

La Justicia en los orígenes de la filosofía del derecho 13

I. Introducción 13

II. La Dike cosmológica 16

1. Orígenes míticos 16

2. La Escuela Jónica 19

3. La Escuela Pitagórica 21

4. La Escuela Eleática 22

5. Heráclito 24

6. Última fase cosmológica 26

III. La Dike antropológica 28

7. Antecedentes 28

8. La innovación de los sofistas 29

9. El mensaje socrático 31

IV. La Dike sistematizada 37

10. Una nueva exigencia 37

11. Platón 38

12. Aristóteles 45

V. Dike: anverso y reverso 55

La Justicia en los orígenes de la filosofía del derecho*

A Rodolfo Mondolfo

I. Introducción

Al igual que otras manifestaciones de la cultura occidental, la filosofía del derecho aparece en las más antiguas reflexiones de los filósofos griegos. Ello se patentiza sobre todo en el estudio de los textos de los grandes clásicos. La justicia, que es uno de los temas que con más persistencia se presentan en el desarrollo histórico de la filosofía jurídica, es objeto de un tratamiento especial en los autores de esta época. Ahora bien, el conocimiento de lo que estos filósofos pensaron, no tiene un mero valor histórico, sino que muchas veces encierra una actualidad sorprendente, por la forma como han condicionado, y condicionan todavía la meditación jusfilosófica. De ahí su actualidad e importancia. No obstante el reconocimiento de este hecho, los filósofos del derecho no han prestado la debida atención a la reflexión que surge de esta época germinal, que

* En vías de publicarse en la revista DERECHO Nº 32, 1974 (editado por la Universidad Católica).

abarca un período relativamente breve (siglo VI a IV a.C.). Y son pocos, muy pocos, los jusfilósofos que abordan sin intermediarios, el tratamiento y estudio de este período. Ello explica nuestro interés en analizarlo a través de las fuentes mismas.

A fin de precisar el objeto de este trabajo, creemos conveniente hacer algunas delimitaciones. Así, en cuanto a su extensión, intenta cubrir las primeras manifestaciones (desde Tales de Mileto, y aún antes) hasta Aristóteles de Estagira, que cierra el período clásico. La evolución posterior, aún siendo rica en desarrollos, es dejada para otra oportunidad. En cuanto a su alcance, este trabajo no pretende ser una exégesis detallada de la filosofía griega en su conjunto, ni tampoco un análisis de carácter histórico, económico, sociológico o político. No es incluso la obra de un helenista o un filólogo, sino de un interesado en los problemas de la filosofía del derecho, aunque el autor ha cuidado de premunirse de los mejores elementos de trabajo que utiliza la crítica para dar un mayor respaldo a sus afirmaciones (1). Se trata, si se quiere, de un estudio de carácter teórico sobre la Justicia —de lo que ella es en sí misma— de lo cual sin embargo, pueden desprenderse enormes consecuencias en el mundo de la práctica.

Por tratar de ceñirse al propósito enunciado, es que el presente ensayo puede en algunas partes, ser considerado insuficiente. Incluso se utilizan términos que no están bien aclarados, y se hacen afirmaciones que no reciben amplia explicación. En cuanto a lo primero, esperamos que el lector acusioso sepa comprender el sentido de algunas afirmaciones en el contexto en que son dichas o si se quiere en su sentido más general (palabras tales como metafísica, instrumental, etc.) (2). En cuanto a lo segundo, nos

remitimos a la amplia bibliografía que aquí se cita y en donde se podrá encontrar una información muy valiosa y completa.

Algunas palabras deben ser dichas sobre las fuentes. Para los filósofos del primer período, conocidos como presocráticos, se sigue el ordenamiento fijado por Hermann Diels en su famosa obra **Die Fragmente der Vorsokratiker**, publicada en 1903 y reeditada sucesivamente tras su muerte por W. Kranz (3). En cuanto al conocimiento de Sócrates, la crítica ha señalado como fuentes principales a Aristófanes (4), Aristóteles, Jenofonte y Platón (5). Para nuestra investigación recurrimos preferentemente a los dos últimos. En cuanto al **corpus** platónico, hemos tenido presente los resultados de la investigación filológica que distribuye la obra del filósofo en distintos períodos. Aunque hay un acuerdo en lo esencial entre los helenistas (6), los detalles de cada clasificación (7) varían en cada autor (8). Para nuestros fines tomamos de la obra platónica la Apología y el Critón para el pensamiento socrático. El resto de la obra, sobre todo a partir de lo que es conocido como segundo período, se empleará para el pensamiento platónico, haciendo especial énfasis en la República, diálogo dedicado especialmente al problema de la Justicia (9).

De Aristóteles se ha tenido presente sobre todo la Ética a Nicómaco, no obstante existir otras obras morales (10) —ya que sus contenidos y orientaciones son similares— siendo aquélla la más representativa del filósofo y la que más influencia ha tenido en la historia del pensamiento (11) (11a).

Debo mencionar por último a mis colegas los profesores Roque Carrión Wam y David Sobrevilla Alcázar, quienes tuvieron la gentileza de leer detenidamente los originales de este trabajo e hicieron

muy valiosas y acertadas observaciones que en buena parte aquí se recogen. No está demás señalar que los errores que puedan encontrarse, son de exclusiva responsabilidad del autor.

II. La Dike cosmológica

1. Orígenes míticos

El inicio de la reflexión filosófica está representado por el tránsito de la meditación mítica al pensamiento racional, o como lo ha expresado Wilhelm Nestle, del Mito al Logos (12). El pensamiento racional es aquel que en principio es entendible por el resto de los hombres y puede ser transmitido. Cuando el hombre empieza a buscar por su propia cuenta y riesgo la respuesta a sus múltiples interrogantes, es cuando nace la filosofía. La filosofía significa dejar atrás el mito, en el sentido de superarlo.

Pero, como ha observado Olof Gigon, el mito siempre está presente en la ulterior evolución filosófica, y en ciertos aspectos la condiciona y determina de manera altamente significativa (13).

En el caso de la Justicia, esta comprobación es muy clara. Los primeros atisbos los encontramos en los poemas homéricos. En ellos es digno de notarse la descripción de un litigio en el Agora, en donde los ancianos administran Justicia (*Ilíada*, XVIII, vs. 490-509). En otro episodio, Ulises a su llegada al país de los efesios exclama: "Ay de mí, ¿Qué hombres deben de habitar estas tierras a que he llegado?, ¿serán violentos, salvajes, injustos u hospitalarios y temerosos de los dioses?" (*Odisea*, VI, vs. 119-122). Más adelante, al llegar al país de

los Cíclopes, implora al monstruo hospitalidad, pues así lo quieren los dioses (**Odisea**, IX, vs. 259-272). En Homero el concepto **Témis** es entendido como "regulación" y marca nítidamente el límite entre barbarie y civilización (14). En otros pasajes, notamos ese mismo carácter de necesidad (15) en los cuales se da una identificación entre lo natural y lo que es justo, y por lo tanto, un respeto por la ley, la que es identificada con la Justicia, como lo demuestra el litigio dibujado en el escudo de Aquiles que nos trasmite el relato homérico (16). Lo que prevalece es más que la reflexión general acerca de la Justicia, el aspecto externo o sea lo que modernamente se conoce como técnica judicial (17). No obstante, en Homero como señala Jaeger, hallamos el primer elogio de la Justicia (18).

Hesíodo representa otro estado de espíritu y distinta época histórica. Tienen gran importancia sus obras **La Teogonía** y **Los trabajos y los días**. La primera es un relato genealógico de las deidades olímpicas, en donde por vez primera aparecen la Ley y la Justicia, en forma mucho más nítida que en los cantos homéricos. **Témis** es hija de Gea y segunda esposa de Zeus, y madre de las tres Horas, Eunomía, Dike e Irene. **Témis** personifica las proposiciones políticas de los reyes, mientras que **Dike** es la deidad que concilia, juzga y protege a los labradores de toda usurpación (**Teogonía**, 135 ss.). **Dike** significa la decisión arbitral y la decisión judicial. Eunomía es la deidad de la seguridad jurídica. (**Los Trabajos y los Días**, 225 ss.). **Dike** Eunomía e Irene significa el triple acuerdo del Derecho, la Seguridad y la Paz (19). En **Los Trabajos y los Días** (227 ss.) **Dike** triunfa sobre la **Hybris** y es invocada por Hesíodo a su hermano Perses. Al respecto, dice Jaeger que "creó Hesíodo

una nueva Diosa: Dike hija de Zeus" (20) en el párrafo siguiente:

"Existe también la virgen Justicia (**Dike**) hija de Zeus, que veneran y honran los dioses que habitan el Olimpo; y cuando alguien la hiere y la ofende mediante juicios torcidos, ella acude de inmediato y se sienta junto a su padre Zeus Crónida, y acusa la torpeza de los hombres injustos para que el pueblo pague las injusticias de los reyes, quienes movidos por malos designios, tergiversan la equidad y emiten sentencias arbitrarias" (**Los Trabajos y los Días**, 256-262).

La Justicia es un bien dado por Zeus a los hombres, es un instrumento del dios para cumplir su voluntad en la tierra. Como Dike significaba lo igual, tenemos aquí anticipado un elemento en el proceso de racionalización de la Justicia.

Un tercer exponente es Solón, representante de un nuevo Ethos. Dike se vuelve una deidad todopoderosa y la Justicia pasa a ser un principio inherente al orden social. Esta armonía de la polis radica en "los fundamentos sagrados de la Justicia" (21).

"Ella en silencio, conoce lo que ocurre ahora y lo que ha pasado antes, y con el tiempo ineluctablemente se presenta para cobrar su deuda" (22).

Solón enseña que la ley es la expresión de ese orden ajustado a la Justicia.

"Redacté leyes, igualmente para el malo y para el bueno, fijando para cada uno la recta justicia" (23).

Para Solón la Justicia tarda pero no olvida, pues siempre se presenta en forma inexorable.

Por último, cabe notar que Homero, Hesíodo y Solón, aplican el concepto de Justicia a los problemas humanos, y sólo posteriormente se hará extensivo este concepto a la totalidad del universo, como veremos a continuación.

2. La Escuela Jónica

La aventura intelectual que dio origen a la filosofía griega fue iniciada por un puñado de jónicos en las colonias del Asia Menor, preocupados por el origen del universo y la causa de todas las cosas. Buscaron el *arjé*, es decir la *fysis* que los rodeaba. No fueron científicos (24) sino fundamentalmente teólogos en sentido griego, es decir metafísicos (25). Pero paralelamente a esta inquietud metafísica, hay una preocupación por los problemas del mundo en torno, explicitado en la pregunta, ¿de dónde vienen las cosas? De aquí surge una filosofía de la naturaleza que motivó a Aristóteles a denominarlos "fisiólogos". El primero de ellos fue Tales de Mileto, que sostuvo que el origen de las cosas era el agua (*Met.* 983b 6). Por otras referencias que tenemos, se nota en el milesio una gran curiosidad por temas de la naturaleza y sobre todo por las matemáticas. Nada sin embargo, se desprende de los reportes de su doctrina sobre la Justicia.

Es Anaximandro quien por primera vez toca el tema de la Justicia. Es muy significativo que ella sea una constante en la evolución del pensamiento filosófico griego y que, precisamente, aparezca en el umbral de su historia, y por rara coincidencia dicha referencia aparezca precisamente en el único

fragmento de su obra llegado directamente a nosotros. Dice así:

“Lo **ápeiron** es el comienzo y el origen de todo lo existente. Mas la fuente de la cual surgen las cosas existentes es también aquella a la que retornan para fenecer según la necesidad; pagan así mutuamente justo castigo y expiación por su injusticia de acuerdo con el orden del tiempo” (frag. 1) (26).

Este fragmento ha sido objeto de apasionados debates que han dado origen a una infinidad de interpretaciones, todas ellas en cierta medida plausibles, ante la ausencia de un marco de referencia suficientemente explícito, lo que ha remitido en última instancia a exégesis filológicas (27).

Pero es evidente que en líneas generales Anaximandro representa un avance sobre Tales, es decir, su doctrina posee un carácter de mayor elaboración conceptual.

La primera impresión que se recoge de este fragmento es que está referido al mundo, a su devenir. Sabido es que Anaximandro definió al **arjé** como lo **ápeiron**, lo indeterminado, “no engendrado e imperecedero, que contiene y dirige todas las cosas y constituye la condición de la indefectible perpetuidad de las generaciones” como señala León Robin (28). De todo este nacer y perecer de las cosas, en los cuales hay que mencionar las mundanas, es la Justicia la que vigila a su fiel ordenamiento. Es Dike la guardiana de este orden cósmico. Es curioso notar cómo ciertos términos de índole jurídica —como Jaeger señala— han sido tomados del orden político de la ciudad y trasladados al universo entero. Existe una íntima correlación

entre el orden humano y el de la naturaleza. Esta unidad **fysis-nòmos** define todo el período posterior a los milesios hasta la irrupción de los sofistas, como veremos luego. Debemos señalar sin embargo, que la Justicia no aparece definida en sí misma, sino sólo en su aspecto funcional. Ante la ausencia de otros textos bien podría pensarse que hay una evidente concesión a lo mítico o un reconocimiento implícito de lo indefinible. La definición funcional u operativa de Anaximandro es una constante en la filosofía griega.

Anaximandro ha impuesto de esta manera un sello indeleble a la especulación posterior sobre la Justicia (29).

3. La Escuela Pitagórica

El otro centro de la especulación filosófica es el sur de Italia, más conocido como la Magna Grecia. Ahí encontramos a la Escuela Pitagórica, de cuyo jefe poco se sabe, pues es frecuentemente confundido —en lo que a sus aportes se refiere— con su escuela.

Los pitagóricos representan una doble dirección. Por un lado un conocimiento riguroso expresado por las matemáticas, y por otro, la tendencia mística enlazada con la tradición órfica. Por la primera sostuvieron que el Número (**arítmōs**) era la esencia de todas las cosas, representando en este sentido un origen de carácter inmaterial, en contraste con los naturalistas jónicos. La determinación de los números era algo específico de la Justicia (Arist. **Met.** 1, 5, 985). Incluso las esferas celestiales vivían en plena armonía (Arist. **De Caelo**, II, 9, 290). Todos los seres eran números, y el número se completaba

en el diez, que era la suma de los primeros cuatro (1 más 2 más 3 más 4, igual: 10) al que también llamaban Tetractis o número Cuaternario. Sostenían igualmente diez parejas de contrarios, que eran los principios de las cosas (**Met.** 1, 5, 986).

Desde el punto de vista de su pensamiento místico, los pitagóricos fueron los iniciadores de una ética que se condensó en la llamada "vita pithagorica" que imponía severas reglas de conducta a los miembros de esa comunidad místico-religiosa, practicando un gran ascetismo en su vida individual.

El número cuatro fue aplicado como sinónimo de justicia y de hombre justo, por ser producto de dos factores iguales. Por estos motivos ha podido decir Del Vecchio que "la justicia es para los pitagóricos una relación aritmética, una ecuación, una igualdad, de lo cual se deduce la retribución, el contracambio... (siendo) este concepto... el germen de la doctrina aristotélica de la justicia" (30).

4. La Escuela Eleática

En Jenófanes de Colofón precursor de la escuela, así como de los discípulos de Parménides, Zenón y Meliso, no aparece referencia alguna al problema de la Justicia. En Parménides por el contrario, encontramos un filón muy rico.

En el poema que nos ha legado, notamos que el filósofo liga al Ser con la Justicia, haciéndola guardiana de la máxima entidad. El poema se inicia con un proemio semimítico en el cual encontramos al filósofo llevado por las diosas hacia el reinado de la luz (la verdad). La Justicia severa, castiga duramente y guarda las llaves que conducen a los caminos de la Noche y del Día (frag. I, 1-3 y 10-14).

La Diosa señala al filósofo dos caminos: el de la Verdad y el de la Opinión. Este último, es el mundo sensible, el mundo de las *doxai*. La otra vía, en la que ahora está embarcado le va a descubrir la eterna Verdad (*alétheia*) del Ser y todos sus atributos, enseñándole que el no-ser no es posible, y que su estudio es por completo estéril. Cuando el poeta llega a esta vía, es acogido benévolamente por las Diosas:

Bienvenido seas tú, que llegaste
a nuestra mansión con los
caballos que te traen.
Pues no es un Hado infausto
el que te motivó a recorrer.
Este camino —bien alejado por cierto
de la ruta trillada de los hombres—
sino la Ley Divina (*Témis*) y la
Justicia (*Dike*).
Es necesario que conozcas toda
mi revelación.
Y que se halle a tu alcance
el intrépido corazón de la verdad
de hermoso cerco (frag. I, 24-30).

La Justicia y la Ley Divina se presentan en este pasaje como caminos hacia la Verdad, con la cual están íntimamente vinculadas. Ahora bien, esa Verdad va a ser transmitida por los dioses (Parménides no parece querer separarse del todo del ropaje mítico). Más adelante nos dice:

Jamás una fe vigorosa aceptará
que de lo que no es
pueda nacer una cosa distinta, así
tanto para nacer como para perecer,
la Justicia no le concederá licencia
relajando los lazos (frag. 8, 10-15).

La Justicia aparece así en una posición vigilante, siempre alerta a la identidad del Ser consigo mismo. La Justicia gobierna el cosmos, y al igual que en Heráclito (frag. 94) vigila que Helios entre y salga según lo prescrito. La Justicia es Verdad y es Necesidad.

Lo importante de Parménides es la ratificación de la idea de la Justicia como Guardiana del cosmos y de la identidad del Ser consigo mismo. Este ser que es algo corpóreo (31) es conocido por la razón y no por las opiniones de los hombres, que sólo descubren al no-ser, inexistente e impensable, como ya se ha visto.

5. Heráclito

De todo el período cosmológico Heráclito es, sin lugar a dudas, el más sugerente y profundo en lo concerniente al problema de la Justicia. Su filosofía ofrece, sin embargo, muchos y variados matices (32).

Uno de los cargos más serios que se le han hecho es su concepción relativista, el "todo fluye" (*panta rei*) que tanto ha sido discutido por la crítica posterior. En realidad, y como se ha demostrado modernamente, dicho relativismo es una imputación gratuita de Platón (**Cratilo** 401c-402c) que luego glosó Aristóteles (**Met. A.** 986b-987b). Por el contrario, el Efesio tiene una concepción unitaria de la realidad, en donde el mundo ofrece esa versatilidad y fugacidad que expresa metafóricamente en los siguientes fragmentos:

"Nosotros descendemos y no descendemos en el mismo río, somos y no somos" (frag. 49 A).

"No se puede descender dos veces en el mismo río... ni tocar dos veces en idéntico estado una misma sustancia..." (frag. 91).

Pero también Heráclito ha afirmado que este mundo, que es y será fuego (frag. 30) es el mismo para todos los seres humanos. Todas las cosas suceden de acuerdo al Logos (frag. 1) pero los hombres ni lo reconocen ni lo siguen. El Logos es lo común, es decir, lo universal. Este mundo que es lucha, está expresado por la unidad de los contrarios. Hay detrás de todo esto una unidad que da fuerza y vigor a la aparente disconformidad, hay una armonía invisible que es superior a la visible (frag. 54). El orden del cosmos es garantizado por Dike.

“El Sol no traspasará sus medidas, si lo hiciera, las Erinias servidoras de Dike, lo descubrirían” (frag. 94).

Dike es deidad vigilante del orden cósmico. Pero este orden a su vez mantiene y da sustento al orden civil, es decir, a la polis.

“Aquellos que hablan con entendimiento deben adherirse firmemente a lo que es común, así como la ciudad descansa en la ley, y aún más fuertemente; pues todas las leyes humanas son nutridas por una única ley, la divina, cuyo poder se extiende según su deseo, basta para todo y a todo sobrepasa” (frag. 114) (33).

El orden divino es el orden del mundo. La lucha que existe en la naturaleza, se da también en la vida ciudadana. La Justicia es lucha, y por eso:

“El pueblo debe combatir por la ley como por sus murallas” (frag. 44).

La filosofía de Heráclito puede ser calificada como de unidad dialéctica en contraste con la

unidad estática de Parménides y los eleatas. Heráclito desarrolla y culmina la elucubración iniciada por los milesios, aunque en parte los supera por sus importantísimas contribuciones al estudio del hombre. Anaximandro había hecho extensiva la vida legal de la polis al universo entero, principio que Heráclito aceptó, y que hizo regresar, como de rebote, del cosmos a la ciudad (34).

En Heráclito la Justicia es lucha, definición en medio de contrarios, conocida y anhelada porque la injusticia está presente. La Justicia da orden al cosmos y al mundo en que nos movemos todos. Acepta sin embargo que sólo los dioses conocen la Justicia absoluta, y que los hombres conocen de ella sólo una pequeña parte. La Dike Cósmica abarca y envuelve de esta manera la Dike humana.

6. Última fase cosmológica

La segunda fase de la especulación cosmológica y que intenta una síntesis de la tradición milesia con las más recientes especulaciones, está representada por Empédocles, Anaxágoras y los atomistas Leucipo y Demócrito. En ellos no hay prácticamente referencias a la Justicia, pudiendo mencionarse a Empédocles que se sirve de la idea de Justicia para explicar el universo. En él leemos:

“Lo que es justo puede muy bien ser expresado dos veces” (frag. 25).

“Pero una ley universal se extiende por el amplio dominio del aire y por el infinito de la luz” (frag. 135).

Anaxágoras nada habla sobre el tema y lo mismo puede decirse de Leucipo, de quien nos han llegado muy escasos fragmentos.

Demócrito reclama atención aparte, pues es contemporáneo de Sócrates y merece por tanto ser ubicado en el período sistemático, como lo hace Windelband (35). Empero, su temática principal está firmemente arraigada en el atomismo de Leucipo, de quien es difícil distinguirlo. Pero en cuanto a su ética, Demócrito es plenamente un hombre del siglo de oro. Así dice que "Quien comete injusticia es más desafortunado que el que la sufre" (frag. 45). "El Bien consiste no en evitar la injusticia, sino en no desearla nunca" (frag. 62). "Hermosa... es la justa proporción" (frag. 102). "El que desprecia la Justicia... vive en angustia y se atormenta a sí mismo" (frag. 174). La ley tiene su base en la Justicia, y por eso es que la polis debe ser gobernada por aquella (frag. 252).

Y más adelante señala: "La Justicia consiste en hacer lo que se debe, la injusticia es omitir el deber, esto es, dejarlo de lado" (frag. 256).

En realidad, Demócrito es un pensador a mitad de camino entre dos épocas. Por un lado representa la continuación de la tradición cosmológica, y por otra mantiene una preocupación ética propia del siglo de los sofistas. Sin embargo hay que destacar que en lo atinente a la Justicia, permanece fiel al pensamiento clásico, pues al confirmar la relación de la ley con la justicia (frags. 47, 181, 245, 248, 252, 262, etc.) no hace sino colocarse en el grupo de los pre-socráticos. Aquí no puede hacer compañía a los sofistas, que afirman que la ley es una convención, ni a Platón que envuelve la Justicia en una metafísica idealista, aunque quizá con Sócrates guarde una mayor cercanía. Zeller (36) dice que Demócrito es el fundador de la ética idealista, criterio que otros helenistas comparten (37). Sea como fuere, el carácter fragmentario de su obra, no permite ir más

allá y en todo caso no ofrece bases firmes para una nueva moral. Demócrito, en cuanto a la Justicia, es fiel a la tradición y se puede suponer que no habría rechazado la existencia de una Dike cósmica, al lado de los átomos y el vacío. El giro que tomarán las nuevas inquietudes intelectuales y que abren un nuevo período en la historia de la filosofía griega, no es ciertamente con Demócrito, sino con Sócrates y los sofistas (38).

III. La Dike antropológica

7. Antecedentes

Diversos acontecimientos de origen social y económico determinaron que la especulación de los problemas del universo perdiera su vigencia, para entrar en escena la problemática humana. Este antropocentrismo repercutió indudablemente en los problemas éticos y en especial en la idea de Justicia. Aunque tradicionalmente este período está dominado por la figura de Sócrates, no se puede negar que los sofistas jugaron un papel de importancia en este desarrollo. Lo que Cicerón dijo de Sócrates, o sea que había hecho bajar la filosofía del cielo a la tierra (**Tusc.** V, 4, 10) puede con igual justeza ser aplicado a los sofistas. Este movimiento hizo aportes perdurables a la cultura griega, aunque a costa de ello, tuvo que sacrificar el pensamiento clásico anterior a él. Los sofistas son los destructores de un orden tradicional que sólo Sócrates y Platón intentaron reconstruir sobre bases más firmes. Ellos son, como ha sostenido Hegel (39) los maestros de Grecia, los innovadores en retórica, en arte, en gramática, en lógica así como en materia política y jurídica.

8. La innovación de los sofistas

El problema de la Justicia no aparece en los fragmentos que nos quedan de los más grandes sofistas como Protágoras o Gorgias, aunque de sus doctrinas epistemológicas pueda deducirse un escepticismo o un nihilismo con respecto a la Justicia (40). Es cierto que Platón atribuye a Protágoras, en el diálogo del mismo nombre (320d y ss.) el mito de que los dioses otorgaron a los hombres el don de la Justicia para que pudieran gobernarse, pero es sumamente discutible que este pensamiento sea genuinamente protagórico, pues en otras partes de su obra (*Teaitetos*, 152a y ss.) Platón critica acerbamente su célebre doctrina del homo-mensura (frag. 1) (41). Una leyenda similar aparece en Critias (460-403 a.c.) quien sostiene que la ley y la justicia son una creación artificial y voluntaria de los hombres (frag. 25).

Trasímaco sostiene un claro constante entre la Justicia y el orden cósmico. Afirma simplemente que lo justo "no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte" (*Rep.* 338b-c); por tanto "cada gobierno establece las leyes según lo que le conviene" (1b). "Lo justo está al servicio de cada gobernante, que satisface de esta manera sus pasiones y sus intereses. El hombre injusto por lo tanto, no sólo será consecuente consigo mismo, sino feliz y respetado, mientras que el hombre justo siempre y en todas partes es un desafortunado" (42). Coincidentemente con este pensamiento, Trasímaco habría afirmado en otro lugar que "Los dioses no observan los asuntos humanos, pues de ser así no habrían desdeñado el más grande de todos los bienes entre los hombres, la Justicia, pues vemos que la humanidad no la utiliza" (frag. 8).

Hippias es otro sofista que contribuye aún más a abrir la brecha entre **fysis** y **nòmos**, es decir, entre lo justo por naturaleza y lo justo por convención. Dice así la versión platónica:

“A todos los aquí presentes, yo los considero como parientes, amigos y conciudadanos según la naturaleza, no según la ley, pues en la naturaleza la semejante se une a lo semejante, mientras que la ley (**nòmos**) déspota de la humanidad, a menudo nos constriñe contra aquella” (**Protágoras**, 337c-d).

Antifón, que vivió en las últimas décadas del siglo V, señala también que “las disposiciones de la ley son artificiales, mas las de la naturaleza son necesarias” (frag. 44).

Evidentemente que algunos sofistas, como puede apreciarse en el **Anónimo de Jámblico**, creían que la ley de la ciudad era todavía una prolongación de la ley del cosmos, tal como sostenían la tradición. Pero la influencia más significativa de los sofistas y la que marcó el ulterior desarrollo del pensamiento filosófico es indudablemente aquel que hemos señalado y que introdujo un hiato entre la naturaleza y las cosas humanas.

En Calicles encontramos más nítidamente la antinomia irreductible entre la naturaleza y la convención (**Gorgias** 482c) (43). “En mi opinión —afirma Calicles— son los hombres débiles y las masas los que establecen las leyes. Para sí mismos, para su propia utilidad, implantaron leyes, prodigan alabanzas y censuras, y quieren atemorizar a los que son más fuertes que ellos” (1b, 483b-c). La ley pierde así su vínculo con la polis y el cosmos, y pasa a ser un instrumento de opresión y de defensa de los menos fuertes. La naturaleza señala que es el fuerte

el que debe prevalecer, y que los débiles son los únicos que deben obedecer. Tal es lo que nos enseña la naturaleza en su cruda realidad. Esta exige que sea el más fuerte el que gobierne y destruya el orden legal de la ciudad impuesto por una minoría amorfa y desprovista de personalidad, que ha creado una gruesa capa legal para controlar a los fuertes. Sólo cuando estos últimos hagan pedazos las "trampas", puede hablarse del fiel y lógico cumplimiento de la Justicia natural. Anticipándose a Nietzsche, Calicles sostiene que la Justicia es lo que conviene al más fuerte.

Atacada en su conjunto la cultura, la idea de Justicia, como integrante de las virtudes ciudadanas, sucumbió también a los ataques sofistas y representó los intereses y las pasiones humanas. Los sofistas en el fondo defienden una metafísica utilitaria y presentista. Su labor no fue sin embargo, como ya hemos dicho, enteramente negativa. Purificaron las viejas creencias e hicieron posible la aparición del hombre que los combatió: Sócrates, quien empezó a levantar una nueva concepción ética, de la cual dice Taylor ha vivido Europa desde entonces.

9. El mensaje socrático

Sócrates es, sin lugar a dudas, la personalidad más atrayente en la galería de los filósofos griegos. La importancia que tuvo su aparición en el horizonte helénico, no ha sido jamás desmentida. Es por ello que Ortega y Gasset, siguiendo las huellas de Nietzsche, ha afirmado que "en él, está encerrada la clave de la historia europea, sin la cual nuestro pasado y nuestro presente son un jeroglífico ininteligible" (44).

La importancia que tiene la Justicia en el pensamiento socrático es considerable. En la **República**, diálogo platónico dedicado a este tema, le dice Adimanto: "toda tu vida te la has pasado en el examen de esta única cuestión" (**Rep.** 367e).

En sus **Recuerdos** escribe Jenofonte que:

"Sócrates (enseñaba) que la Justicia y todas las demás virtudes son cosas bellas y buenas, pues quienes las conocen, no podrán menos que preferirlas" (**Rec.** III, ix, 4-6).

Para Sócrates la Justicia es la virtud por excelencia que corona todas las demás virtudes. Si es una virtud (**âreté**) es decir, una superioridad o excelencia, será bella, no por ser susceptible de captación estética, sino por ser un alto ideal, al cual se asimilará el concepto de Bien. Las cosas buenas serán siempre bellas. Más adelante, Sócrates identifica la virtud con el conocimiento, de tal suerte que el que conoce el "bien" sólo podrá actuar rectamente. De ahí que el malo lo sea por ignorancia. Este pensamiento genuinamente socrático aparece también confirmado en el testimonio platónico (45).

En otro lugar (**Rec.** IV, ii, 13-14) aparece Sócrates tratando de establecer una jerarquía de las cosas justas y de las injustas, y da a entender veladamente que todo lo hecho a los enemigos es en cierto modo justo (**Rec.** IV, ii, 16-17). Aquí pone Jenofonte en labios de Sócrates una opinión corriente en la época, que en ningún momento debe ser considerada como genuinamente socrática. Pareciera que a falta de una mayor información hubiera querido uniformar a su maestro con la opinión dominante en aquel entonces, haciéndole así inocuo

a la democracia ateniense. Sin embargo, fue precisamente esta tendencia contra la que reaccionó Sócrates, quien sostuvo que siempre era preferible sufrir una injusticia que cometerla.

Hablando de la conducta de Sócrates, dice Jenofonte:

“Respecto de la Justicia, lejos de ocultar su opinión, la manifestaba en sus actos” (**Rec. IV**, iv, 1-2).

Y más adelante, en un largo coloquio con el sofista Hippias, señala Sócrates:

“...Pues yo... creía que no querer ser injusto es prueba suficiente de Justicia, pero si no es esta tu opinión, mira si esta otra sentencia te va mejor: digo que lo legal es lo justo” (46).

—¿Quieres decir Sócrates, que legal y justo son una y la misma cosa?

—Sí, contestó.

—Pero no acabo de entender qué llamas justo y a qué legal.

—¿Conoces las leyes de la ciudad?

—Por mi palabra que sí, contestó.

—Las que los ciudadanos hayan decretado, estableciendo lo que se debe hacer y lo que se debe omitir.

—Por tanto, se hallará en legalidad, quien se conforme a los reglamentos políticos, y estará en ilegalidad, quien los traspasa (**Rec. IV**, iv, 12-14).

En este texto vemos cómo se patentiza el respeto a la ley de la polis, que lo llevó en lógica consecuencia a rechazar la huida tras su condena a

muerte. No debe creerse que confundía ambos términos, lo legal y lo justo, sino que los encontraba correlativos.

—Muy bien.

—Así es que ser justo, será obedecerlas (a las leyes) e injusto, desobedecerlas.

—Naturalmente.

—Así, que quien obra según justicia, será justo, e injusto el que según injusticia (**Rec. IV, iv, 12-14**).

Si la ciudad ha sido fundada en vista del interés común, lo que importa en todo momento es el interés de la mayoría, no el interés personal; en consecuencia, será justo obedecer esas leyes que precisamente han sido establecidas por esa mayoría. Para Sócrates, obedecer las leyes de la ciudad es un imperativo moral, de lo contrario seremos ingratos con la polis.

De esta manera, concluye el diálogo con estas palabras:

—“Por tanto, Hippias, los dioses mismos quieren que justo y legal sean una y la misma cosa” (**Rec. ib, 25**).

Esta íntima inter-relación está confirmada en otros lugares...

“Definiremos, pues, correctamente, diciendo que son justos los que saben de buen saber las leyes humanas” (**Rec. VI, vi, 6**).

Hasta aquí el testimonio que nos ofrece Jenofonte. En su obra sin embargo, no hallamos lo que es verdaderamente innovador en Sócrates. No existe

duda que el filósofo respetaba la ley como fiel expresión de la Justicia, pero eso no significaba que rechazase un fundamento superior al orden jurídico, que era precisamente la Justicia. En la obra platónica, por el contrario se encuentra la gran preocupación de Sócrates por los problemas éticos, los que están precedidos por el deseo de la "definición" de las cosas (Aristóteles, **Met.** 387b). Su gran tarea será justamente definir los conceptos, y de ello dan clara muestra los diálogos platónicos de la primera época, aunque en realidad Sócrates no llegó nunca a una definición sistemática. Su tarea por el contrario, fue un continuo preguntar.

En donde vemos claramente expresado su concepto de la Justicia, es con motivo de su proceso que lo llevó a la muerte. En el **Eutifrón** (2a-c) por ejemplo, aparecen referencias a la acusación de Méritos, e igualmente en el **Teaitetos** (210d). Luego, en su defensa ante los Tribunales llama la atención a sus Jueces, sobre:

"...si mis palabras se avienen a la Justicia o no se avienen..." (**Apología** 18, a-b).

Y frente a sus acusadores, que lo han llevado al final de su vida con una acusación injusta, dice firmemente:

"...Ni Méritos, ni Anito pueden ocasionarme perjuicio alguno, ni siquiera sería posible, pues no creo que la Justicia Divina permita que un hombre de superior condición sea dañado por otro de inferior" (**Apol.** 30c-d).

No solamente aparece acá la superioridad del hombre justo, sino que se afirma la existencia de

una Justicia Divina. En su misma defensa, Sócrates narra cómo en diversas oportunidades ha actuado justamente al obedecer a las leyes de la ciudad.

“...yo no puedo ceder ante nadie por temor a la muerte, en contra de la Justicia, (pues) soy capaz de morir antes de ceder” (**Apol.** 32a-b).

Identificándose luego como:

“...un hombre que jamás transigió con nadie ni con nada que fuera contrario a la Justicia” (**Apol.** 33a-b).

Cuando luego de ser condenado, se le facilita la fuga de la prisión, deja sentado que lo que importa en las virtudes no es lo que puedan decir los demás, sino lo que son las cosas en sí mismas.

“Y concretamente, con relación a lo justo y a lo injusto, lo vergonzoso y lo honesto, lo bueno y lo malo, que son la materia de nuestra presente reflexión, ¿debemos seguir la opinión de la mayoría y temerle, o sólo de los más entendidos?” (**Critón** 47c).

Critón es quien acude a la prisión en nombre de los amigos del filósofo, y quien tiene que responder afirmativamente: sólo la opinión de los más entendidos es la que interesa al hombre justo. Lo que importa en última instancia es vivir bien (**eupraxia**). El problema que Critón plantea a Sócrates es “si es justo que yo trate de salir de aquí sin anuencia de los atenienses o no lo es” (**Crit.** 48b-c). En el mismo diálogo se repiten viejos conceptos que aparecen reafirmados esta vez. En efecto, más vale sufrir una injusticia que cometerla y jamás se debe devolver mal por mal.

En Sócrates la preocupación principal es el "obrar bien", es decir, el factor ético. En él, dice Zubiri, se deja atrás la visión del Ser (Heráclito y Parménides) y el de la *fysis* (los fisiólogos) y aparece la *Ética* como *sophia* (47). Esta ética unida al conocimiento (determinismo epistemológico) y la virtud, sólo se nos hace patente en el conocer, y aprehendida ésta, se impondrá necesariamente en la praxis. La Justicia se presenta en Sócrates como algo esencialmente humano, y el hombre que la practica es por eso feliz, y sus acciones serán siempre bellas. "Todo lo justo es bello" (48) pues "la justicia y los actos justos serán siempre de acuerdo a la naturaleza" (*Gorgias* 489b-c) y la "injusticia será el mayor de todos los males" (ib, 509b-c). Fue Sócrates el primero que sostuvo que no se podía devolver mal por mal, y el que impugnó la creencia popular de hacer bien a los amigos y mal a los enemigos. Su postulado "más vale sufrir una injusticia que cometerla" lo convirtió en una exigencia absoluta, que en extrema consecuencia lo llevó a aceptar su condena (49) (50).

IV. La Dike sistematizada

10. Una nueva exigencia

Las inquietudes cosmológicas y antropológicas de los fisiólogos, los sofistas y Sócrates reclamaban un planteamiento integral de todos los problemas filosóficos. Esta tarea la inició Platón y la culminó el espíritu sistemático de Aristóteles.

Mientras que el pensamiento sobre la Justicia se halla en los pensadores anteriores un poco desgajado de los otros problemas que atañen al hombre

y al cosmos, sin mayor precisión en cuanto a su contenido y alcance, y sujeto siempre a discutidísimos análisis interpretativos, en Platón y Aristóteles, de quienes se ha conservado todo lo esencial, tenemos amplios marcos de referencias para el estudio de la Justicia, la cual se halla inmersa en un sistema que da vida y realza su sentido. Nos encontramos así con una Dike sistematizada.

11. Platón

“Lo más característico de la actitud de Platón, dice José Vives S.J., fue el haber ligado el problema ético a lo que podríamos llamar el problema cósmico y metafísico. Para Platón el por qué de la conducta humana no puede desligarse del por qué de todo el Universo y del mismo ser...” (51).

Ahora bien, Platón como fiel heredero de Sócrates, sostendrá que la Justicia es una Virtud. Es preciso entonces ver qué es una virtud. En uno de sus primeros diálogos se dedica a ello:

“...Por numerosas y diversas que sean (las virtudes) poseen todas sin excepción, una única cierta idea por la que son virtudes, hacia la cual es adonde tiene que dirigirse la vista para que la respuesta a la pregunta por lo qué es la virtud, sea correcta y muestre qué es lo que hace que la virtud sea... (**Menón**, 72a-c).

Y en otro aparte leemos:

“(pues) la virtud es una de las cosas que se hallan en el alma” (**Menón** 88) (52).

En su primera fase, Platón considera a la Justicia como una Virtud, pero aquella no es definida (53). Esta definición se hará esperar a la República, el gran diálogo en donde plantea el problema en toda su amplitud. Por eso dice Jaeger que Platón fue “el filósofo que planteó el problema de la Justicia y el Derecho en todas sus dimensiones, y volvió a considerarlo en conexión con el conjunto del problema de la naturaleza de la realidad” (54).

El problema capital de la filosofía platónica —así lo asevera un autor insospechable como Kelsen (55)— fue la Justicia. Esta fue concebida como una realidad que sólo era posible en un estado perfecto, que por tal motivo sería un Estado Justo. En Platón, encontramos una teoría del estado justo, como señala Llambías de Azevedo (56). Es verdad que el proyecto platónico ha sido acusado de utópico, crítica que el mismo Platón comprendió al redactar su obra de vejez **Las Leyes**. Pero tampoco pecó de ingenuidad. En la **República** leemos:

Comprendo, dijo, te refieres a la ciudad cuyo plan hemos trazado y que sólo existe en nuestra imaginación, pues no creo que haya otra semejante en ningún lugar del mundo.

Pero tal vez, repliqué, haya un modelo de esta ciudad en el cielo para el que quiera contemplarlo y gobernarse de acuerdo con él. Por lo demás poco importa que esa ciudad exista o deba existir algún día. Lo cierto es que en ella, y sólo en ella consentirá en actuar (el hombre justo) (**Rep.** 592c).

En la **República** nuestro filósofo se convierte en educador, pero busca en la Justicia el sustento de su acción. Así dice Jaeger: “Las generaciones ante-

riores habían creído en la ley escrita como en la panacea de todos los males sociales. Pero en su **República**, Platón quiso demostrar que sólo la mejor educación es capaz de implantar la Justicia verdadera en el alma individual" (57).

La concepción de la Justicia está en el pensamiento platónico íntimamente vinculada con la doctrina del alma. En el **Phaidón** había sostenido que el alma era simple...

"...no es cierto que a lo que es compuesto por naturaleza le corresponde disiparse de la misma manera en que se ha formado?... ahora bien... la esencia misma, se mantiene en una única condición y no cambia en ningún modo ni hacia ningún otro estado?... (entonces) es necesario que se mantenga en una misma manera..." (**Phaidón** 78-80).

En la **República** sin embargo, afirmará la complejidad del alma, dividiéndola en tres partes de acuerdo con cada una de las clases de la ciudad.

Pero antes de seguir más adelante, veamos cómo se inicia el raciocinio platónico. El primer libro de la **República** (que muchos quieren ver como obra autónoma y anterior al resto) intenta una definición de lo que es la Justicia en forma infructuosa. Es aquí donde se discute la famosa teoría de Trasímaco, que ya hemos visto y la clásica definición de Simónides, que luego pasó al derecho romano (dar a cada uno lo suyo, **suum cuique tribuere**). Pero el libro primero termina sin respuesta:

"De suerte que en todo el curso de nuestro diálogo, he llegado a la conclusión de que nada sé. En efecto no sabiendo lo que es la Justicia,

mal puedo saber si es o no una virtud, y si el que la posee es feliz o desgraciado" (354c).

Más adelante, ante la imposibilidad de definir lo que es la Justicia, Sócrates propone un método distinto, puesto que la indagación en que están embarcados exige un "espíritu clarividente". En efecto, se podrá seguir un método análogo al de aquellas personas a quienes se les ordena leer desde lejos letras pequeñas, pero que si observan que esas mismas letras están impresas en otro lugar en tipo más grandes, comprenderían de inmediato lo ventajoso de recurrir a estas últimas.

"Si admites una justicia para el individuo, no admites también otra justicia para la ciudad entera?

—Desde luego, dijo.

Y no es acaso una ciudad más grande que el individuo?

—Más grande, contestó.

—Por consiguiente, la Justicia pudiera muy bien encontrarse allí en caracteres más grandes y más fáciles de discernir. Entonces... examinaremos primero... la naturaleza de la Justicia en las ciudades, y después la estudiaremos en cada individuo" (368d-369a).

Luego, Platón pone en boca de Sócrates la descripción de los orígenes de la ciudad, cuáles son las ocupaciones de sus habitantes, quiénes son los que gobiernan y cuáles son las clases que existen en ella. Los gobernantes deben ser filósofos, pues son "los más seguros guardianes del Estado" (**Rep.** 503-504).

La ciudad tiene además de los gobernantes (res-filósofos) dos clases más: los guardianes o defensores y los labradores y artesanos. Cada una de

estas clases tiene una misión que cumplir y una virtud que le es característica, y que no es más que un simple reflejo de la realidad del alma. Esta alma tiene tres partes: Racional, irascible y concupiscible (439d ss.).

Ahora bien, cada una de estas partes del alma, corresponde a cada una de las tres clases:

“(a la) parte racional le corresponde mandar, porque es sabia y tiene el cuidado de toda el alma, a la irascible (pasional) incumbe estar sujeta y aliada a ella... y estas dos presidirán la concupiscible y velarán que... haciéndose muy fuerte y violenta no... pretenda esclavizar y dominar a las que por su naturaleza no debe” (**Rep.** 441 ss.).

Pero esto no es todo. La ciudad ha de ser además virtuosa, es decir, prudente, valerosa, temperante y justa (**Rep.** 427 ss.). La prudencia es propia de los gobernantes, el valor es propio de los guardianes, y la templanza de los artesanos y labradores. ¿Y la Justicia? Ella será la coordinadora de todas las virtudes, la que hace posible que aquellas cumplan adecuadamente su función y no intervengan en la marcha de las otras. Así:

“La Justicia consiste en hacer cada uno lo suyo” (433b).

“La Justicia consiste en asegurar a cada uno la posesión de su propio bien y el ejercicio de la actividad que le es propia” (**Rep.** 434b).

Pero lo que es propio de la ciudad, es propio también del hombre. Por tanto:

“Un hombre es justo de la misma manera que es justa la ciudad” (**Rep.** 441d).

Si las clases de la ciudad hacen su propia función, ésta será justa. Igualmente, si cada una de las partes del alma realiza su propio cometido, cada persona será justa. La Justicia aparece así como virtud ordenadora del alma humana.

Ahora bien, ¿cuál es el fundamento de la idea de Justicia?, ¿qué lleva en sí esta noción? Lo que está detrás de toda la armazón construida por el genio de Platón es la idea de Bien, a la cual sólo llegan los filósofos.

“En la esfera de lo cognoscible, la idea de Bien es la más lejana y es necesario fatigarse para verla... (ella) es causa de todas las cosas justas y bellas” (**Rep.** 517).

Tras analizar los grados del saber (Libro VI) Platón intenta definirnos esta idea a través de un mito (58). Es decir, tras un arduo ejercicio dialéctico, Platón desvanece el problema; así lo reconoce expresamente:

“Creedme queridos amigos, dejemos por esta vez la indagación por el Bien tal como es en sí, pues me sería muy difícil explicaros su naturaleza” (**Rep.** 506e).

El Bien sin embargo, no aparece definido en ninguna parte. Dice Juan A. Nuño: “El Bien no es definido por Platón en ningún momento, quizá por lo que tan alusivamente se explica en la Carta VII” (59).

En efecto, en dicha **Epístola** dice:

“En todo caso, he ahí lo que yo puedo afirmar respecto de todos los que han escrito... acerca de aquello que constituye el objeto de mis preocupaciones, por haber sido instruídos sobre ello por mí... es imposible que hayan comprendido, sea lo que sea la materia (de mis investigaciones). Por lo menos, bien de cierto es que no hay ni habrá ninguna obra mía sobre semejantes temas. No hay en efecto, ningún medio de reducirlos a fórmulas como se hace con las demás ciencias, sino que cuando se han frecuentado durante largo tiempo estos problemas, y cuando se ha convivido con ellos, entonces brota repentinamente la verdad en el alma, como de la chispa brota la luz y en seguida crece por sí misma” (Epístola VII, 341b).

Comentando estos problemas, F.M. Cornford escribe: “Necesita subir todavía más, hasta la idea suprema en el terreno moral y definir la naturaleza del Bien. Solamente entonces se verá la completa significación de la verdad descubierta en su relación con el resto de la verdad. Si se detiene, sus definiciones de Justicia y de otras ideas, aun cuando sean correctas, serán análogas a una hipótesis matemática, que es verdad pero que espera deducción del primer principio. Pero si puede llegar al Bien, adquirirá **nous** (Rep. 534b) esa visión iluminada de todo el campo que sólo puede tenerse desde la cima” (60).

Platón empezó por definir la Justicia como la virtud ordenadora de todas las demás virtudes, estableciendo la armonía tanto en la polis como en el individuo. La Justicia apareció así como un elemento operativo, de carácter instrumental y sin contenido en sí misma. Y cuando ascendiendo le quiso dar un mayor respaldo en la idea de Bien, se

encontró con que esta idea era inefable, asequible a unos cuantos elegidos (los filósofos) y sólo por medio de una intuición místico-religiosa. El filósofo racionalista acabó de esta manera volviendo al pensar irracional (61).

12. Aristóteles

El estagirita culmina el largo proceso de desarrollo de la filosofía griega. A él corresponde el mérito de haber sistematizado genialmente todo el conocimiento hasta entonces existente (62) de tal forma que podemos decir que es algo así "como el demiurgo platónico que puso orden en el caos" (63). A fin de tener una idea del lugar que ocupa la Justicia en su pensamiento, veamos brevemente su clasificación de las ciencias (64).

Aristóteles en diversas partes de su obra (**Tópica**, VI, 6, 145a 15 y VII; 1, 157a 10; **Met. E.** 1, 1025b 7; 1025b 25; 1026a 18) efectúa una clasificación de las ciencias en Teoréticas, Prácticas y Poéticas (65) que podríamos esquematizar de la siguiente forma:

- a) Teoréticas (objeto: el saber o la verdad) y comprende la Matemática, Física y Teología (**Met. E. I**; **K. VII**).
- b) Prácticas (objeto: la acción misma), comprende la política, ética y economía (66).
- c) Poéticas (objeto: la producción de una obra exterior al agente), comprende la Retórica y la Poética (67).

Las ciencias teoréticas son tres: Matemáticas, Física y Metafísica (68). La Matemática estudia los seres inmutables (números), la Física, los seres

que tienen en sí mismo un principio de movimiento y de reposo, y la Metafísica, se ocupa del ente y del ser inmóvil.

Dentro de este esquema el segundo rubro atañe a las ciencias prácticas, esto es, a las que tienen por objeto la acción misma. Dice Ross que éstas son buscadas para "servir de reglas de conducta" (69).

La Ethica Nicomachea es la encargada de responder a esta inquietud. En el Libro I, que trata sobre el Bien en general, dice Aristóteles que:

"todo arte y toda investigación científica, igual que toda acción tienden al parecer, hacia algún bien... por la misma razón que hay múltiples actos... hay también multiplicidad de fines... Si es verdad que existe algún fin de nuestros actos, es evidente que este último fin, puede ser el bien, e incluso el bien supremo" (EN 1094a-1094b 12 MM 1184 a ss.; EE. 1128b ss.).

Será entonces necesario, precisar la naturaleza de este bien y qué ciencia lo estudia... "ésta es al parecer, la ciencia política" (loc. cit.). Comentando este texto, Ross señala que la Política en sentido aristotélico, es lo que llamaríamos hoy "ciencia social" (70), y agrega: "De esta ciencia (la política) la ética no es más que una parte, y en consecuencia Aristóteles no habla nunca de "ética" como ciencia independiente, sino solamente de "estudios del carácter" o de "nuestras discusiones sobre el carácter" (71). Y continúa: "Así, la ciencia de la política tomada en su totalidad, se divide en dos partes, que pueden ser llamadas por conveniencia, ética y política" (72).

La Etica de Aristóteles tiende a un fin (télos) el fin buscado es el bien... Pero, ¿cuál es el bien?

Aristóteles responde: "es la felicidad" (EN 1095a 17) (73).

De esta manera, ha quedado establecido que la ética busca reglas de conducta pero extraídas del hombre mismo; no requiere entonces de una base metafísica tal como afirmaba su maestro Platón, ni mucho menos es intelectualista, como sostenía Sócrates. Por el contrario, quiere que cualquier hombre pueda regir su vida por ella. Está dirigida al hombre mismo, con total prescindencia del mundo natural que lo rodea (74). Para decirlo con Emile Bréhier: "El fin, es, pues, la felicidad, pero una felicidad humana, es decir, que nos sea accesible por nuestras acciones y que dure la mayor parte de nuestra vida" (75).

Más adelante la naturaleza es dividida en orgánica e inorgánica. El hombre se relaciona con la primera, en cuanto posee en común "un alma" vegetativa y sensitiva, pero se diferencia radicalmente en una tercera "alma" que es privativa del ser humano: la racional o intelectiva. Y mientras que a la naturaleza, los fines le vienen impuestos, el hombre como ser libre los busca y actúa de acuerdo a ese fin que es la felicidad.

Recordemos que Aristóteles había declarado que el supremo bien era la felicidad. "Por eso —dice Rivaud— de acuerdo con el consenso general, la felicidad es idéntica al bien. El acuerdo cesa cuando es necesario definir la felicidad: para unos es el placer; otros la confunden con el poder y la riqueza (otros)... con la contemplación" (76). Aristóteles efectúa una cuádruple clasificación de lo que se entiende por felicidad; ésta sólo se logrará por una vida dedicada a) al Placer; b) al Honor (Gloria), c) a la Riqueza o d) a la Contemplación. Las tres primeras son rechazadas por Aristóteles (EN 1095a

6-1095b 6). La cuarta es aplazada al final de la obra, en donde trata de mostrar que es el fin más elevado de la existencia humana (EN 1095b 14-1096a 10) (77). El bien para el hombre, debe reunir dos características: debe ser final y elegido por sí mismo como medio de alcanzar algo distinto; y debe ser auto-suficiente (EN 1097a 15 y ss.). Para precisar la naturaleza de este bien final (la felicidad) Aristóteles indaga por la función propia, distintiva del hombre. Este distintivo es lo que sólo él puede realizar. El crecimiento, la alimentación, la reproducción, etc., es algo que comparten todos los seres vivos de la naturaleza. Pero lo que diferencia al hombre de los demás seres, es la vida del espíritu, pues:

“lo peculiar del hombre es la actividad del alma, de acuerdo total o parcialmente con la razón... (pues) este género de vida, está de conformidad con la virtud...”

El Bien (la felicidad) para el hombre consiste en una actividad del alma acorde con la virtud” (EN I, 6, 1098a 151; MM 1184b; EE 1219a).

Así, dice Capelle, “lo que caracteriza al hombre es una actividad del alma conforme a la razón, o más exactamente, una actividad del alma conforme a la virtud pues, ésta se apoya en el pensamiento racional... la virtud es el órgano de lo intelectual” (78).

“La felicidad es la vida de la facultad racional en cuanto es actividad conforme a la virtud y manifestada durante la vida completa” (pues) una golondrina no hace la primavera como tampoco un día de sol” (EN 1097a 13-1098a 20).

Habiendo establecido que la felicidad (como sumo bien) es una actividad del alma de acuerdo a la virtud, es menester investigar la esencia de la virtud, la cual, como reiteradamente afirma Aristóteles, se aprende mediante la práctica (EN 1099a 20 y ss.). Para plantear bien el problema, el Estagirita considera necesario distinguir en el alma humana una parte racional y otra irracional, fraccionando ésta última en dos: vegetativa y sensitiva (EN 1101b 26-1103a 10). Sobre esta división bifronte de las facultades del alma se levanta la división de las virtudes en **éticas** (o morales) y **dianoéticas** (o intelectuales). Las primeras corresponden a la parte carente de razón, y se logran por la voluntad, las segundas corresponden al pensamiento, y están encuadradas dentro de la parte racional del alma. Resumiendo esta clasificación, Aristóteles empieza el Libro II de la **Ethica Nicomachea** con las siguientes palabras:

“La virtud se manifiesta bajo un doble aspecto: uno intelectual y otro moral; la virtud intelectual proviene en su mayor parte de la educación, de la que ella necesita para darse a conocer y desarrollarse, igualmente, exige ella práctica y tiempo; mientras que la virtud moral es hija de los buenos hábitos” (EN 1103b y ss.).

“pues ninguna de ellas (las morales) nacen naturalmente en nosotros” (EN, II, 1).

“No es, pues, ni por efecto de la naturaleza, ni de manera contraria a ella, como nacen en nosotros las virtudes; estamos predispuestos a adquirirlas... con la condición que las perfeccionemos con el hábito” (EN 1103a-b 25).

“en cuanto a las virtudes, las adquirimos desde el comienzo por medio del ejercicio” (loc. cit.).

Y más adelante agrega:

“Así, pues, es necesario que ejercitemos nuestras actividades de una manera determinada, pues las diferencias de conducta dan lugar a hábitos distintos” (EN 1103b 25).

Luego, podemos concluir que la Etica “no busca un fin teórico, como las demás (ciencias) ni mira o tiende a determinar qué es la virtud, sino la forma que hemos de emplear para llegar a ser virtuosos” (EN 1103b 26) (79). Más adelante señala que para llegar a la virtud es necesario huir tanto del exceso como del defecto (EN 1103b 26-1104b 3), es decir, busca el justo medio entre dos extremos. Queda así establecido que la virtud no es un sentimiento ni una capacidad, sino una disposición adquirida (“Sí, pues, las virtudes no son pasiones (sentimientos)) ni meras posibilidades, sólo queda que sean disposiciones adquiridas” (EN 1105b 19-1106a 13), esto es, “debe ser una disposición resultado del desenvolvimiento de una capacidad por el ejercicio propio de esta capacidad” (80). La virtud quiere hacer del hombre que la practica una persona buena y honesta. Mas, ¿cómo se llegará a ello? “En todo objeto —continúa— podemos distinguir lo más y lo menos, lo igual en el objeto y con relación a nosotros, ahora bien, lo igual o equivalente es el grado intermedio entre el exceso y el defecto” (EN 1106a 17 y ss.). Este término medio (*mesótes*) “no es ni único, ni idéntico para todos” mas “todo hombre instruido huye del exceso y del defecto y busca el término medio... no en relación al objeto, sino relativo a nosotros... y agrega: “la meta que se propone la virtud es un prudente término medio” (EN 1106b 9 ss.) (81)

para culminar con su célebre definición de virtud como:

“una disposición permanente, una posesión (**éxis**) que presupone una elección (**proairetiké**) consistente en un término medio (**mesótes**) relativo a nosotros, definido por la razón, y tal como la fijaría un hombre prudente (**o frónimos**) (EN 1106a 14-1107a 2)

La doctrina del justo medio ha provocado desde Kant a nuestros días, y aun antes, serias críticas que no es del caso analizar, pero que precisan ser aclaradas conceptualmente. En efecto, la palabra clave es **mesótes** traducida comunmente como **término medio** o **justo medio**. El diccionario Griego-Español de Pabón-Echaurri, así lo traduce (Barcelona 1964, 3ª edición, p. 330). La versión directa de Antonio Gómez Robledo, utiliza “posición intermedia”. Rodolfo Mondolfo traduce **mesótes** por **justo medio** (**El pensamiento Antiguo**, cit. tomo II, p. 72 y ss.). En francés, una de las más autorizadas versiones de J. Tricot (París 1959) utiliza la voz **médiété**; Jean Voilquin (Classiques Garnier, París 1961) prefiere hablar de **juste moyenne**. Guido de Ruggiero traduce **mesótes** por **medietá**. “La virtud —dice— é appunto una mesotes, una medietá fra gli estremi... donde la definizione della virtù come abito di proporsi quel che consiste nella medietá verso di noi” (**Storia della Filosofia**, Parte Prima, la Filosofia Greca, Volume II, Bari, Laterza & Figli, 1921, pp. 72-73). David Ross traduce al inglés por **mean** (**The Nicomachean Ethics of Aristotle**, **The World's Classics**, Oxford University Press, London 1963) y Alfred E. Taylor usa indistintamente **just enough** y **right mean** (Aristotle, Dover, N.Y. 1955).

Fácilmente, se puede apreciar que en el fondo, todas las versiones coinciden en otorgar a la **mesótes**, el significado de medida.

Resumiendo, podemos decir con Zeller, que “el concepto de virtud ética está determinado por tres características, i) es una determinación de la voluntad que busca el justo medio (82), ii) está de acuerdo con nuestra naturaleza humana (83), y, iii) es definida por la razón como lo haría un hombre prudente (84).

El Libro V de la *Ética Nicomaquea* (íntegramente dedicado a la Justicia) empieza así:

“En relación con la Justicia y la injusticia, hemos de considerar qué clase de término medio es y hallar respecto de qué extremos es un justo medio” (EN, V, I, 1129a) (85).

Tratando de precisar el sentido de Justicia, afirma que por “justo” podemos entender a) lo que es conforme a la ley; b) lo que es igual o imparcial; **contrario sensu**, será injusticia a) lo ilegal y b) lo desigual (EN 1129a 3-1130a 13; Pol. 1280a ss.). Más adelante aclara:

“Supuesto, como hemos dicho, que el injusto obra en contra de las leyes y puesto que el que se conforma a éstas es justo, es evidente que todos los actos conformes a las leyes, son de alguna manera justos” (EN 1129a-1129b 13). (y)... “llamamos con una sola palabra lo justo a todo aquello que es capaz de crear o salvaguardar, en su totalidad o en parte, la felicidad de la comunidad política” (EN 1129b 13 y ss.).

La Justicia tiene un rasgo distintivo: la alteridad, pues “es una virtud completa, no en sí, sino

en relación a otro" (loc. cit.), y hay que distinguir entre Justicia y virtud, pues "en la medida en que es relación con otro, es Justicia, y en cuanto es disposición adquirida, es virtud" (EN 1130a 6 y ss.). De esta forma "la acción justa es el término medio entre la injusticia que se comete y la que se soporta" (EN 1133b 20-1134a 11, MM 1193b ss.). Luego, la Justicia se divide en a) Particular, y b) General o legal (EN 1130a y ss.). La que más interesa es la primera como virtud específica, pues en sentido general "dícese justo al que obedece a las leyes e injusto al que transgrede; y en sentido particular, se llama justo al que respeta la igualdad e injusto al que no la observa" (86).

Esta Justicia particular ("que es la que buscamos") es subdividida en dos clases (87).

- a) La Justicia en la distribución de los honores y de las riquezas entre los ciudadanos.
- b) La Justicia reparadora en las relaciones entre los hombres (EN 1130a 14-1131a 9).

La primera es la justicia distributiva (distributive justice, traduce Ross), la segunda, la justicia conmutativa (rectificatory justice, según Ross, reguladora, correctiva, reparadora, usa indistintamente Gómez Robledo). La primera de ellas (distributiva) implica dos personas y dos cosas, y su labor es la distribución según una relación proporcional (88); ésta es la llamada por los matemáticos "proporción geométrica" (EN 1131a 27b 14) y la segunda (conmutativa) se da en las transacciones privadas, tanto voluntarias como involuntarias (EN 1131b 14-1132a 2) y se manifiesta en "proporción aritmética" (89). Estas caprichosas sutilezas numéricas son comprensibles en parte por estar re-

feridas a la Justicia particular, que busca la igualdad (90) (91).

La justicia ha sido tratada bajo dos aspectos: desde el punto de vista de su esencia, y desde el ángulo de su realización. Como justicia realizada, Aristóteles continúa efectuando clasificaciones. En este orden de ideas distingue entre la justicia política y la justicia no-política o doméstica. La primera es la que existe entre "participantes libres e iguales de un Estado" y tiende a realizarse en la ciudad (EN 1134a 26-27) pues "la justicia sólo existe entre los hombres libres y regidos por la ley... por ello es que no permitimos que gobierne el hombre, sino la ley" (EN 1134a 30-35) (92). La segunda es la que existe en relación distinta, así, entre patrón y esclavo, padre e hijo, marido y mujer, etc., que no es propiamente justicia por cuanto no se trata de personas libres (en el primer caso) ni iguales (en el segundo y tercer caso), pero que por analogía podemos llamarle justicia (EN 1133b 29-1134a 16).

La justicia política (que es la justicia por antonomasia) se divide en dos: a) justicia natural, y b) justicia legal (convencional).

"Lo justo natural es lo que donde quiera tiene la misma fuerza y no depende de lo que apruebe o no la opinión pública... lo justo convencional (o legal) por el contrario, es lo que es indiferente que sea de éste o de aquel modo, pero ya no lo es después de estatuido" (EN 1134b 19-23).

Este justo natural es parte de lo justo político, es decir, vive dentro del orden positivo, y al igual que éste es variable y de naturaleza inmanente (EN 1134b 27-29, MM 1194b ss.) (93).

El resto del libro que estamos analizando toca tres temas conexos, tales como el aspecto interno de la justicia, que supone un estado de espíritu, y una serie de casos en "donde Aristóteles se guía, en cierta medida por la práctica de los tribunales griegos". Realiza un estudio de la equidad como "una corrección de la ley allí donde tiene defectos debido a su generalidad" (EN 1137a 31-1138a 3, **Ret.** 1374a ss.). Comentando este texto, Antonio Gómez Robledo dice que la equidad "es... en conclusión... no algo diferente a la justicia, sino con todo rigor, la justicia del caso concreto" (94). Theodor Gomperz apunta que "el principio de la equidad desempeña un papel relevante en la jurisprudencia de dos países: Roma e Inglaterra. El desarrollo del *Jus aequum* o *aequabile* en las Cortes de Equidad (**Courts of Equity**) corresponde casi exactamente a las ideas de Aristóteles aquí desarrolladas" (95) (96) (97).

En Aristóteles encontramos una precisión conceptual sobre la Justicia que no hallamos en los anteriores filósofos. Sus conclusiones sin embargo, sobre todo aquellas que más han influido en la historia del pensamiento, ofrecen inconvenientes por el mismo espíritu matematizante con que las trató, como veremos más adelante (98).

V. Dike: anverso y reverso

En las páginas precedentes hemos intentado analizar el concepto de Justicia en el pensamiento filosófico griego, tal como se desprende de los textos clásicos, haciendo lo posible para tratar la idea de Justicia en su aspecto general sin entrar en detalles sobre sus conexiones y ulteriores de-

sarrollos. A través de ese análisis hemos apuntado diversas observaciones que merecen en esta parte final, un balance y crítica general.

El concepto de Justicia, está vinculado en sus orígenes a una concepción mítica y religiosa del universo, para más tarde entrar al campo de la filosofía, y posteriormente, ubicarse en el área de la Ética, y quedar en la actualidad, vinculado estrechamente a la filosofía política y a la filosofía del derecho. Sin embargo, la idea actual que se maneja en el campo filosófico, está en gran parte condicionada por las vertientes que aparecen en la reflexión griega, las que a su vez, ofrecen una serie de limitaciones que hoy en día se hacen más patentes que nunca.

La idea de Justicia, aparece por vez primera en Occidente en los poemas homéricos, recibiendo un amplio desarrollo en la obra de Hesíodo. Es decir, aparece vinculada a ciertos aspectos de la divinidad y los dioses, y rodeada de un misterio y un prestigio especial. Esta primera etapa es pronto superada con el avance del pensamiento filosófico, que inicia su racionalización con las primeras especulaciones de Tales de Mileto. En el primer pensador de Occidente, no aparece, sin embargo, nada referido a la Justicia —por lo menos en lo que de su obra ha llegado a nosotros. Es en su contemporáneo Anaximandro donde ella destaca dentro de una concepción grandiosa. Dike es la guardiana del orden del universo, que abarca y envuelve al hombre y a la polis. La Justicia tiene así un carácter netamente metafísico. Pero su metafísica está aplicada sobre todo a la naturaleza, es decir, se trata de una metafísica de la naturaleza, en donde la **fysis** es el objeto de las principales preocupaciones. En el fragmento que nos ha llegado de su obra, la Justicia se presenta con el carácter de necesaria

para mantener un orden, pero no se llega a definirla en sí misma. Se dice qué es lo que hace, pero no en qué consiste. Es decir, se le otorga un carácter operativo pero su fijación conceptual desaparece de la escena. Este carácter metafísico e inefable será la primera vertiente que ofrece la Justicia, y constituye una de las caras con las cuales aparece en la historia del pensamiento y que de hecho, condiciona en gran parte el desarrollo de lo que por razones prácticas es conocido como período presocrático. Esta concepción metafísica culminará en la obra platónica, como veremos a continuación.

A esta primera concepción metafísica de la Justicia, sucede su reverso: la concepción matemática, o si se quiere geométrico-matemática, que trata de definir y explicar la Justicia en términos de "números" o "igualdades". Esta tendencia afirma generalmente, que la Justicia es la igualdad, aunque no siempre se define en qué consiste ella. Quien primero avizora esta concepción es, al parecer, Pitágoras de Samos, que incluso llegó a hablar de cierta armonía numérica de las órbitas celestes. Dijo entre otras cosas, que el número 4, era representativo de justo, puesto que estaba compuesto por partes iguales. Esta tendencia matematizante que inicia Pitágoras tendrá su máxima expresión en la obra del Estagirita, que no sólo define la virtud en términos de medida (**mesótes**) sino que la sinonimiza con la igualdad y la ley.

Paralelamente a las dos concepciones señaladas, hay que destacar un aspecto importante, y es el relativo a la focalización de la Justicia. En un primer momento, ésta aparece vinculada al universo, pero poco a poco y sobre todo, por influencia de Sócrates y los sofistas, la Justicia llega a afirmarse en Platón y Aristóteles como una característica inherente al orden social, aserto que hoy

está plenamente compartido por el pensamiento filosófico. Es decir, se deja atrás una concepción hyloista de la Justicia para hacerla entrar en un marco social. De esta manera la Justicia no se da en las cosas del universo, sino en el hombre y en relación con sus semejantes. Aparece así la alteridad como su atributo, intuido por Platón (**Rep.** 343c-d) y confirmado ampliamente por Aristóteles (EN 1129b 13 ss.).

Ahora bien, ¿qué crítica de orden interno pueden hacerse a estas dos concepciones de la Justicia, una metafísica y otra matemática? El estudio de lo que sus más significativos representantes dijeron (Platón y Aristóteles) puede ser sumamente ilustrativo.

Platón lucha por la idea de Justicia con el propósito de hacer más felices a los hombres. La idea central de la **República** es justamente esa. Sin embargo, y como hemos señalado, Platón no da una definición de ella. Apreciamos en su pensamiento, dos fases sobre este problema:

- a) Una fase instrumental, en cuanto que es definida como una virtud ordenadora de las demás virtudes, y
- b) Una fase metafísica, en tanto que remite a la idea de Bien, que es indefinible, y a la cual sólo llegan unos cuantos elegidos por medio de una iluminación de carácter místico-religioso.

El segundo aspecto ya lo hemos estudiado en detalle en el párrafo anterior y no necesita ser repetido aquí. El primero es interesante por las consecuencias que puede traer. En efecto, al asignar a la Justicia una labor coordinadora de las demás

virtudes y por ende, guardiana de la misión de cada clase en la sociedad, la Justicia platónica se convierte en un arma política que conduce al inmovilismo, es decir, a la permanencia y a la defensa del status quo.

Al respecto, Bertrand Russell dice:

La Justicia (según Platón) consiste en que cada hombre haga su propia tarea: Pero ¿cuál es la tarea de cada hombre?

En un Estado como el antiguo Egipto o el Imperio de los Incas que permanece sin cambios, generación tras generación, el trabajo de un hombre es el que recibe de su padre, y sobre ello no hay discusión.

Pero en el estado platónico no existe el concepto legal de padre. Su trabajo, entonces, será decidido de acuerdo a sus propias aptitudes o de acuerdo a lo que el Estado decida. Esto último es, evidentemente, lo que Platón desea (99).

En forma más específica, Karl Popper escribe:

¿Qué entendía Platón por "Justicia"? Sostengo que en la República, el término "justo" es sinónimo de "lo que interesa al estado perfecto". Pero, ¿cuál es el interés del estado perfecto? Frenar todo cambio, mediante el mantenimiento de una rígida división de clases y un gobierno de clase.

Si estoy correcto en esta interpretación, entonces, tendremos que decir que la exigencia de Platón por la Justicia, conduce su programa político a un nivel de totalitarismo, y entonces tendremos que concluir que debemos prevenirnos contra el peligro que presenta ser impresionado por las meras palabras (100).

La posición de Aristóteles es también paradójica. Para la Estagirita, la Justicia es una virtud (101), que consiste en ser un punto medio ante dos extremos. Así, dice Kelsen, Aristóteles busca definir la virtud de manera parecida a la que permite al geómetra alejado equidistantemente de los puntos finales de una línea, encontrar el punto que divide a la misma en dos partes iguales. Pero —añade— un geómetra sólo puede dividir algo en partes iguales si conoce los extremos, o sea que éstos estén dados previamente. Pero surge la pregunta, ¿cuáles son los extremos? Estos extremos, o se desconocen, o están dados por la moral positiva de la época. En todo caso, el problema no se resuelve, sino que se traslada.

De lo expuesto, se desprende que el planteamiento de ambos filósofos es poco preciso desde un punto de vista conceptual, más aún en el caso de Aristóteles que define la Justicia como sinónimo de ley y de igualdad. La remisión al orden jurídico positivo envuelve una verdadera confusión e impide valorar filosóficamente el ordenamiento de una comunidad cualquiera. La idea de igualdad, tal como está desarrollada más extensamente en la división de la Justicia en distributiva y conmutativa tiene un sentido matemático de “medida” (ya sea geométrico o aritmético) pero que por sus alcances remite necesariamente a un orden social existente, que es el que define cuál es la “medida” y qué se entiende por “igualdad”.

Esta misma imprecisión se advierte más claramente en Platón, cuyas consecuencias han sido destacadas quizá exageradamente por Karl Popper, quien ha acusado la Justicia de Platón de “totalitaria”, como ya hemos visto.

En síntesis, en Platón y Aristóteles se esconde, ya sea por evasión o por una confirmación, una

defensa del status quo que convierte a la Justicia en estática e inmóvil. No obstante, hay que dejar a salvo la intención de ambos filósofos de fundar un nuevo orden social basado en la Justicia.

En conclusión, puede decirse que los filósofos griegos desde su más temprano origen, plantearon la idea de Justicia como necesaria para el orden social, pero pese a sus empeños naufragaron en la empresa de definirla y de darle una concepción rigurosa. La insuficiencia de sus respuestas anticiparon así, el carácter inefable de la noción de Justicia. Desde entonces, poco o nada se ha avanzado en esta tarea, por más refinados que han sido los métodos que últimamente se han propuesto, desde el objetivismo axiológico de Scheler (102) y Hartmann (103) hasta el más reciente análisis del lenguaje ordinario que se desprende del segundo Wittgenstein (104). Quizá la incapacidad de definir la Justicia esté plenamente intuída y experimentada en los esfuerzos de Platón y Aristóteles, y habría que atribuir sus fracasos o si se quiere sus deficiencias, a lo espinoso del tema.

Lima, abril de 1973.

Notas

(1) Sobre estos problemas, cf. Rodolfo Mondolfo **Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía**, EUDEBA, Bs. Aires 1960, p. 27 ss.

(2) No obstante, espero en alguna oportunidad, dar un mayor desarrollo a lo que aquí sólo se esboza.

(3) La única edición en castellano respetando el ordenamiento de Diels es la de Alfredo Llanos (**Los presocráticos y sus fragmentos**, Juárez editor, Bs. Aires 1968). Hay ediciones aisladas de algunos filósofos, ordenados con diversos criterios efectuados por Juan Martín Ruiz-Werner, José Barrio Gutiérrez, Luis Farré, etc., en la Editorial Aguilar. En castellano tenemos además la de José Gaos **Antología filosófica** (La filosofía griega) Ed. La Casa de España en América, México 1940; Juan David García Bacca **Los pre-socráticos**, 2 vols. El Colegio de México, 1943-1944 (una versión muy discutida); Rodolfo Mondolfo **El pensamiento antiguo**, Ed. Losada, 2 tomos, Bs. Aires 1945, etc. Existen igualmente colecciones de los presocráticos en otros idiomas, como las de Kathleen Freeman (**Presocratic philosophers**, a companion to Diels *Fragmente der Vorsokratiker*, Camb. Mass, 1947, y *Ancilla to the presocratic philosophers: a complete translation of the fragments in Diels *Fragmente der Vorsokratiker**, Cam. Mass. 1948); G.S. Kirk-J.E. Raven **The presocratic philosophers**, a critical history with a selection of texts (versión bilingüe griego-inglés) Cambridge at the Univ. Press. 1964, etc. Entre nosotros se inició parcialmente la traducción de estos fragmentos en 1939, bajo la dirección de Fernando Tola (**Los fragmentos de Heráclito** por Francisco Miró Quesada C. y **Los fragmentos filosóficos de Jenófanes de Colofón**, a cargo de Walter Peñaloza Ramella, ambos en SPHINX, nov.-dic. de 1939, num. 8, a pp. 93-98 y 125-128 respectivamente). Esta sería la primera vez en el mundo hispanoamericano —hasta donde alcanzan nuestras informaciones— que se acometió la tarea

de traducir directamente del griego los fragmentos de los presocráticos. (Miró Quesada y Peñaloza usaron el texto de Diels, edición de 1934-37). Ultimamente, Peñaloza ha publicado una versión bilingüe griego-castellano del poema de Parménides, con un amplio estudio (El Discurso de Parménides colección textos filosóficos griegos, ediciones Ignacio Prada Pastor, Lima, 1973). La misma editorial ha anunciado ediciones de los fragmentos de Heráclito (por el mismo Peñaloza) y de Demócrito (a cargo de Gred Ibscher). Hay que recalcar que este esfuerzo no tiene precedentes en el mundo hispanohablante, pues es quizá la primera vez que se acomete la edición bilingüe griego-castellano de los fragmentos de los presocráticos.

(4) En su obra *Las Nubes*, cf. *Obras Completas*, Ed. Ateneo, Bs. Aires 1958, pp. 155-223.

(5) Para una amplia descripción sobre el tema, cf. A.E. Taylor *El pensamiento de Sócrates*, FCE, México 1961, R. Mondolfo *Sócrates*, EUDEBA, Bs. Aires 1960, Antonio Tovar *Vida de Sócrates*, Rev. de Occidente, Madrid 1953, y los comentarios de J.D. García Bacca a la obra de Jenofonte "Recuerdos de Sócrates, Banquete y Apología", UNAM, México 1946. Una fuente útil pero de naturaleza auxiliar es la obra de Diógenes Laercio *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Lib. II.

(6) El primer intento serio por resolver el arduo problema de la cronología de la obra platónica y por ende, la evolución de su pensamiento, lo planteó por primera vez Lewis Campbell (*Sophistes and Politicus of Plato* Oxford 1867, etc.) basado en el método denominado "estilometría" seguida después por otros estudiosos (Dittenberger, Peiper, Ritter, Lutoslawski, etc.). Sobre este enfoque así como diversos ordenamientos del corpus platónico pueden verse, entre otros, lo siguiente: A.E. Taylor *The mind of Plato*, Univ. of Michigan Press, 1961 p. 25 ss.; R. Mondolfo, *Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía*, cit. p. 209; Jean Brun, *Platón y la Academia*, EUDEBA, Bs. Aires 1961, p. 6; Pierre M. Schuhl *La obra de Platón*, Ed. Hachette, Bs. Aires 1956, p. 67 ss.; Nicolai Abbagnano, *Historia de la Filosofía*, Barcelona 1955, tomo I; León Robin *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*, UTEHA, México 1956, p. 170 ss.; A.E. Taylor *El pensamiento de Sócrates*, cit. p. 21; Wilhelm Capelle *Historia de la filosofía griega*, Ed. Gredos, Madrid 1958, p. 208 ss.; W. Jaeger *Padeia*, FCE, México 1944, tomo II, p. 95 ss.; Wilhelm Windelband *Historia de la filosofía antigua*, Ed. Nova, Bs. Aires 1955, p. 182 ss.; A.E. Taylor *Plato, the man and his work*, Meridian Books, N.Y. 1964; Paul Natorp *Platón*, colección *Grandes Pensadores*, Rev. de Occidente, Madrid 1925, pp. 14-16; Antonio Tovar *Un libro sobre Platón*, Espada Calpe, Madrid 1956; Eduard Zeller *Outlines of the history of Greck philosophy*,

Meridian Books, N.Y. 1963 (la obra ha sido actualizada por W. Nestle); L. Stefanini *Platone*, 2ª edición, Padua 1949, etc.

(7) Véase por ejemplo a Lutoslawski *The origin and growth of Plato's Logic*, Longmans, Green and Co. London 1905 (reissue), p. 162 ss.

(8) Las principales clasificaciones después de la de Lutoslawski son: Utterweg Praechter (1907), Ritter (1910-22), Friedlaender (1928-30), Wilamowitz (1929), Geffken (1931), Stefanini (1942), Rivaud (1948). Un cuadro con las principales cronologías del corpus platónico, cf., el apéndice de la obra de Juan Antonio Nuño *El pensamiento de Platón*, Univ. Central de Venezuela, Caracas 1963, p. 159.

(9) Toda la obra platónica está traducida al castellano (Cf. Juan Adolfo Vázquez, *Nota sobre las traducciones de Platón al español*, apéndice a la obra de Schuhl. La obra de Platón, cit. La más popularizada versión es la de Patricio de Azcárate, hoy desacreditada pues no es directa. Hay ediciones críticas publicadas por la Univ. Autónoma de México y el Instituto de Estudios Políticos de España, también en EUDEBA (pero sólo el texto castellano).

(10) Sobre la evolución del pensamiento de Aristóteles, cf. W. Jaeger *Aristóteles FCE*, México 1946; G.E.R. Lloyd *Aristotle, the growth and structure of his thought*, Cambridge at the Univ. Press, 1968; Joseph Moreau *Aristóteles y su escuela*, EUDEBA, Bs. Aires 1972, etc.

(11) Al igual que Platón, la obra de Aristóteles está traducida al castellano por Patricio de Azcárate, versión que ha sido desplazada por otras más modernas y técnicas. La edición realizada por Aguilar a cargo de Fco. de P. Samaranch, es deficiente y al parecer, tomada en parte de la de Azcárate. Hay algunas versiones estimables realizada por EUDEBA (la *Retórica* por Ignacio Granero, etc.) y ediciones críticas de la *Política* (Inst. de Estudios Políticos por María Araujo) de la *Ética* (UNAM, por Antonio Gómez Robledo) la *Metafísica* (Ed. Gredos por Valentín García Yebra), etc. Una de las mejores traducciones es la inglesa publicada bajo la dirección de David Ross en la Oxford University Press y reproducida en la Enciclopedia Británica (tomos 8 y 9; el tomo 7 contiene los principales diálogos platónicos en la versión clásica de Benjamín Jowett). En italiano puede verse de Platón la *Opere complete*, 9 tomos, Editori Laterza, Bari 1971, y Aristotele, *Opere*, 11 tomos, Editori Laterza, Bari 1973.

(11a) Sobre la Justicia hay abundantes referencias en la *Magna Moralia* (Libro I, 1193b ss.; Lib. II, 1198b ss.), *Retórica* (1358b ss.; 1366b ss.; 1368b ss.; 1369b ss.; 1373b ss.; 1374a ss.), *Política* (1253a ss.; 1255a ss.; 1282b ss.; 1287b ss.; 1318b ss.) y *Ética Eudemia* (1214b ss.; 1243b ss.). No obstante, la *Ética Nicomaquea*

sigue siendo la fuente más importante y sistemática para cualquier estudio sobre la Justicia.

(12) Cf. *Historia del espíritu griego*, Ed. Ariel, Barcelona 1961.

(13) En Platón el caso es revelador, aunque este filósofo utilizó el mito como ultima ratio, es decir, a la inversa del pensamiento prefilosófico.

(14) Jaeger, *Paideia*, tomo I, pp. 20-26.

(15) A. Sánchez de la Torre *Los Griegos y el Derecho Natural*, Ed. Tecnos, Madrid 1962, p. 32.

(16) "En el esquema homérico, el derecho positivo es uno de los hechos básicos" dice H. Cairns, *La ley y sus premisas* en *Revista de Occidente*, diciembre de 1964, Nº 21, p. 294.

(17) Jaeger, *Paideia*, tomo I, p. 18.

(18) Cf. *Paideia*, tomo I, p. 86.

(19) Seguimos aquí a Alfred von Verdross, *Los comienzos de la teoría europea del Derecho y del Estado en Hesíodo* en *DIANOIA*, México 1957 y los comentarios de Fotios Malleros en *Hesíodo Los Trabajos y los Días*, versión bilingüe, Ed. Universitaria, Santiago de Chile 1962.

(20) Cf. *Praise of Law* en "Interpretations of Modern Legal Philosophies" (essays in honor of Roscoe Pound), Sayre Editor, N. York 1947 p. 390 ss.

(21) Jaeger, op. cit. p. 29 ss. y H. Cairns p. 295.

(22) Frag. A-4. Seguimos la versión de Fernando Tola *Solón* (traducción de lo que queda de su obra). Publicaciones del Instituto de Filología de la Facultad de Letras de San Marcos, Lima 1959.

(23) Frags. 36, 37, a-b.

(24) Error de todo el siglo XIX, seguido entre otros por Teodoro Gomperz (*Pensadores Griegos*, Ed. Gaurania, Montevideo 1951, tomo I) y John Burnet. (*Early Greek Philosophy*, 4ª edición, New York 1930). En realidad, como ha señalado Jaeger, la *fysis* comúnmente traducida por *naturaleza* es equivalente a *génesis*, o sea origen de las cosas. Dice A.P. Cavendish: "Lo cierto es que estos pensadores, no eran científicos. Es decir, no efectuaban cautas generalizaciones a partir de observaciones y experimentos cuidadosos. Por el contrario... revelaban un pensamiento de carácter más mágico que científico". Cf. *Los primeros filósofos griegos* en "Historia crítica de la filosofía occidental", editor D'Oconor, ed. PAIDOS, Bs. Aires 1967, tomo I, p. 19. Cf. además Víctor Li Carrillo. *Platón, Hermógenes y el lenguaje*, Lima 1959, p. 55 ss.

(25) Cf. Jaeger *La teología de los primeros filósofos griegos*, FCE, México 1952, p. 25 ss. y pp. 195-196, y *Paideia*, tomo I, p. 176.

(26) La traducción es de José Gaos en su *Antología Filosófica (La filosofía griega)*, cit. p. 71. Compárese esta versión con otras

dos en inglés y en italiano: a) "Some other *ápeiron* nature, from which come into being all the heavens and the worlds in them. And the source of coming-to-be for existing things is that into which destruction, too, happens, according to necessity, for they pay penalty (*diken*) and retribution to each other for their injustice (*ádikias*) according to the assessment of Time" (Kirk-Raven, *The presocratic philosophers*); b) "E donde viene agli esseri la nascita, lá avviene anche la loro dissoluzione secondo necessità; poiché si pagano l'un l'altro la pena e l'espiazione dell' ingiustizia, secondo l'ordine del tempo" (Pasquinelli, *I presocratici, frammenti e testimonianze*, Torino 1956).

(27) Véase por ejemplo, la muy discutida interpretación de M. Heidegger, "La sentencia de Anaximandro" en *Sendas perdidas*, Ed. Losada, Bs. Aires 1960, pp. 269-312; y Martin Heidegger and the presocratics, por G.J. Seidel, Univ. of Nebraska Press, 1964.

(28) *El pensamiento griego*, UTEHA, México 1956, p. 40.

(29) Para un análisis en profundidad, cf. Franco Todescan *Considerazioni sulla genesi dell' idea di giustizia in un frammento di Anassimandro*, Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto, n. 2, 1968, pp. 414-428.

(30) Cf. G. Del Vecchio *La Giustizia*, 6ª ed., Roma 1961.

(31) Capelle, op. cit. p. 19, Gigon, *Los orígenes de la filosofía griega*, ed. Gredos, Barcelona 1971, p. 287 ss.

(32) Cf. Logos, por M. Heidegger en Letras, Nos. 72-73 (1964), Angel J. Cappelletti *La Filosofía de Heráclito de Efeso*, Monte Avila, Caracas 1969, y especialmente la notable investigación de R. Mondolfo Heráclito, Edit. Siglo XXI, México 1966.

(33) Ver las diversas interpretaciones de este fragmento en el libro de Mondolfo (Heráclito, pp. 316-318 y 136 ss.).

(34) Sólo en la lucha aparece la Dike, dice Jaeger (*Paideia*, tomo I, p. 204) y "El universo entero tiene también su ley, como la polis" (op. cit. Tomo I, p. 203). Véase también de A. Fernández-Galiano *Conceptos de naturaleza y ley en Heráclito* en *Anuario de Filosofía del Derecho*, Madrid 1957.

(35) Cf. *Historia de la Filosofía antigua*, Ed. Nova, Bs. Aires 1955 e *Historia general de la Filosofía*, Ed. Ateneo, Madrid 1970.

(36) *Outlines...* p. 88.

(37) Capelle, op. cit., p. 152.

(38) Para el conjunto de este capítulo véase además, P. Guérin *L'idée de Justice dans la conception de L'Univers chez les premiers philosophes grecs*, Paris 1934, Juan David García Bacca *El poema de Parménides*, México 1943, E. Schrodinger *La naturaleza y los griegos*, Aguilar, Madrid 1961, W.K.C. Guthrie *Los filósofos griegos*, FCE, México 1958, Rodolfo Mondolfo *La conciencia moral de Homero*

a Demócrito y Epicuro, EUDEBA, Bs. Aires 1962, Fernando Montero Moliner Parménides, Ed. Gredos, Madrid 1960. Aparte de la bibliografía general ya mencionada para éste y los capítulos siguientes, hemos utilizado entre otros, los siguientes: Emile Bréhier, *Historia de la Filosofía*, Ed. Sudamericana, Bs. Aires 1942, tomo I; Karl Jaspers, *Los Grandes Filósofos*, Sur Bs. Aires, tomo I (1966), tomo II (1968); Jacques Chevalier, *Historia del pensamiento*, Ed. Aguilar, tomo I, Madrid 1958; Guido de Ruggiero, *Storia della Filosofia. Parte prima La Filosofia Greca*, Bari, Laterza e Figli, 1921; Walter Kranz *La filosofía griega*, Ed. UTEHA, 3 tomos, México 1960; Rodolfo Mondolfo, *Breve Historia de la Filosofía griega*, Edit. Losada, Bs. Aires 1953; Ch. Werner, *La philosophie grecque*, 2ª edición, París 1947; Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, Allen and Unwin, London 1965; Albert Rivaud, *Historia de la Filosofía*, Kapeluz ed. Bs. Aires 1962, Tomo I; E.P. Lamanna, *Historia de la Filosofía*, tomo I, El pensamiento antiguo, Lib. Hachette, Bs. Aires 1957; Rodolfo Mondolfo, *Arte, Religión y Filosofía de los griegos*, ed. Columba, Bs. Aires 1961; Johannes Hirschberger, *Historia de la Filosofía*, Tomo I, Edit. Herder, Barcelona 1954; Michele F. Sciacca, *Historia de la Filosofía*, Miracle ed. Barcelona 1954; Hermann Diels, *La evolución de la Filosofía griega*, Depalma, Bs. Aires 1952; F. Copleston, *A History of philosophy*, Image Books, N. York 1967, Vol. I, part I; "La idea de Justicia de Hesíodo a San Agustín" por F. Klinger en *Revista de Estudios Políticos*, Nº 72, nov.-dic. de 1953; Rodolfo Mondolfo, *En los orígenes de la filosofía de la cultura*, Bs. Aires 1956; A.H. Armstrong, *Introducción a la filosofía antigua*, EUDEBA, Bs. Aires 1966; W.K.C. Guthrie, *History of Greek Philosophy*, Cambridge University Press, 3 tomos, 1962-1969 (del volumen tercero dedicado a los sofistas y Sócrates, hay ediciones separadas); D. Caiazza, *L'idea di giustizia nel pensiero greco*, Roma 1958, etc.

(39) Cf. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, FCE, México 1955, Tomo II, p. 8 ss.; Cf. M. Heidegger, *Hegel y los griegos*, en ECO, Bogotá, I, 1960.

(40) Para Protágoras, cf. A. Levi, *The ethical and social thought of Protagoras*, en MIND, (London) 49 (1940), pp. 284-302, y para Gorgias, G.B. Kerferd, *Gorgias on nature en Phronesis* (1955) 36 ss.

(41) Entre las diversas interpretaciones del homo-mensura véase especialmente la de Gomperz, *Pensadores Griegos*, cit. tomo I.

(42) Rep. 343 d.

(43) Cf. Adolf Menzel, *Calicles* (contribución a la historia de la teoría del derecho del más fuerte), UNAM, Centro de Estudios Filosóficos, Cuaderno Nº 15, México 1964.

(44) Cf. *El tema de nuestro tiempo*, 14 ed. Rev. de Occidente, Madrid 1961, p. 53 (en el ensayo "Las dos ironías, o Sócrates y don

Juan"), y F. Nietzsche, esp. *El nacimiento de la tragedia*, en *Obras Completas*, Biblioteca Filosófica, ed. Aguilar, Tomo V, Bs. Aires 1963.

(45) Este es un aspecto paradójico de Sócrates, sobre el cual han llamado la atención muchos autores, en especial Gregory Vlastos (*La paradoja de Sócrates*, *Revista de Occidente*, N° 11, feb. 1964). En efecto, si se conoce el bien, ¿por qué se actúa mal? Por otro lado, Sócrates busca la verdad, pero es incapaz de enseñarla.

(46) Aquí señala García Bacca: "Nótese esta sumisión de lo justo a lo legal, criterio social impuesto a la moral" *"Introducción a los Recuerdos"* de Jenofonte, UNAM, cit. p. 515.

(47) X. Zubiri, *Sócrates and Greek Wisdom*, en *The Thomist*, vol. 7, 1944, pp. 1-64, reproducido en *Naturaleza Historia Dios*, Madrid 1944, p. 189 ss.

(48) *Gorgias* 476b-c, "*La virtud es felicidad*", ib. 470e.

(49) Sobre el concepto de virtud en el pensamiento griego, cf. Olof Gigón, *Problemas fundamentales de la filosofía antigua*, Cia. Fabril Editora, Bs. Aires 1962, p. 243 ss. Sobre los problemas cognoscitivos aquí planteados en relación con la virtud y temas afines, cf. Rodolfo Mondolfo, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Ed. Imán, Bs. Aires 1955, esp. p. 113 y ss.

(50) Aparte de la bibliografía mencionada sobre Sócrates (Taylor, Tovar, Mandolfo, etc.), cf. entre otras A.J. Festugière, *Socrate*, Editions du Fuseau, Paris 1966 (la primera edición de 1932), p. 101 y ss.; Romano Guardini, *La muerte de Sócrates*, Emecé, Bs. Aires 1960; Eduardo García Maynez, *El derecho natural en la época de Sócrates* (con amplias referencias a los sofistas) en "*Ensayos filosófico-jurídicos*", Univ. Veracruzana, Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras, México 1959; Antonio Gómez Robledo, *Sócrates y el socratismo*, FCE, México 1966; Francis M. Cornford, *Sócrates y el pensamiento griego*, Ed. Norte y Sur, Madrid 1964, 101 pp.; Luis Felipe Alarco, *Sócrates y Jesús ante la muerte*, ed. San Marcos, Lima 1972, tomo I (dedicado exclusivamente a Sócrates), etc.

(51) *Génesis y evolución de la ética platónica*, Ed. Gredos, Madrid 1970, p. 205.

(52) Para un resumen del *Menón* cf. Alexandre Koyré, *Introducción a la lectura de Platón*, Alianza Editorial, Madrid 1966, p. 32 ss. y A.E. Taylor, *Plato, the man and his work*, cit. p. 34.

(54) *Praise of Law*, cit.

(55) Cf. *What is justice?* Berkeley 1960, p. 11. Véase también A. Ross *Review of Kelsen's What is justice?* 45 Cal. L.R. (1957), pp. 564-570.

(56) Cf. Platón: *La teoría de estado justo*, en *Dianoia*, 1957, pp. 232-258.

(57) *Op. cit.*

(58) Cf. John Wild *Plato's Theory of man*, Harvard University Press, Camb. 1946, esp. Chap. V. "The image of the cave", p. 174 ss.

(59) Cf. *La Dialéctica platónica*, U.C. de Venezuela, Caracas 1962, p. 60.

(60) Citada por Robert Hartmann *El conocimiento del Bien en Platón*, en *Dianoia*, 1962, p. 61.

(61) Aparte de la bibliografía ya citada, cf. Eduard Zeller, *Plato and the older Academy*, Russell and Russell Inc. New York 1962 (cap. Ethics p. 435 ss.). A.E. Taylor *El Platonismo y su influencia*, Ed. Nova, Bs. Aires 1946, p. 72 ss.; F. Châtelet, *El pensamiento de Platón*, Labor, Barcelona 1967; P. Fireman, *Justice in Plato's Republic*, N.Y. 1957; Julián Marias, *Biografía de la Filosofía*, ed. Emece, Bs. Aires 1954, esp. caps. I y II; Hans Kelsen *The metamorphoses of the idea of justice* en "Interpretations of Modern Legal Philosophies" Sayre editor, N.Y. 1947, p. 390 ss. (interesante también por el análisis de Aristóteles); Pablo Luis Landsberg, *La Academia platónica*, Revista de Accidente, Madrid 1926 (es un enfoque sociológico con prólogo de Ortega); Carlos Curcio, *Riliggendo La Repubblica di Platone*, en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, Nos. 3-4, 1968, p. 498 ss., etc.

(62) Cfr. W. Jaeger, *Aristóteles*, cit. p. 19 y ss.

(63) Eduard Zeller señala: "Podríamos decir que Sócrates es el germen que asoma, Platón la espléndida flor y Aristóteles el fruto maduro de la filosofía griega en el punto culminante de su desarrollo histórico". *Sócrates y los sofistas*, Ed. Nova, Bs. Aires 1955 p. 37.

(64) Véase de A.E. Taylor, *Aristotle*, Dover Publications Inc. N.Y. 1955 especialmente el Cap. 2; *The Classification of the Sciences*, pp. 14-40; Eduard Zeller, *Aristotle and the earlier peripatetics*, N.Y. 1962; W.F.R. Hardie, *Aristotle's ethical theory*, Oxford 1968; D.J. Allan, *The philosophy of Aristotle*, Oxford 1952, etc.

(65) Las observaciones de Taylor, *op. cit.*, p. 20.

(66) Sobre la autenticidad del "Económicos", Cfr. Jean Brun, *Aristóteles y el Liceo*, EUDEBA, Bs. Aires 1961, p. 17.

(67) Cfr. Taylor; loc. cit. La Lógica no está considerada en esta clasificación de las Ciencias por razones que explica muy bien O. Hamelin en *El Sistema de Aristóteles*, Bs. Aires, p. 115. Sir David Ross sigue en esto a Hamelin en su *Aristóteles*, Edit. Sud-Americana, Bs. Aires 1957, Cap. 2, p. 37 y ss. El mismo Aristóteles niega a la Lógica carácter de ciencia sustantiva (*Met.* 1026a 18) aunque a veces habla de una ciencia analítica (*Rhet.* 1359b 10).

(68) La Metafísica se acostumbra denominar como Filosofía Primera o Teología (en sentido no cristiano), ya que el término "metafísica" era desconocido por los griegos. Cfr. de Karl Ludwig Michelet, *Examen Crítico de la Metafísica de Aristóteles*, Ed. Imán, Bs. Aires

1946, p. 71 y ss.; Franz Brentano, *Aristóteles*, Ed. Labor, Barcelona 1951; F. Brentano, *Aristóteles*, Colección Los Grandes Pensadores, tomo II, Rev. de Occidente, Madrid 1925; John H. Randall Jr., *Aristotle*, A Columbia paperback, 1968, etc.

(69) Op. cit. p. 268.

(70) Ibidem.

(71) Op. cit. p. 268. cf. An Post 89b; Pol. 1261a 31, etc.

(72) Ross op. cit. p. 268. Y agrega "La ética de Aristóteles evidentemente es social y su política es ética".

(73) Cf. Eugene E. Ryan, *La noción de Bien en Aristóteles*, UNAM, Cuadernos del Centro de Estudios Filosóficos, N° 26, México 1969.

(74) En la ética aristotélica se prescinde de toda fundamentación metafísica (Cfr. W. Jaeger, *Aristóteles*, cit. pp. 252-297). La ética de Aristóteles es individualista. W. Capelle dice que en Aristóteles "Los fundamentos de la moralidad no se derivan de un principio metafísico, sino de lo más privativo del ser del hombre" (op. cit. p. 382). Emile Bréhier señala: "Todo el pensamiento platónico descansa en una unión profundamente íntima de la vida intelectual, moral y política: la filosofía alcanza mediante la ciencia, la virtud y la capacidad necesaria para gobernar la ciudad. Todo esto queda separado en Aristóteles. El bien moral o bien práctico, es decir, el que el hombre pueda alcanzar por sus acciones, nada tiene que ver con esta idea del Bien que la dialéctica colocaba en la cúspide de los seres. La moral no es una ciencia exacta como las matemáticas, sino una enseñanza que pretende hacer mejores a los hombres" (*Historia de la Filosofía*, cit. Tomo I, p. 254). Y luego agrega: "En ética, como en todo, se trata de definir un fin, y después de determinar los medios propios para conseguir ese fin. Tal fin es práctico y humano" (p. 255) concluyendo que "La ética es pues, una especie de descripción muy concreta de la manera como la razón puede penetrar y dirigir toda la actividad humana" (p. 256).

(75) Op. cit. tomo I, p. 255.

(76) Op. cit. tomo I, p. 157.

(77) Ross, op. cit. p. 273.

(78) Capelle, op. cit. pp. 383-384.

(79) Ross observa: "La afirmación de Aristóteles de que nos hacemos buenos por la práctica de actos buenos implica una paradoja, ¿cómo podemos realizar actos buenos si no somos nosotros mismos buenos? (op. cit. p. 277). Aristóteles trata de disipar esta contradicción líneas más abajo (EN 1103b 27 y ss.).

(80) Ross, op. cit. p. 278. Rivaud dice "La virtud es un hábito, una posesión, una disposición permanente, y así se distingue de los inconstantes arrebatos del deseo y la pasión". Op. cit. tomo I, p. 259.

(81) El término medio sólo se refiere a las virtudes morales, y entre ellas a la justicia.

(82) Aristóteles recalca claramente, que dicha determinación de la voluntad debe ser libre y producto de una elección; de lo contrario, nuestras acciones no serían morales (EN 1111a-b). Cfr. Ross, op. p. 284. Brun. op. p. 51. G. de Ruggiero señala que así "Il centro della moralità é conquistato: l'uomo é principio e genitore delle sue azioni". Op. cit. p. 75.

(83) Sobre la naturaleza humana; EN 1102a-b. Antonio Gómez Robledo plantea claramente esta distinción entre naturaleza en general y naturaleza humana. Cfr. Su Ensayo sobre las virtudes intelectuales (Teoría General de la Virtud) en Dianoia 1955, en donde sostiene que la Ética aristotélica descansa en una antropología filosófica (p. 27).

(84) Eduard Zeller, *Outlines...* p. 208. Anotemos que para Aristóteles el término medio no existe en los extremos, así como tampoco el término medio no tolera extremos, pues en este sentido, la virtud "se halla en el punto más alto".

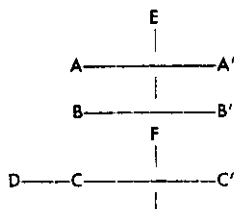
(85) Seguimos especialmente a Ross, op. cit. pp. 298-306; T. Gomperz, *Pensadores Griegos*, Tomo II, pp. 279-289; Antonio Gómez Robledo, *Meditación sobre la Justicia*, FCE, México 1963, pp. 41-86; Wilhelm Windelband, *Historia de la Filosofía Antigua*, op. cit. p. 301 y ss.; Joseph Moreau Aristóteles, EUDEBA, Bs. Aires 1972, pp. 193 ss.

(86) Gómez Robledo, op. cit. p. 48. De esta forma la justicia particular reposa en la igualdad y la general o legal en la ley.

(87) Esta división, así como la teoría del justo medio, pasó casi sin reservas a Santo Tomás de Aquino, quien, a las virtudes éticas e intelectuales, agregó las teologales, en donde por cierto no se toleraba la mesótes. Cfr. para las virtudes teologales (*Sum Theol.* Ia, IIae, q. 62) sobre el justo medio (*Ibidem*, Ia, IIae, q. 64) y las partes de la justicia (*Ibidem*, IIa, IIae, q. 61 art. 1), etc.

(88) Ross, op. cit. p. 299; Gomperz, op. cit. t. III, p. 281.

(89) Estas dos clases de justicia las ilustra Aristóteles con ejemplos matemáticos. De esta última dice que "hay que quitar alguna cosa al que tiene más para añadirla al que tiene de menos, etc. (EN 1132a 25b 9). Y añade "Supongamos tres líneas, AA', BB', CC', iguales entre sí. De la línea AA' extraemos AE y añadimos el segmento CD a la línea CC', así la línea DCC' excede a la línea EA' por el segmento CD y el segmento CF, y excede a la línea BB' por el segmento CD" (*loc. cit.*) Ross, en la traducción antes citada, efectúa el siguiente cuadro explicativo (p. 116).



Igual procedimiento emplea Aristóteles para definir la otra clase de justicia. Cf. el cuadro que realiza Gomperz, op. cit. Tomo III, p. 282. Un antecedente de esta clasificación puede verse en Platón *Leyes* 757.

(90) Más adelante (EN 1132b 11-33) agrega Aristóteles una tercera clase de justicia, la del trueque o comercial, cuyo análisis no tratamos aquí.

(91) No debe olvidarse que aparte de su significado numérico de *medida*, Aristóteles no nos dice qué es la igualdad.

(92) Ley o razón, según otras versiones; aunque este dato, según anota Gómez Robledo (cit. p. 61) sea irrelevante dentro de la concepción griega. Por otra parte, la palabra *nómos* que usa Aristóteles y que se traduce comúnmente como ley, abarca toda clase de normas, incluso las de origen meramente consuetudinario. Cf. Li Carrillo, cit. p. 75 ss.

(93) En la *Retórica* (1373b ss., 1368b ss.) aparenta Aristóteles afirmar lo contrario. No obstante, tales menciones ocasionales no sólo parecen ser producto de investigaciones más antiguas, sino que por su brevedad y concesiones a ciertas opiniones dominantes de la época, no contradicen lo establecido en la *Ética Nicomaquea*, que trata el tema en forma más sistemática y representa el pensamiento final del filósofo.

(94) Op. cit. p. 80.

(95) Op. cit. Tomo III, p. 206.

(96) El tercer tema de interés es el que está relacionado con el Juez, a quien Aristóteles otorga una alta misión pues "cuando se produce entre los hombres alguna diferencia, recurren ellos al Juez... que es, por sí decirlo, la justicia animada... en la persona del Juez se busca... al hombre del justo medio... sólo entonces se llegará a obtener justicia" (EN 1132a-b), "el magistrado que ejerce el poder es el guardián de la justicia, y si lo es de la justicia lo es también de la igualdad" (EN 1134a 32b 18).

(97) No obstante que la *Equity* sigue siendo importante en el derecho inglés, los tribunales especiales que menciona Gomperz, no existen en la realidad.

(98) Existen otras vinculaciones de la Justicia, como por ejemplo el rol que ella juega en la polis, la relación entre justicia y amistad, etc., que aquí no estudiamos. El apasionante tema de lo justo natural lo hemos presentado en nuestra ponencia ¿Existe un derecho natural en la filosofía griega? Sociedad Peruana de Filosofía, abril de 1972 (reproducida en el Apéndice).

(99) Cf. *History of Western Philosophy*, cit. p. 131.

(100) Cf. K.R. Popper, *The open society and its enemies*, Routledge and Kegan Paul, London 1966 (la primera edición de 1945) volume One: *The Spell of Plato*, p. 89. La acusación de "totalitarismo" que Popper hace a Platón, no es compartida por nosotros; esta tesis fue además tenazmente combatida por una fuerte polémica que surgió a raíz de la publicación de esta obra. Entre otras, pueden verse: John Wild *Plato's modern enemies and the theory of Natural Law*, Chicago Univ. Press 1953; Ronald B. Levinson, *In defense of Plato*, London 1960 (este libro ha recibido un amplio comentario de Popper, *Addenda III, Reply to a critic*, cit., pp. 323-343), etc.

(101) Seguimos aquí el planteamiento de Kelsen, *What is Justice?* cit. p. 110 ss.

(102) Cf. *Ética*, 2 tomos, R. de O., Madrid 1941.

(103) Cf. *Autoexposición sistemática*, UNAM, México 1964.

(104) Cf. *Ricerche Filosofiche*, G. Einaudi Editore, Torino 1970.