

EL CONCEPTO DE JUSTICIA EN SOCRATES, PLATON Y ARISTOTELES*

GIUSEPPE GRANERIS

SUMARIO

I. El concepto socrático de justicia. II. La justicia platónica: 1. Platón y la ley. 2. Los dos mundos platónicos. III. La justicia aristotélica, concepto, idea y forma.

I. *El concepto socrático de justicia*

¿Han sido tal vez los sofistas quienes han esparcido sobre el suelo de Atenas el precioso fermento que debía provocar el nacimiento de la filosofía griega?

No quisiéramos exagerar imputándoles a ellos este mérito; es cierto, empero, que Sócrates, el gran padre de los filósofos, se nos aparece a menudo rodeado de una multitud de sofistas, sobre los cuales se alza él en vuelo majestuoso como un águila.

Exponer con exactitud histórica la doctrina personal de Sócrates sería una empresa aventurada ya que deberíamos extraerla de los escritos de sus discípulos los cuales si no fueron distraídos fueron ciertamente demasiado geniales, y, por tanto, en lugar de repetir lo que decía el maestro desarrollaron sus ideas con filosófica libertad. Preferimos por ello no disociar a Sócrates de sus discípulos ni queremos correr el riesgo de un indebido y difícil desdoblamiento creando un Sócrates histórico y un Sócrates mítico y eterno. Respetamos la unidad inescindi-

*Esta Revista tiene el agrado de publicar, traducido por Jaime Williams Benavente (Profesor de Ciencia del Derecho en la Universidad de Chile), este trabajo del gran iusfilósofo italiano, fallecido no hace mucho. Conocido entre nosotros por sus *Contributi tomistici alla filosofia del diritto*, S. E. I. Torino. 1949 (Contribución tomista a la filosofía del Derecho, Eudeba. Buenos Aires, 1973), presentamos esta vez como primicia en castellano estas consideraciones sobre la justicia en los tres más grandes pensadores griegos de la antigüedad, que forman parte de su *La filosofia del Diritto, nella sua storia e nei suoi problemi*, Desclée et Cie. Roma. 1961. Sea éste un afectuoso homenaje a la memoria del ex profesor de la Pontificia Universidad Lateranense.

ble sobre la cual junto a nombres menos gloriosos como aquel de Jenofonte brilla el binomio Sócrates-Platón.

Sócrates, como los sofistas, también quiso que la filosofía concentrase su atención sobre el hombre; más aún, lo quiso con mayor fuerza y con una conciencia más clara, elevando a la dignidad de programa el antiguo dicho "conócete a ti mismo".

Vio también que el mundo de la experiencia no se regía, ni se podía explicar, por sí solo; se maravilló de la inestabilidad del mundo humano, pero en vez de abandonarse al escepticismo supo elevarse a un plano superior en el cual descubrió un principio de unidad, de estabilidad, de valor. Este principio viene vislumbrado en dos direcciones; una, ontológica, otra, lógica. La primera conduce a los dioses, a lo divino, a Dios; la segunda se ocupa del concepto. Este doble punto de vista se agita en el pensamiento de Sócrates, no logrando aclararse ni distinguirse plenamente; de aquí que notemos frecuentes oscilaciones en sus discusiones. Sin embargo, aquello respecto de lo cual él apuntaba con mayor insistencia en sus juveniles y agudas conversaciones era el *concepto*.

Los sofistas se sentían escandalizados por la variedad de las leyes en la cual ellos creían ver una prueba tangible de la variedad de la justicia. Lo que es justo en Atenas es injusto en Esparta*; por consiguiente, en el mundo del derecho no regiría ningún principio absoluto, todo sería pura convención. La escuela de Sócrates buscaba precisamente superar dicho escándalo, proponiendo para ello una distinción sutil: la justicia, decían los socráticos, no es la ley sino la conformidad a la ley. Con esta fórmula se pensaba haber unificado todas las justicias porque también en los más dispares ordenamientos jurídicos y en los mismos sofistas más desprejuiciados, la ironía y la mayéutica del maestro lograban siempre descubrir, si bien inconcientemente, que la justicia consiste en conformar la propia conducta, a las leyes. El problema quedaba, pues, superado en nombre de un concepto más sutil de justicia, solución quizás demasiado fácil, que si bien aminoraba el problema no lograba resolverlo.

II. La justicia platónica

No fue ésta la única fórmula de la escuela; era tal vez la más socrática

*N. T. Recogiendo esta afirmación, tan característica, de los sofistas el autor ha querido sintetizar el escepticismo de que ellos hacían gala.

pero junto a ella habían otras. Olvidémonos de aquellas ya rechazadas o criticadas y limitémonos a aquella que fue la preferida por Platón: τὰ εαυτὸν πράττειν, estarse al propio puesto, ejecutar la tarea propia, cumplir el propio deber¹.

Para comprender plenamente el sentido de esta fórmula que enuncia el primer precepto de la justicia, es necesario observarla desde el punto de vista del radical unitarismo platónico para el cual la *polis* no es un agregado de unidades menores sino que es ella misma la verdadera, la gran unidad. Todo lo que está encerrado en ella no es más que una parte suya, su órgano, cuyo supremo deber es aquel de mantenerse bien ensamblado en el todo, en el organismo al cual pertenece, ejerciendo exactamente la propia función. Este deber se llama justicia, cuyo esquema elemental no nos presenta pues las relaciones recíprocas entre diversos sujetos distintos e iguales sino que nos describe los ligámenes que conectan las partes con el todo, los órganos con el organismo. Ciertamente ello incluye, también, las relaciones de las partes y de los órganos entre sí; pero la norma de tales relaciones es siempre deducida de las exigencias del todo.

Para medir todavía la fuerza de cohesión de la justicia platónica, recordemos que el gran discípulo de Sócrates concebía el universo, la *polis*, el individuo humano, como tres unidades constituidas sobre el mismo modelo, casi tres planos paralelos divididos cada uno de ellos en tres partes correspondiéndose ellas exactamente en tres planos. En el universo se llaman indivisible, medio, divisible; en la *polis*, se llaman gobernantes, guerreros, comerciantes; en el individuo se llaman mente, ánimo, deseo (o bien intelecto, irascible, concupiscible). Cada parte tiene una tarea propia, que en el individuo (y después por reflejo, también, en la *polis* y en el universo) viene fijada con el nombre de una virtud. A la mente y por tanto a los gobernantes y a lo indivisible se atribuye la sabiduría; al ánimo y por ello a los guerreros y al medio, es adscrita la fortaleza; al deseo y, por consiguiente, a los comerciantes y a lo divisible les queda la templanza, y así las virtudes cardinales teniendo un oficio definido y particular son solamente tres, que podrían también llegar a ser otras tantas tendencias discordantes y divergentes. Para impedir esta dispersión de energías es necesario un prin-

¹La doctrina jurídica de Platón la deducimos especialmente de tres de sus diálogos, a saber, *El Político*, *La República* y *Las Leyes*. La fórmula citada en el texto se encuentra por primera vez en el *Cármide*.

cipio central y superior, como un guía común que contemple y armonice la acción y el desarrollo de las tres virtudes: este guía se llama justicia.

De tal concepto se pueden deducir fácilmente tres caracteres de esta platónica reina de las virtudes: universalidad, formalismo y soberanía. La justicia es virtud universal en cuanto su obra armonizadora es necesaria en tres planos (cósmico, político, individual), y en cada uno de ellos abraza las tres partes. Ello no nos crea hoy dificultad a nosotros en el plano cósmico y en el político, pero trastorna un poco nuestro modo de pensar en el plano individual. En efecto, estamos habituados a considerar muchas virtudes y especialmente aquellas que giran en torno al concepto de templanza como encerradas en el ámbito de la vida individual y no sabríamos hacerlas entrar nuevamente en el campo de la justicia, lo que no es difícil para Platón. Para él, también el individuo humano es una *polis*, o un *cosmos*, cuyas partes deben ser armonizadas. Toda forma de virtud, comprendida la templanza, rige una tendencia nuestra; para que el individuo se mantenga moralmente sano es necesario que todas sus tendencias se desarrollen proporcionalmente en armonía y, por tanto, todas deben someterse al imperio de la justicia².

Esta vastedad de funciones trae como fácil consecuencia la indeterminación del contenido y desde luego un tendencial formalismo, cuya exigencias de armonía se reducirá a una idea abstracta, actuable de infinitos modos y con materiales de todo género.

Otra consecuencia de la amplitud de su campo de acción es la soberanía. La justicia no puede cumplir su obra de coordinación si no se sienta en un trono muy elevado desde el cual pueda dominar todo su reino, constituido por el complejo de todas las virtudes y, por lo mismo, de todas las fuerzas humanas.

Con las dos fórmulas recién examinadas, Sócrates y Platón habían obtenido la unificación de las diversas justicias y la exaltación de la única justicia, pero no habían agotado el problema, que a ellos les habían formulado los escandalizados sofistas, ya que dejaban subsistir sin explicar la diversidad de las leyes. Habiendo distinguido la ley de la justicia, se imponía la tarea de unificar, no sólo las justicias sino

²Este amplio concepto de justicia se encontrará posteriormente también en muchas fórmulas cristianas, que la presentan como *omnium mandatorum plena custodia*.

también las leyes. A ello el conceptualismo socrático habría podido llegar con una nueva definición unitaria; pero nos parece que tanto el maestro como sus discípulos no han dado mucha importancia a este aspecto del problema. Para encontrar una definición clara de la ley debemos dirigirnos al diálogo, que el ya viejo y desilusionado Platón consagra precisamente a las leyes, reduciéndolas todas a esta fórmula: ley es un juicio de razón (*λογισμός*) que ha llegado a ser decreto común de la *polis* (*δῶγμα πόλεως κοινόν*) que define lo mejor y lo peor (el bien y el mal); que Ficino traducía: *rationis iudicium dictans quid (istorum) melius sit, quid peius, hoc, si commune decretum civitatis efficitur, lex nominatur*⁸.

1. Platón y la ley

De esta manera quedan unificadas las justicias y las leyes; hemos señalado, también, que la justicia unitaria queda glorificada como reina del mundo ético. ¿Podemos decir otro tanto de la ley? Aquí el problema se complica. Sócrates moribundo nos da a este propósito dos lecciones. Cuando los atenienses le prohíben predicar la verdad, él responde con noble fiereza: obedezco a Dios antes que a vosotros. Cuando en cambio lo condenan a muerte, rechaza desdeñoso toda proposición de rebelarse o evadirse. En los dos momentos el filósofo se encuentra frente a una ley injusta; en el primero se rebela, en el segundo obedece. Con esto nos enseña que no toda ley es justa, y que la ley injusta no merece una obediencia incondicionada. Pero con un raro ejemplo de fortaleza de ánimo distingue dos tipos de injusticia legal: aquella que lo obliga a cumplir y aquella que lo constriñe a padecer algo injusto. La clara conciencia de Sócrates rechaza obedecer la primera; en cambio se pliega a la segunda. Raro ejemplo, decimos, que revela una orientación opuesta a aquella que corrompe el mundo del derecho y que a menudo lo torna odioso. El filósofo, hasta en las estrecheces mismas de la armazón jurídica, se orienta hacia el deber; el vulgar *homo iuridicus*, al contrario, mira siempre a la pretensión.

La escuela socrática hacía, pues, algunas distinciones a propósito del deber de obediencia a las leyes, incluso las injustas. ¿Y cuál era su opinión de las leyes justas? Si conociésemos solamente *La República* deberíamos decir que el derecho gozaba de bien poca simpatía en el

⁸Platón, *Las Leyes*, I.

ambiente socrático: ella prescinde de las leyes, las cuales serían siempre inútiles; si la república es sana, ellas son superfluas, y si está enferma son ineficaces.

¿De dónde nace tanta desestimación? En verdad no nace sino del fin o mejor de la función que Platón asigna a la república, función que viene colocada muy en alto y que consiste en la virtud misma o perfección ética. Y si es así, él se ve forzado a repudiar el ordenamiento jurídico, porque la virtud no se impone con el aparato exterior y coactivo, que es propio del derecho: la virtud se inculca y se cultiva con todo un sistema mucho más amplio, más penetrante, mucho más suave, el que con una palabra comprensiva se llama educación. Y es precisamente ésta la que el famoso diálogo quiere que sustituya a la maquinaria legal, y con toda razón; el medio debe ser apto al fin, y si el fin inmediato es la virtud, el medio no puede ser otro sino el de un buen método pedagógico.

Pero ya que Platón reconduce toda las virtudes bajo el centro de la justicia, ¿no se debe, tal vez, concluir que el derecho echado afuera por la puerta vuelva a entrar por la ventana bajo el nombre ya mencionado de la reina del mundo ético y político? No; esta conclusión reposa sobre una hipótesis que es nuestra, y que no puede ser atribuida a Platón. Nosotros tendemos a equiparar justicia y derecho; él, en cambio, distingue con mucho cuidado la una del otro: su justicia, como hemos dicho ya abraza todo el orden ético visto bajo el aspecto de la unidad, de la coherencia, de la armonía actuadas en el individuo, en la *polis*, en el universo; todas las virtudes morales son especificaciones de la justicia. El derecho está fuera de este noble reino. Para construir su mundo Platón siente, pues, una absoluta necesidad de la justicia, pero cree poder prescindir del derecho y querría rechazarlo por considerarlo un instrumento inadecuado para la formación del ciudadano.

Tal fue el primer ideal, el originario sueño socrático o platónico. La experiencia se encargó de destruir la bella utopía de un edificio político totalmente fundado sobre la educación para la virtud, base idealmente granítica pero históricamente construida sobre arena. Para gobernar una república así, son necesarios aquellos gobernantes perfectos, que saben elevarse a la constante contemplación de las ideas, y que con particular inteligencia saben penetrar en lo íntimo de la idea de justicia, de donde posteriormente, llenos de luz y de amor (empujados por el eros), descienden nuevamente a este bajo mundo para cumplir el delicado oficio de pastores y padres de su pueblo. Para ma-

por garantía los precede y los guía el rey filósofo; que en la visión del mundo ideal se ha alzado a un grado superior donde ha podido intuir la idea del bien, que tiene algo de divino en cuanto, en el orden de las esencias, tiene el puesto que, en el orden de la existencia, es ocupado por el demiurgo... Pero, ¿quién puede esperar que toda república tenga siempre dispuestos tales gobernantes y tal rey? El viejo filósofo se da cuenta de haber soñado demasiado; de aquí que a la utópica creación del diálogo de La República hace seguir, con cierta distancia, el diálogo más realista sobre *Las Leyes*. El ideal sería una sociedad bien educada; la concreción histórica impone un orden legal. De esta manera vuelve a entrar en verdad el derecho, primitivamente exiliado, ahora apenas tolerado, como un mal menor, como un remedio desagradable, como un pobre sustituto de la buena educación. Quien lo usa deberá procurar llevarlo hacia el primitivo ideal, transformándolo en un medio de actuación, al menos aproximado, de aquella utópica república, hacia la cual está siempre dirigida la nostálgica mirada del impenitente idealista. Esta tensión, que calificaríamos de casi exasperada, subyace en todo el diálogo, y aparece abiertamente, en aquellos frecuentes proemios, que, si no tienen por fin hacer inútil toda ley, vienen al menos a demostrar su insuficiencia.

2. *Los dos mundos platónicos*

Hasta aquí hemos expuesto la doctrina de la escuela en sus particularidades relativas al derecho. Nos queda ahora por encuadrar estos elementos en la visión total del sistema. Al respecto debemos distinguir dos tendencias: una, viene señalada por el concepto socrático, la otra por la idea platónica. Hasta aquí permanecemos en el conceptualismo, no se nos imponen nuevos problemas. Estos, en cambio, nacen apenas se entra en el idealismo. Lo que primero era puro concepto, ahora llega a ser idea; la abstracción se concretiza; lo pensado adquiere la realidad de lo subsistente. Así, el universo se desdobra en dos mundos, el mundo de la experiencia y el mundo de la trascendencia; el mundo de las cosas y el mundo de las ideas; el mundo de la realidad empírica imperfecta y el mundo de la perfecta realidad ideal; el mundo terrestre y el mundo hiperuránico*, el mundo de la caverna y el mundo de

*N. T. El Hiperuránico es la región "más allá del cielo" en la cual, según el mito de Platón en el *Fedro*, residen las sustancias inmutables que son objeto del conocimiento científico.

la plena luz; dos mundos, que, con expresión algo paradójal, terminan por ser llamados el mundo de la apariencia o del no ser y el mundo de la verdad o del verdadero ser.

Este desdoblamiento se verifica también en el mundo jurídico y así nos encontramos frente a dos derechos o dos justicias. En la experiencia histórica se va actuando un derecho imperfecto, una justicia imperfecta al cual corresponde un derecho perfecto, una justicia perfecta en el reino ideal, casi podríamos decir, en la Jerusalén celeste.

De esta dualidad, nacen nuevos problemas, que tienen por objeto las relaciones entre los dos mundos. ¿Cómo concebir estas relaciones? La respuesta no es única, y la diversidad de las fórmulas nos permite asistir a un drama interno al pensamiento de la escuela, en el cual los dos planos parecen regidos por un deseo opuesto, que los empuja ya a acrecentar ya a disminuir su mutua distancia. Compendiemos en cuatro fórmulas los actos de este drama: contemplación, imitación, participación, génesis sustancial.

La primera fórmula es de sabor pitagórico. En un dualismo ingenuo y semifantástico el mundo ideal se proyecta lejano; tan lejano que ya no puede ejercer alguna influencia directa sobre este mundo inferior. Quien vive sobre esta tierra miserable no puede hacer otra cosa que *contemplanlo* a la distancia esperando sacar de su consoladora visión la fuerza necesaria para soportar el disgusto de la vida cotidiana. Nace así la vida contemplativa, en oposición a la vida activa; dos vidas que no se interfieren sino por vía indirecta, en cuanto la dulzura de la una nos ofrece una cierta compensación a la amargura de la otra. Quien esté cansado de la pobre justicia histórica mire a la justicia en sí, que es metahistórica y habita en las esferas celestes. Se entiende que esta visión a la distancia no satisface al hombre común, sediento de justicia terrena; y no satisface ni siquiera al filósofo, necesitado de unidad.

La segunda fórmula da un paso adelante. La *imitación* implica ya una tendencia de lo imperfecto a perfeccionarse, un esfuerzo de adecuación de lo real con lo ideal; pero los dos términos permanecen todavía extrínsecos el uno al otro; lo que los une es una tensión, la que puede darse hasta con cierta regularidad.

La tercera fórmula se refiere a una vinculación más íntima y menos angustiada: *participación* es un vínculo que parte de lo perfecto, entra desde sus orígenes en los tejidos de lo imperfecto y constituye su íntima

osamenta. Pero podría ser algo estático, que podría dejar bloqueado lo imperfecto en su imperfección.

La cuarta fórmula supera este punto muerto uniendo la intimidad de la tercera con la tensión dinámica de la segunda y con la admiración de la primera. La *génesis sustancial* es una participación o compenetración progresiva, por la cual lo imperfecto se va transformando en perfecto, el mundo de la experiencia va pasando del no ser a la perfección del ser, de la apariencia a la esencia.

Aplicando las cuatro fórmulas al campo jurídico, asistimos a una progresiva valorización del derecho histórico o positivo, que procede de un modo siempre más decidido y eficaz, del no ser al ser, de lo imperfecto hacia lo perfecto; esto es, en términos jurídicos, de la invalidez a la validez, de la injusticia a la justicia. Este camino doctrinal podría quizás corregir el juicio que se suele emitir a propósito del diálogo *Las Leyes*, en el sentido de que él representara una pura concesión obtenida forzosamente del viejo filósofo, pero, en verdad, en contra de todo deseo suyo. Quizás, decimos, podría ser el fruto espontáneo de una reflexión más madura y más moderada⁴.

III. *La justicia aristotélica, concepto, idea y forma*

El tercer astro de la tríada ateniense es Aristóteles. En él no descubrimos aquella trágica tensión que se trasluce en toda la obra platónica. Espíritu positivo, él busca en el mundo de la experiencia el primer punto de apoyo de sus ascensiones especulativas. No comienza, pues, con poner entre paréntesis las leyes humanas; ante bien, se dirige precisamente a ellas buscando descubrir su secreto.

Y el secreto de nuestras leyes está en la justicia, de la cual Aristóteles nos da el primer tratamiento sistemático; no decimos, empero, que esta primera tentativa haya logrado ser perfecta y clara: aun hoy su interpretación es incierta. Veamos el modo de extraer de ello lo que nos interesa.

En un primer sentido justicia es sinónimo de legalidad y así volve-

⁴Sobre las relaciones de los dos mundos platónicos se ha discutido y se discute mucho aún; ha vuelto sobre ello A. Manno, *Il teismo di Platone*, Napoli. 1955. Cfr. también el volumen *Aristóteles*, editado por la Soc. Vita e Pensiero, Milano. 1956; según algunos, Platón se habría quedado en la *μίμησις* (imitación).

mos a caer en la fórmula socrática: es justo lo que es conforme a la ley; y ya que ésta nos manda practicar todas las virtudes, se sigue de ello que la justicia, así entendida, abraza todo el campo ético y puede decirse virtud general. Pero, ¿es que permanecemos anclados en la doctrina platónica? Sí; pero sólo en parte. Aristóteles califica la universalidad con un término que la restringe en sentido formal. Para Platón la justicia es una reina totalitaria, que rige todo acto humano y en todos sus aspectos; para Aristóteles, ella es una reina constitucional, que admitiendo la división de los poderes, y no obstante vigilar toda nuestra conducta, domina directamente sólo un aspecto de ella, aquel de la alteridad. Este paso es de suma importancia en la elaboración histórica del concepto del derecho y le fue posible a Aristóteles porque él rompió aquel servil paralelismo y aquel organicismo deformante que Platón había establecido entre el individuo, la polis y el cosmos. En aquel cuadro todo estaba tan *unido* que no era ya posible descubrir el *otro*. Quebrantado el marco esclavista el individuo humano dejó de sentirse sólo parte u órgano, y se encontró que era uno entre muchos; tomó conciencia de ser portador de valores personales y de ser capaz de acciones virtuosas aunque fueren dirigidas a su propia perfección. Así, se obró en el campo ético una separación liberadora, por la cual el acto humano adquirió dos caras, siempre formalmente distintas, aunque sean materialmente inseparables; una de ellas mira al individuo operante, la otra se dirige a los demás (τὸ ἀλλότριον ἀναφόν). La primera es ennoblecida por diversas virtudes, como la templanza o la fortaleza; la segunda se reserva para sí la gloria de la justicia.

En otro sentido, justicia es sinónimo de igualdad; y aquí Aristóteles nos presenta algunas distinciones, que son un poco el rompecabeza de sus lectores. Para no correr el peligro de perdernos en la selva de las traducciones y de las interpretaciones, transcribamos primero el binomio fundamental: τὸ διανεμητικόν, τὸ διορθωτικὸν δίκαιον, que nos hemos acostumbrado a verlo traducido en latín y en italiano con este otro binomio: distributiva, conmutativa. La traducción expresa bien el primer término, pero no así el segundo, que hoy se prefiere significar mejor con los términos de igualadora, correctiva, compensadora... Siguiendo el texto aristotélico encontramos que la justicia distributiva preside la repartición de los bienes (y, por tanto, también de las cargas) entre los miembros de una sociedad dada. La igualadora

en cambio, regula las relaciones intercambiantes (y se entiende que entre los mismos miembros de la sociedad).

A primera vista parece difícil descubrir la diferencia específica entre estas dos formas de justicia. Sin embargo, tras un examen más atento se la ve con más claridad. Ella resulta y nace de la diversidad de los sujetos, puestos unos frente a otros. En la justicia distributiva nos movemos en línea vertical, en cuanto es la sociedad la que trata con sus propios miembros. En la igualadora permanecemos sobre el plano horizontal en cuanto se deben regular las relaciones entre los ciudadanos. En la primera están, pues, de frente dos sujetos desiguales; en la segunda, dos sujetos iguales.

Pero tanto la una como la otra quieren establecer cierta igualdad, si bien con diversos criterios, ya sugerido por Platón, y analizado por Aristóteles, quien llama analogía geométrica al criterio de la justicia distributiva, y analogía aritmética a aquel de la igualadora. La primera responde a nuestro concepto de proporcionalidad, por el cual la distribución no se hace en partes iguales sino en partes proporcionadas al mérito de las personas. Se trata, pues de equiparar la cosa a la persona, lo que es, ciertamente, bastante difícil, porque en la realidad persona y cosa son inconmesurables, no pudiendo ser la dignidad personal objeto de una valoración matemática. Más fácil es el criterio de la justicia igualadora que tiene la función de igualar cosa a cosa, y puesto que las cosas son conmensurables, ella dispone de una medida exacta, que es la igualdad aritmética.

El filósofo, continuando su análisis, procede a hacer nuevas distinciones. A nosotros nos bastará recoger las primeras dos formas de la igualadora, que son denominadas voluntaria e involuntaria, y que nacen del diverso campo en el cual se ejercitan. La voluntaria actúa en lo que nosotros llamaríamos intercambios contractuales (y que tal vez, por tal motivo se ha hecho corriente traducir igualadora por conmutativa); la involuntaria tiende al restablecimiento de la igualdad (esto es de la justicia) turbada por un hecho culpable, como un hurto o una injuria (a ésta conviene mejor el nombre de correctiva, reparadora...). Aquí a Aristóteles se le ha escapado la diferencia entre daño e injuria, de allí que no pueda después distinguir la acción civil de la penal, lo que, desde luego, no favorece la claridad de su exposición, especial-

mente porque el aspecto penal, más que a la igualadora, habría debido ser adscrita a la distributiva⁵.

Fijados los caracteres propios del derecho (legalidad, alteridad, igualdad), tratemos ahora de encuadrar esta doctrina en la visión integral del sistema filosófico aristotélico. Para determinar su nota dominante recordemos que Aristóteles, no obstante polemizar contra las ideas platónicas, fue también el primero que miró el mundo de la experiencia con ojos platónicos. El *concepto* socrático, sustantivado y proyectado en alto por Platón como *idea*, fue bajado a la tierra por Aristóteles como *forma*. Así se compenetran el mundo histórico y el mundo ideal.

En la doctrina del derecho, esta compenetración se hace manifiesta desde los primeros pasajes, cuando Aristóteles divide el derecho político en natural y legal. Naturaleza y ley representan, en el mundo jurídico, la idea y la realidad (o mejor, la irrealidad) histórica de Platón; pero ya no se miran más a la distancia; se han aproximado y coexisten en el sistema de la *polis*, íntimamente unidas como forma y materia. Las encontramos, pues, a ambas en los códigos de Solón y Licurgo, inseparables no obstante ser distintas; como dos estratos, de los cuales uno está impuesto por intrínseca necesidad y el otro está creado por arbitrio del legislador. El primero es el sostén, la fuerza, el alma, la razón, la forma de todo código; el segundo es su cuerpo, la materia.

De las cuatro fórmulas, con las cuales hemos oído exponer por Platón la relación entre sus dos mundos, aquella que más se aproxima al pensamiento aristotélico es la cuarta: génesis sustancial. Pero para introducirla en el nuevo ambiente es necesario retocarla un tanto. El proceso genético, que lleva lo imperfecto hacia lo perfecto no ocurre por una fuerza de atracción extrínseca, como cuando un astro atrae algún otro; se desarrolla, por el contrario, por un impulso interno. La forma no mueve la materia desde fuera, la impulsa desde dentro como finalidad inmanente, como perfección, que será actuada al final del proceso y que sin embargo domina todo el recorrido, como estímulo perenne y meta deseada. Después de este recorrido, tal vez un poco largo y quizás hasta tortuoso, parece que hemos retornado así a la fórmula de Heráclito, para quien la ley divina es la sustancia de la ley humana.

⁵La doctrina de la justicia la expone Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*, v.

Esta íntima compenetración del ideal con lo real tendría como consecuencia espontánea una plena estimación de la ley positiva y por tanto un peligroso absolutismo. Para evitar este escollo, o al menos para sustraerse de un completo naufragio, Aristóteles se confiará a un artificio de interpretación de las leyes, invocando la epiqueia, que nosotros llamados equidad, a fin de corregir las injusticias del esquematismo legal.