapolada a la de las causas de *cualquier* acto humano. Esta clasificación de las causas de las acciones humanas es la más completa y exhaustiva que encontramos en todo el *Corpus Aristotelicum* y distingue hasta siete del acto injusto (en realidad, como hemos dicho, de la acción humana en general). La división primaria se encuentra en si la injusticia procede del mismo sujeto que la realiza, con lo que estaríamos ante el supuesto de actos voluntarios y, por lo tanto, injustos en sí mismos, o si, por el contrario, la causa del acto injusto procede de algo externo a él, en cuyo caso estaríamos ante los actos injustos que lo son por accidente. Esta clasificación aristotélica sólo mira al sujeto agente de la acción, dado que está analizando la injusticia desde el punto de vista judicial. En cuanto a las causas que se encuentran en el sujeto paciente de la injusticia, éstas se exponen inmediatamente después,³⁹ pero se alejan del objetivo de este artículo. Sólo haremos una mención a la víctima que olvida hacer Aristóteles: con su detallada clasificación de causas con respecto al sujeto agente de la injusticia, para éste las consecuencias pueden ser diversas, mientras que para el sujeto paciente dichas consecuencias son las mismas. La víctima del acto injusto sigue siendo, hoy día, la gran olvidada de casi todos los ordenamientos jurídicos del orbe.

³⁷ “Y si [alguien sostiene que] el que usa injustamente de esta facultad de la palabra puede cometer grandes perjuicios, [se deberá contestar que], excepción hecha de la virtud, ello es común a todos los bienes y principalmente a los más útiles, como son la fuerza, la salud, la riqueza y el talento estratégico; pues con tales [bienes] puede uno llegar a ser de gran provecho, si es que los usa con justicia, y causar mucho daño, si lo hace con injusticia”. *Retórica*, 1355b, 5.

³⁸ *Ibid.*, 1368b, 5.

³⁹ *Ibid.*, 1372b, 25-1373a, 35.

Volviendo a las causas de cometer injusticia, cuando dicha causa se encuentra en el sujeto que la comete, ésta reside en *la maldad y la falta de dominio sobre uno mismo*,⁴⁰ de modo que la injusticia y el acto injusto están relacionados con el vicio, al igual que la justicia y el acto justo lo están con la virtud, como vimos tanto en la *Política* como en la *E. N.*

Aristóteles establece que los actos injustos tienen dos divisiones primarias: en los que el sujeto que lo realiza es la causa del mismo, y en los que no. El primer grupo se subdivide en actos que se realizan por hábito o por impulso. Los realizados por impulso lo pueden ser por impulso racional o irracional. Los de impulso irracional se subdividen a su vez en los efectuados por ira o por deseo pasional.

Los actos en los que el sujeto agente no es la causa por sí mismo, se subdividen en los que se producen por azar o por necesidad. Los de necesidad se subdividen en los que se realizan de forma forzada y los que se hacen por naturaleza. Así pues, las causas de los actos son siete: *por azar, por naturaleza, por fuerza, por hábito, por cálculo racional, por apetito irascible o por deseo pasional*.⁴¹ No vamos a poner en tela de juicio sino dos de las causas expuestas por el estagirita: el azar y el hábito.

En su *Retórica*, Aristóteles dice: *Se deben al azar todos aquellos sucesos cuya causa es indefinida y que no se producen con el fin de algo ni siempre, ni la mayoría de las veces, ni de modo regular (lo que, por otra parte, es claro por la definición de azar)*.⁴²

Sin embargo, en la *Ética Eudemia*, establece: "... ¿se dirá que la suerte no existe en absoluto, o que existe pero no es una causa? Es preciso, sin embargo, que exista y que sea una causa: lo será, en efecto, de bienes y males para algunos. Si la suprimimos totalmente ¿diremos acaso que nada ocurre por suerte, aunque afirmemos nosotros mismos, cuando [de algo] hay una causa y no la vemos, que la suerte es su causa? ...en su definición se afirma que [la suerte] es una causa inasequible al alcance de la razón humana..."⁴³ y de modo parecido se expresa en la *Física*.⁴⁴

⁴⁰ *Ibid.*, 1368b, 15.

⁴¹ *Ibid.*, 1369a, 5.

⁴² *Ibid.*, 35.

⁴³ *Op. Cit.*, 1247b, 1-10.

⁴⁴ *Op. Cit.*, 196b6.

La cuestión de fondo se encuentra en que, en el establecimiento de las causas de las acciones humanas, Aristóteles ha establecido un amplio elenco, convirtiendo al azar en el cajón de sastre en el que se incluirían todas aquellas causas, que nos resultan desconocidas, de los efectos que no se producen siempre, ni a menudo. Habría sido mucho más correcto, por ejemplo, establecer un grupo llamado *de causas desconocidas*, o algo similar.

Con respecto al *hábito* como causa, Aristóteles expone que [*se deben*] *al hábito cuantas cosas se hacen a causa de haberlas hecho ya muchas veces*.⁴⁵ Mas entonces, según nuestro criterio, el hábito sería, no causa, sino consecuencia cuya causa está en la reiteración de acciones que pueden tener su origen en, verbigracia, las realizadas por naturaleza, las forzadas, las provenientes de la ira, del deseo pasional, quedando excluidas de ella, por su propia definición, el azar (ya que según su definición no serán hechos que se den a menudo, por lo que no crearían hábito), y el impulso racional, puesto que actuar por hábito parece ir en sentido diametralmente opuesto a hacerlo por reflexión racional, salvo si fijásemos conscientemente un hábito por repetición de conductas tendentes a forjar un carácter determinado del individuo, carácter pensado como bueno por medio de la reflexión racional.

5. Conclusiones

La idea de justicia, antes de Aristóteles, estaba imbuida en el mundo griego por el sentido común, la épica y, sobre todo, por la tragedia griega y la *República* de Platón, que es conocida también por su subtítulo: *De la Justicia*. La épica centraba sus desvelos en dar a la justicia un sustrato divino, en el que los dioses eran quienes la impartían en función de los actos, honrosos o no, del héroe épico. En la tragedia, sin desaparecer el componente divino, aparece un nuevo elemento, la diferencia entre justicia y legalidad, pero apenas es esbozada, e insinuada, en la catarsis trágica que busca no sólo conmover, sino educar al público.

Pese a lo extenso de la exposición platónica sobre la justicia, el proceso mayéutico recorre muchos meandros, y es sólo sistemático en tanto que dialógico; algo con vistas a un fin: llegar a la conclusión de que la justicia es sabiduría o excelencia, diluyéndose dicha conclusión cuando Sócrates, tras preguntar si la injusticia es más provechosa que la justicia, sentencia: “el

⁴⁵ *Ret.*, 1369b, 5.

resultado del diálogo es que ahora no sé nada⁴⁶. Acerca de la diferencia entre justicia y legalidad en Platón, este aspecto se muestra en el *Critón*, cuando éste intenta conseguir que Sócrates escape de su condena a muerte con una fuga preparada por algunos de sus discípulos. Pero Sócrates rehúsa, bajo el convencimiento de que es mejor vivir bajo leyes, aunque se esté sufriendo injusticia, que destruirlas con su evasión. El *Critón* es casi una tragedia griega; Sócrates es *Antígona*, pero al revés.

Pero llegó Aristóteles, con su marcado estilo sistemático, pragmático y docente. En su *Política* trata a la justicia como una cuestión de Estado, de comunidad civil. Tras establecer que la casa, la aldea y la polis son formas naturales de asociación humana, y que existen hombres libres y esclavos *per se*, concatena esa línea natural con la existencia de la justicia para el gobierno de los hombres. Aristóteles tiene especial interés en que no se rompa la línea de lo natural en lo social.

Dentro de ese contexto naturalista, que se inicia desde las primeras líneas de la *Política*, los pilares de la justicia se encuentran en el orden de la polis, en el bien común, en la eliminación del gobierno del más fuerte, sustituyéndose por el del más virtuoso, aceptando la existencia de legalidad *de facto* y *de iure*, a veces coincidentes, a veces no, en función de si el enfoque es el bien común o el de los gobernantes. Y como el gobernante debe ser ejemplo de *areté*, los gobernados deben también participar de ella, y es así que la justicia no debe ser simple igualdad, sino que tiene que ser establecida con miras al mérito y valía de cada uno. Como puede apreciarse, hay dos hilos conductores que el estagirita intenta no romper a lo largo de su *Política*, el aspecto natural de las relaciones humanas y la excelencia.

En la *Ética a Nicómaco*, la justicia lleva el sello de virtud, algo que sólo expuso de pasada en la *Política*. En efecto, la virtud está implícita en la *areté*, pero ahora se explica con amplio desarrollo. Sin eliminar los pilares de la justicia que expone en la *Política*, aparecen dos nuevos que casan mejor con una obra consagrada a la ética: la *epieikeía* y la *eudaimonía*. La segunda era previsible: el gobierno que mira hacia el bien común, que indicó en la *Política*, favorece la felicidad de los gobernados. La primera, la equidad, al corregir las lagunas que la ley, por su carácter absoluto, no puede prever, da al administrado la sensación de que su

⁴⁶ *Rep.*, 354c.

valía y sus circunstancias son tenidas en cuenta, de modo que no se produzca el mismo desenlace que en la tragedia de Sófocles.

La justicia, entendida como virtud, tiene su lugar en la *Ética a Nicómaco*, ya que la ley justa ordena conductas virtuosas y prohíbe las contrarias. La virtud es un bien, y como la justicia debe buscar lo mismo, ambas caminan de la mano y, como virtud, la justicia más perfecta es la que no sólo beneficia a uno mismo, sino a los demás. Es entonces cuando la parte (la justicia) y el todo (la virtud) invierten sus términos, convirtiéndose la justicia en la virtud entera. A su vez, dentro de esta otra línea esbozada del todo y la parte, lo justo por fin es definido como la parte del todo que es la justicia; el todo es la justicia, y la parte es lo justo, en acto.

Pero la igualdad, como ya apuntó en la *Política*, no es sinónimo de justicia. Aunque lo injusto sea lo desigual, lo justo no es su contrario, sino un equilibrio entre el exceso de la injusticia agente y el defecto de la injusticia paciente, en virtud de ese equilibrio desigual, pero proporcional, que establece la justicia distributiva aplicada por el Estado, de nuevo en función de la *areté*. La justicia correctiva, consecuencia de la distributiva, debe restablecer el equilibrio proporcional sin recurrir a la reciprocidad pitagórica, ni a la Ley del Tali3n.

La lista de causas de los actos humanos, que no sólo de cometer injusticia, es lo más sustancioso de la *Ret3rica* pero, en su afán por sistematizar, Arist3teles incluye dos causas dudosas, el azar y el h3bito. La primera porque llamamos azar al desconocimiento de la causa, y la segunda porque el h3bito no es causa, sino consecuencia de actos reiterados que tienen, a su vez, otra causa.

Y es en la *Ret3rica* donde el estagirita aborda la justicia bajo un prisma judicial. Como se esforzó examinando la justicia en tanto que valor absoluto, tendente al bien com3n y como virtud, ahora debe justificar el uso de la ret3rica para llegar a la persuasi3n de un tribunal. La ret3rica, como t3cnica de persuasi3n, es v3lida cuando se usa con vistas a la justicia, aunque a veces se utilicen procedimientos parecidos injustos que pueden ser v3lidos, por ejemplo, en las campa3as militares: el caballo de madera que pusieron los aqueos ante las puertas de Il3o.

BIBLIOGRAFÍA:

- ARIST3TELES. *3tica Eudemia*. Introducci3n, traducci3n y notas de Rafael Sartorio Maulini. Madrid. Alhambra. 1985.

- ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea*. Introducción de T. Martínez Manzano. traducción y notas de Julio Pallí Bonet. Madrid. Gredos. 2000.
- ARISTÓTELES. *Física*. Introducción, traducción y notas de Guillermo R. de Echandía. Madrid. Gredos. 1995.
- ARISTÓTELES. *Fragmentos*. Introducción, traducción y notas de Álvaro Vallejo Campos. Madrid. Gredos. 2005.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid. Gredos. 2000.
- ARISTÓTELES. *Política*. Introducción de Miguel Candel Sanmartín. Traducción y notas de Manuela García Valdés. Madrid. Gredos. 2000.
- ARISTÓTELES. *Retórica*. Introducción, traducción y notas de Quintín Racionero. Madrid. Gredos. 1999.
- CICERÓN. *Sobre la República*. Traducción y notas de Álvaro D'Ors. Gredos. Madrid. 2000.
- D. LAERCIO. *Vidas de filósofos ilustres*. Traducción de Jorge Ortiz Sainz. Barcelona. Ediciones Omega. 2003.
- DEMETRIO. Sobre el Estilo (De Elocutione). En *Demetrio, Sobre el Estilo, Longino, Sobre lo Sublime*. Traducción y notas de José García López. Gredos. Madrid. 2002.
- P. MORAUX. *À la recherche de l'Aristote perdu. Le dialogue "Sur la Justice"*. Lovaina y París. Publications Universitaires de Louvain y Éditions Béatrice-Nauwelaerts. 1957.
- PLATÓN. *República*. Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan. Madrid. Gredos. 2000.
- SÓFOCLES. *Antígona*. En *Tragedias*. Traducción y notas de Assela Alamillo. Madrid. Gredos. 2000.
- W. D. ROSS. *Aristotle. (Editio princeps)*. Londres. Methuen & Co. Ltd. 1923.
- W. JAEGER. *Aristóteles*. Traducción española de José Gaos. Fondo de Cultura Económica. México. 1946.
- W. K. C. GUTHRIE. *Historia de la filosofía griega*. T. VI. (*Aristotle: An Encounter*). Barcelona. RBA. 2006.