



VICTOR R. MARTÍN

VENEZUELA, *Universidad del Zulia, Maracaibo.*

**LO "JUSTO HUMANO"
Y LA JUSTICIA POLITICA
EN ARISTOTELES***

*Trabajo presentado al Xº Congreso Interamericano de Filosofía, Tallahassee, U.S.A.
1981.

En el libro V de la *Política* Aristóteles estudia, en el marco de su teoría de las revoluciones, las transformaciones radicales que afectan a las estructuras sociales y políticas de la ciudad y que producen, de manera violenta o no, cambios profundos en el esquema de distribución de los bienes materiales y políticos y en las ideas(1). Estos cambios revolucionarios, si bien modifican una situación establecida en la *polis*, no ponen en cuestión los fundamentos mismos de ésta. En tal sentido, Aristóteles las diferencia de otro tipo de "revoluciones" que se refiere a las rupturas que inauguran las grandes etapas en la marcha de las sociedades humanas; la primera de estas etapas se inicia con el corte que ha significado el paso de una sociedad patriarcal a la comunidad política constituida en ciudad, con la cual aparece el Estado, la autarquía y la justicia política(2), se modifican las formas de propiedad, y los modos de adquisición y se establecen nuevas relaciones de producción y de intercambio(3). La segunda es la que corresponde al paso de la *polis* al Imperio, del Estado-ciudad al Estado-Nación y al Estado-Imperio, ejemplificado por el itinerario del ascenso macedónico. Aristóteles estuvo inmerso en esta "revolución", tomó partido y fue afectado por ella y, aunque no llegó propiamente a conocer sus resultados, la consideró negativamente porque representaba la ruptura de la unidad de la *polis* y, en consecuencia, la quiebra de la unidad misma del hombre griego. Dentro de la perspectiva histórica de este marco, Aristóteles se ocupa en la *Política* de las revoluciones que ocurren en el ámbito propio de la *polis*.

Aristóteles vive y piensa la crisis. Trabaja en un momento de disolución de la *polis* y de desgarramiento de la conciencia de la ciudad como totalidad significativa; crisis de la identificación hombre = griego y apertura hacia nuevos elementos para la determinación del hombre. Aun en la crisis, Aristóteles pone como elemento central de sus análisis la cuestión de la *polis*, cuestión que es la del fundamento de la comunidad política como creación de individuos sociales (*paideia*), como justicia (*dikaio-syne*), como intercambio (*allagé*). La persistencia de tal cuestión en el tratamiento aristotélico no es ajena a la "ideología de la ciudad": Atenas cambiaba rápidamente, presionada desde el exterior (la oligarquía terrateniente, los persas, Macedonia), con contradicciones sociales internas explosivas, con la emergencia de formas económicas mercantilistas que concentraban la riqueza monetaria en dos elementos ajenos al hombre de la *polis*: una aristocracia "inversionista" y una "clase" de especulador-

res y comerciantes, a cuya fuerza económica no correspondía, sin embargo, ningún proyecto social alternativo ni expresión ideológica. Aristóteles fue testigo lúcido de ello y artífice de una metamorfosis de la ideología, que al continuar manteniendo en su centro a la ciudad, ocultaba la formación de nuevos sistemas de poder destinados a clausurar el espacio político en el que se desarrolló la experiencia ateniense(4). Aun en la crisis, la ciudad sigue siendo el lugar donde los elementos sociales se reconocen, donde lo estatuido se reproduce o puede ser contestado.

La polis que analiza Aristóteles no fue, como a veces lo ha querido la tradición, un lugar de armonía, paz y tranquila discusión entre ciudadanos. Fue conflictiva, penetrada de oposiciones y luchas entre hombres y entre ciudades; en ella la guerra y el exilio —pena máxima que podía infligirse a un ciudadano, forzándolo al abandono de la vida de la polis— fueron una dura realidad. Un lugar donde las clases sociales luchan por sus intereses, imponen su opinión (*doxa*), la estatuyen como ley (*nomos*) y organizan la administración del Estado (*politeia*) según su concepción de lo que es justo (*dikaion*). La realidad de la polis es la del hombre griego del siglo IV, contradictorio y conflictivo, y la de su expresión filosófica, con idénticas notas (de lo cual los escritos aristotélicos dan muchos ejemplos). “La polis son los hombres, no los muros ni las naves”, afirmó Tucídides; allí la palabra/razón (*logos*) instituye o interpela, manifestando un acto de elección, interrogación o negación; allí el “viviente con logos” se identifica con el “viviente de la polis”, el “viviente político”, definido no simplemente por una sociabilidad en general —no vagamente “animal social”— sino por su inserción en esa comunidad concreta que es la polis. En cuanto ser biológico, se podrían formular predicados invariables que definan al hombre como especie, pero como ser social y político (*politês*), la única medida es la estructura en la que está inserto. Vivir políticamente es actuar la posibilidad de poner en cuestión lo instituido social-político e ideológico de la ciudad y también la propia vida mediante el planteamiento de nuevas relaciones individuo-comunidad (“salir de sí, vivir para la ciudad”). A partir de allí, el logos político y el logos filosófico, de manera convergente, han podido producir la racionalización del aspecto público de la vida y la valorización de lo propiamente humano.

El análisis aristotélico de la polis no persigue la formulación de un modelo ideal sino la comprensión de la compleja realidad de los estados históricamente existentes y de sus características e imperfecciones según fuesen el *demos* o los *oligos* quienes gobernarán(5). De la comprobación del carácter imperfecto e injusto surge la afirmación (política) de que algo distinto es preferible a lo existente, aunque Aristóteles experimenta gran dificultad para decir con precisión en qué consiste ese algo, aún no realizado pero que debe aportar criterios para determinar la acción justa en el presente(6). A partir de la percepción de lo injusto en la polis queda planteado un cambio, que puede ser total o parcial. En el primer caso se trata del cambio de una constitución (*politeia*) por otra(7) —oligarquía por democracia, por ejemplo—, de allí se sigue que es un cambio de las estructuras políticas, socio-económicas y culturales que representan el modo de vida(8) de la clase social que detenta el poder. El cambio parcial “no va en contra de la *politeia* vigente sino que sus pro-

motores son partidarios del orden establecido... pero quieren ser ellos mismos quienes lo administren" (9). En el caso de un cambio total, surge un nuevo proyecto social, el proyecto revolucionario, que es, para Aristóteles, en definitiva, la imagen que los hombres, según su condición social, política y moral se hacen de la justicia (10), la cual aparece entonces como causa general de la revolución, en cuanto lucha por la igualdad. Se trata no de la justicia general sino de la justicia particular, donde lo justo coinciden con lo igual por cuanto "los iguales recibirán cosas iguales", aunque en el sentido de una igualdad proporcional al "valor" (o condición de clase) de cada persona (11).

En el libro V de la *Ética a Nicómaco* Aristóteles estudia las diferentes clases de justicia en sus aspectos teóricos y en su práctica realización. La justicia en sentido estricto se identifica, para Aristóteles, con la justa actividad del Estado, es decir con el modo cómo éste regula los intereses, bienes y acciones de quienes están bajo su mando. Al Estado le corresponde la función de reconocer u otorgar a cada ciudadano lo que en derecho le corresponde, distribuyendo bienes y derechos y asegurando que éstos puedan ser ejercidos. Para tal función el Estado debe inspirarse en el concepto de justicia, para que cada uno reciba lo que merece (12). En los estados históricos la distribución se efectúa según el concepto de la clase dominante, pues los hombres acuerdan diferente valor a la igualdad (13) según la condición social en la que están. También le corresponde al Estado corregir la injusticia y restablecer el equilibrio, es decir la igualdad (14), estimada justa.

En la segunda parte del libro V dice Aristóteles: "No debemos olvidar que lo que buscamos no es sólo la justicia sin más [su noción abstracta], sino la justicia política" (15). No se trata de una oposición entre una "justicia absoluta" y una "justicia concreta" sino del nivel teórico-abstracto del concepto y de lo justo en su realización concreta. Justicia política es la que se cumple en la ciudad, "entre individuos libres e iguales que participan en una comunidad de vida para hacer posible la autarquía" (16), la auto-suficiencia en todo: economía, educación, derecho, defensa. La igualdad de los *politai* es relativa (proporcional o aritmética) y con ello la democracia es para Aristóteles una —pero no la única— forma legítima de gobierno (junto a la concepción de la justicia que le corresponde) (17); la libertad, en cambio, es considerada como valor absoluto: queda fuera de la justicia todo aquel que, mujer, hijo, esclavo, en la sociedad esclavista y de predominio masculino, depende de otro (18). Para ellos no hay sino "justicia por semejanza" (degradada), pues no se trata de una relación entre dos individuos libres. Esta está regida por la ley, que establece lo justo y en la que igualdad y libertad están representadas (19). El contenido de las leyes del Estado es el mismo de la justicia particular, realizado de modo concreto en la polis.

La justicia política puede ser natural (*physikón*) o convencional (*nomikón*) (20). Este pasaje del libro V ha dado lugar a controversias e interpretaciones encontradas. Según Aristóteles, lo "justo natural" es lo que tiene en todas partes la misma fuerza, independientemente de lo que parezca o no" (de nuestra aprobación

o desaprobación), mientras que lo "justo convencional" es "lo que en un principio es indiferente que sea de un modo o de otro, pero que una vez establecido ya no es indiferente"(21). A partir de este texto se han formulado interpretaciones que ven la presencia de un iusnaturalismo en Aristóteles, semejante al del pensamiento medieval por cuanto postularía un derecho natural fundado en la naturaleza racional y social del hombre, anterior y superior a todo derecho positivo. Lo "justo natural" equivaldría a lo justo primero (*pronton*) o a lo justo en absoluto (*haploos*)(22).

En la *Rétorica*, por otra parte, Aristóteles establece una distinción, fundada en la extensión de la fuerza de la ley, entre "ley común" y "ley particular": "Ley particular es aquella que, escrita, sirve de norma en cada ciudad, común las que parecen, sin estar escritas, admitidas en todas partes". Y añade luego: "Común es la ley conforme a la naturaleza", es decir, "algo que todos en cierto modo adivinamos, lo cual por naturaleza es justo e injusto en común, aunque no haya ninguna mutua comunidad ni acuerdo"(23). Parecería haber una ley que no necesita ser establecida para entrar en vigor, que rige en todas partes y representa el derecho común a todos los estados y a todos los hombres. El "derecho común" se identificaría con el derecho "natural"(24).

Una línea de interpretación contrapuesta destaca el hecho de que para Aristóteles las reglas del derecho natural, al igual que las del derecho convencional, son variables(25), lo que resulta incompatible con la concepción escolástica del derecho natural. Lo natural, en cuanto vinculado con la actividad humana, cambia; las normas de fundamento natural cambian, aunque son más durables que las que emanan del legislador(26). Tal vez entre los dioses, dice Aristóteles, existan reglas inmutables, pero no entre los hombres. La expresión "leyes no escritas" referida a la ley "común" tampoco parece tener un sentido equivalente al que le asigna el iusnaturalismo de inspiración escolástica, sino que significaría propiamente costumbre, en sentido jurídico, como práctica colectiva de actos de conciencia obligatorios pero sin relación con la "ley divina" que en los medievales es fuente del derecho natural. Además, lo justo natural y lo justo convencional son formas de lo justo político y, en consecuencia, la justicia natural es inmanente a la ciudad. Con ello parece difícil que, desde el pensamiento de Aristóteles, se puedan concebir derechos que el hombre reivindique por encima del poder político; derechos con validez originaria en relación con la polis.

El derecho natural de Aristóteles no es, en modo alguno, equivalente al derecho natural de los medievales. Lo "natural" en el hombre es su condición cambiante y la justicia que en ella se funda también lo es; la unidad en lo cambiante parece ser la permanencia del logos y de la necesidad de que ese logos (hombre-palabra-razón) se reconozca y despliegue en la polis, que es el lugar de su gestarse histórico. Lo "justo político" está indicando el ámbito "natural" para la realización del hombre y en tal sentido lo "justo político" se identifica con lo *justo humano*.

¿Puede pensarse que Aristóteles haya formulado, a partir de sus distinciones sobre lo "justo natural" y la "ley común", algo así como una anticipación de los

"derechos del hombre", en el sentido que esta expresión tiene en la actualidad? Nada parece autorizar tal afirmación, que sería, sin duda, un anacronismo. Aristóteles no pudo concebir la justicia y el derecho sino dentro de la polis y un concepto como el de "derechos del hombre" no está dentro de su pensamiento. Y ello, sin duda, por una limitación histórica que en nada opaca la penetración de sus análisis sobre el hombre y la sociedad de su época. Transcurriría mucho tiempo para que, en un proceso de modificación de las relaciones hombre-Estado, crisis del esclavismo, aparición del cristianismo y surgimiento de un concepto de la personalidad humana, la formulación de tales ideas comience a ser posible. Para Aristóteles el ser histórico del hombre está ligado a la ciudadanía. En la polis, que es historia y rechaza el mito, el hombre se reconoce. Así pudo Aristóteles escribir: "Cuanto más solitario y aislado me voy quedando, más amigo me hago del mito".

NOTAS

- 1 AR., Pol., 1301 a 20 ss.
- 2 Et. Nic., 1134 a 30.
- 3 Cf. G. CONTOGIORGIS, *La Théorie des Révolutions chez Ar.*, Paris, 1978.
- 4 Cf. D. LANZA-M. VEGETTI, La crisi della città: ruolo dell'intellettuale e metamorfosi dell'ideologia, en "Aristotele e la crisi della politica", Nápoli, 1977, p. 111.
- 5 Pol., 1279 b, 20-26.
- 6 Cf. C. CASTORIADIS, *Valeur, égalité, justice politique: de Marx a Aristote et d'Aristote a nous*, en *Revue Texturés*, Paris, 1976, p. 26 ss.
- 7 Pol., 1301 b, 7-10.
- 8 *Ibid.*, 1295 b, 1.
- 9 *Ibid.*, 1301 b, 10-13.
- 10 Cf. G. CONTOGIORGIS, *Op. cit.*, p. 32.
- 11 Et. Nic., 1131 a, 22-25.
- 12 C. TSATSOS, *La philosophie sociale des Grecs Anciens*, Paris, Nagel, 1971, p. 254.
- 13 Et. Nic., 1131 a, 25-27.
- 14 *Ibid.*, 1131 b, 32-1132 a, 2.
- 15 Et. Nic., 1134 a 23-26.
- 16 *Ibid.*, 1134 a 26-27.
- 17 A. GOMEZ ROBLEDO, *Meditación sobre la justicia*, México, FCE, 1963, p. 60.
- 18 Et. Nic., 1134 a 27 - b 8-18.
- 19 *Ibid.*, 1134 a 30-32.
- 20 Et. Nic., 1134 b 18.
- 21 *Ibid.*, 1134 b 19-23.
- 22 *Ibid.*, 1136 b 34.

- 23 *Ret.*, 1368 b 8-10 y 1373 b 7-9.
24 Cf. C. TSATSOS, *Op. cit.*, p. 257.
25 *Et. Nic.*, 1134 b 32.
26 E. GARCIA MAYNEZ, *Doctrina aristotélica de la justicia*, México, UNAM, 1973.