

# CONVIVIUM

## REVISTA DE FILOSOFIA

Segona Sèrie, Núm. 18

Sumari

2005

NEMROD CARRASCO y MIGUEL CANDEL: *La justicia como reciprocidad entre individuos (Epicuro) frente a la justicia como finalidad común (Aristóteles)*

JOSÉ SOLANA DUESO: *La construcción de la diferencia sexual en Aristóteles*

GONÇAL MAYOS: *Modernidad y racionalidad. Razón geométrica versus razón dialéctica*

IGNACIO IZUZQUIZA: *Johann Georg Hamann o la seducción de un "raro": Razón, Analogía y Paradoja*

JOSÉ LUIS ARCE CARRASCOSO: *Fichte: La acusación de solipsismo y el preludio del paradigma intersubjetivo*

JORGE PÉREZ DE TUDELA: *"La voluntad de creer" de William James: Un capítulo de la historia de la lógica*

JOSEP MARIA BECH: *El proyecto filosófico de una «ciencia de la pre-ciencia»*

VICENTE SANFELIX VIDARTE: *La filosofía como crítica del lenguaje*

J. L. RODRÍGUEZ GARCÍA: *Diferencia e intersubjetividad (Deleuze, Derrida)*

NOTES

RESSENYES

Facultat de Filosofia



UNIVERSITAT DE BARCELONA



# CONVIVIUM

## REVISTA DE FILOSOFIA

### CONSELL DE REDACCIÓ

Director: José Luis ARCE CARRASCOSO

Vocals: José Manuel GARCÍA DE LA MORA  
Margarida MAURI ÁLVAREZ  
Josep M<sup>a</sup> ESQUIROL CALAF  
José M<sup>a</sup> ROMERO BARÓ  
Josep M<sup>a</sup> PETIT SULLÀ  
Antonio ALEGRE GORRI

### REDACCIÓ I ADMINISTRACIÓ

Departament de Filosofia Teorètica i Pràctica. Facultat de Filosofia

Universitat de Barcelona

(Carrer Baldori Reixac, 1 - 08028 BARCELONA)

### NORMES DE COL·LABORACIÓ

Vegi les pàgines 221 i 222 d'aquest número, on s'hi troben explicades amb detall

# CONVIVIUM

## REVISTA DE FILOSOFIA

---

Segona Sèrie, Núm. 18

2005

---

### SUMARI

1.- ARTICLES	Pàgs
NEMROD CARRASCO Y MIGUEL CANDEL: <i>La justicia como reciprocidad entre individuos (Epicuro) frente a la justicia como finalidad común (Aristóteles)</i> .....	3
JOSÉ SOLANA DUESO: <i>La construcción de la diferencia sexual en Aristóteles</i> .....	23
GONÇAL MAYOS: <i>Modernidad y racionalidad. Razón geométrica versus razón dialéctica</i> .....	47
IGNACIO IZUZQUIZA: <i>Johann Georg Hamann o la seducción de un "raro": Razón, Analogía y Paradoja</i> .....	73
JOSÉ LUIS ARCE CARRASCOSO: <i>Fichte: La acusación de solipsismo y el preludio del paradigma intersubjetivo</i> .....	109
JORGE PÉREZ DE TUDELA: <i>"La voluntad de creer" de William James: Un capítulo de la historia de la lógica</i> .....	159
JOSEP MARIA BECH: <i>El proyecto filosófico de una «ciencia de la preciencia»</i> .....	173
VICENTE SANFELIX VIDARTE: <i>La filosofía como crítica del lenguaje</i> .....	195
J. L. RODRÍGUEZ GARCÍA: <i>Diferencia e intersubjetividad (Deleuze, Derrida)</i> .....	217
NOTES .....	239
RESSENYES .....	253

© UNIVERSITAT DE BARCELONA

Edita: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona

Impressió: Ediciones Gráficas Rey, S.L.

ISSN: 0010-8235

Dipòsit Legal: L. 469-91

# LA JUSTICIA COMO RECIPROCIDAD ENTRE INDIVIDUOS (EPICURO) FRENTE A LA JUSTICIA COMO FINALIDAD COMÚN (ARISTÓTELES)

NEMROD CARRASCO Y MIGUEL CANDEL  
(Universitat de Barcelona)

## RESUMEN

El presente artículo sostiene, por debajo de la contraposición entre los conceptos de justicia epicúreo y aristotélico, la existencia de un común denominador a ambos, a saber, la prioridad de un concepto social-natural (no meramente social ni meramente natural) de justicia, previo a todo cálculo de conveniencia, pero no por ello de naturaleza metafísica. En el caso de Epicuro, se trata de un concepto de mínimo al que debe ajustarse el florecimiento individual: el reconocimiento mutuo. En el caso de Aristóteles, de un máximo en la búsqueda del bien común como condición del bien de cada individuo: la pólis gobernada en beneficio de todos los ciudadanos.

## ABSTRACT

In this paper, the authors try to show that, beneath the obvious differences between the Epicurean concept of justice and its Aristotelian counterpart, they share a common feature, namely, the priority of a social-natural (not merely social nor merely natural) concept of justice, prior to any calculation of advantages, but not based on metaphysical grounds. In the case of Epicure, the concept is that of a minimum according to which every individual must tune its personal flourishing: the mutual acknowledgement. In the case of Aristotle, the concept is that of a maximum in the pursuit of the common good, as a condition of the individual good: the polis ruled as to the benefit of the whole community of citizens.

## **El concepto epicúreo de justicia según la historiografía tradicional y la contemporánea**

Las tesis tradicionales de la historiografía de principios del siglo XX parten de la centralidad del derecho natural en el pensamiento jurídico de Epicuro. Para Phillipson, la idea epicúrea de la justicia es una virtud natural

y la naturaleza del hombre el principio mismo de la sociedad<sup>1</sup>. Como ilustración de esta tesis la historiografía tradicional se remite a la definición que la máxima XXXI hace de lo justo según la naturaleza, y a la manera diferente en que las máximas XXXVII y XXXVIII la presentan respecto al derecho vigente. Por un lado, hay una norma universal a la que referir la justicia: “*Lo justo según la naturaleza es símbolo de lo útil para no causar ni recibir mutuamente daño*” (XXXI). Con las leyes establecidas, en cambio, hay una práctica de la justicia que debe ser juzgada por el derecho según la naturaleza: “*Aquellas leyes consideradas justas que dan testimonio de lo conveniente en las necesidades de las relaciones recíprocas constituyen lo justo, tanto si son iguales para todos, como si no. Pero, siempre que se dicta una sola ley que no contemple lo conveniente en las relaciones recíprocas, ésta ya no posee la naturaleza de lo justo*”. (XXXVII). Hay, pues, dos tipos de justicia, y ambos presentan muy distintos caracteres. Lo justo según la *ph\_sis* fija una generalidad necesaria en el individuo, ajena a reglamentaciones conscientes y específicas, y sirve de modelo a las leyes establecidas. Si observamos, por otra parte, las cosas establecidas como justas legalmente, cada una de las distintas aplicaciones de la justicia es independiente de la otra, y ninguna tiene influencia sobre la otra; están íntegramente separadas por el tiempo y el lugar, contrapuestas a la justicia en su esencia.

La historiografía tradicional se ha preocupado de que las distintas traducciones de la máxima XXXI hagan posible esta interpretación a través de la expresión *según la naturaleza*. Esta lectura trata de asegurar el derecho en su condición esencial, que el fundamento epicúreo de la justicia aparezca *según la naturaleza*, es decir, más allá del conjunto de leyes y costumbres que regulan la organización de la *pólis*. El fundamento del derecho reivindica así, en un sentido único, la naturaleza, y lo hace con la condición de prestarse una identidad que tiene por sí misma, ajena a las convenciones que debe juzgar. La tesis es, pues, inequívoca a la hora de determinar la relación entre los dominios constituidos de lo justo: en la medida en que el derecho encuentra un origen al que remontarse, la naturaleza ocupa el lugar de la universalidad y tiende a fundamentar las leyes establecidas.

El movimiento de rehabilitación de la concepción epicúrea de la justicia ha subrayado posteriormente la imagen falsificada de este concepto. Comúnmente se explica esta renovación por el avance de las teorías positivistas en el ámbito de la filosofía del derecho. Desde este punto de vista, es cierto que a partir de Müller el problema de un derecho conforme a la *ph\_sis*

---

1. Die Rechtsphilosophie der Epikureer, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 23, 1910, 289ss (citado por R.Müller)

se empieza a entender como un falso problema. No es que la falsificación se dé por añadidura. Sencillamente, el punto de vista del origen, que permitía derivar el concepto de derecho dependiendo de su carácter natural o legal, no tiene la importancia que la historiografía tradicional le ha encontrado; sólo da a lo justo un origen, circunscribiendo la relación epicúrea *ph\_sis-nómos* al reconocimiento o no de normas jurídicas universalmente válidas. Lo más grave es que no permite que la significación de la justicia pueda entenderse específicamente, una especificidad sin la cual se comprendería mal la noción de derecho natural: “*En fait, Épicure a, dans un certain sens, tenté de dépasser dans sa philosophie du droit l’antithèse de ph\_sis et de nómos, l’opposition de la nature et de la convention. Il rapporte le droit d’une manière spécifique à la nature humaine mais ne se rallie précisément pas aux philosophes qui le font dériver directement de la nature.*”<sup>2</sup>

La fundamentación universal del derecho se destruye. Pero en su comprensión específica, esta destrucción no se produce todavía tan necesariamente como podría creerse. La figura de la naturaleza resiste, encuentra en el positivismo de Müller el medio de escapar y de reaparecer en otra parte, quizá incluso sin saberlo el propio intérprete. Es obvio que el posicionamiento jurídico de Epicuro es más complicado, hay que extraerlo no sólo de las relaciones de la justicia con una situación determinada, sino también de la desvinculación de su esencia a un derecho natural. Para Goldschmidt el carácter de la justicia en Epicuro no plantea el problema de un origen, sino el de una constitución: considera lo justo como producto de una génesis<sup>3</sup>. El derecho es, sobre todo, lo que contribuye al interés general, y su aspecto moral se manifiesta, no en su conformidad parcial con las normas éticas, sino en la configuración de una pedagogía de lo socialmente ventajoso. La justicia es, en realidad, un concepto determinado por un esquema, un contrato construido por la imaginación según una regla que garantiza la seguridad de los individuos. Goldschmidt destaca, pues, lo que parece una falta de comprensión en las interpretaciones de las máximas jurídicas de Epicuro: la cuestión clave *¿qué es el derecho?* sería el intento decisivo no de imaginarse un derecho natural, sino de comprender la naturaleza del derecho mismo<sup>4</sup>. Éste es el punto clave

---

2. R. Müller, “Sur le concept de *Physis* dans la philosophie épicurienne du droit”, en *Actes du VIII congrès: Paris, 5-10 avril 1968*, Belles Lettres, 1968, p. 305

3. V. Goldschmidt, *La doctrine d’Épicure et le droit*, Paris Librairie Philosophique J. Vrin, 1977

4. Para explicar la neutralidad axiológica de la teoría epicúrea, Goldschmidt asume uno de los argumentos decisivos de *Derecho natural e historia* de L. Strauss: si el derecho de naturaleza es un principio del derecho, ello es porque está admitido por todas las doctrinas convencionalistas. Lo que se denomina el derecho de naturaleza en Epicuro se vuelve en realidad un análisis puramente fenomenológico de la naturaleza o carácter del derecho:

de la rehabilitación y de la nueva lectura que hace Goldschmidt de la máxima XXXI: el carácter natural del derecho no se podría fijar sin centrarse ya en la utilidad de la convención, según la forma contractual de *no causar ni recibir mutuamente daño*.

El problema, según Goldschmidt, se plantea cuando se relacionan determinaciones (lo natural y lo convencional) que no son opuestas entre sí, sino simplemente simétricas. De la naturaleza de lo justo basta decir lo que Epicuro dice exactamente a propósito de lo útil de la ley, y viceversa: la oportunidad de lo legal debe evaluarse de acuerdo con la *ph\_sis* y los imperativos de los que depende. Así, lo que se entiende por justo alude a ciertas reglas generales de conveniencia social admitidas por todos, pero que sólo adquieren significación por medio de la convención específica. Y a la inversa, las distintas maneras de ver lo justo responden a un esquema contractual, construido según la regla del interés común<sup>5</sup>. Dos efectos decisivos se derivarían, por tanto, de la concepción epicúrea del derecho: 1) el reconocimiento general de categorías que permiten conceptualizar la justicia como fenómeno (interés, contrato y seguridad); 2) la comprensión del derecho como una creación colectiva, por encima de cualquier iniciativa individual, que ofrece al ciudadano la garantía de su seguridad.

De todo lo dicho deduce Goldschmidt que la tesis epicúrea no participa de una oposición (pretendidamente sofisticada, pero moderna hasta la médula) que le obliga a situarse, bien en la ventaja individual del hedonismo utilitario (la tesis convencionalista de Zeller), bien en la universalidad de un estado

---

*“Se dice que es justo proceder según dicta la ley o que lo justo se corresponde con lo legal; pero este hecho supone una medida de consenso universal por lo que se refiere a la justicia; y los pensadores clásicos niegan la identificación lógica de lo justo con lo legal. El argumento esgrimido por el convencionalismo es perfectamente compatible con la posibilidad de la existencia del derecho natural: solicita la indefinida variedad de nociones de justicia o la indefinida variedad de leyes, o reside en la base de todas las leyes.”*

[*Derecho natural e historia*, Círculo de Lectores, Barcelona, 2000, p. 65]

5. Se trata, en efecto, de un significado tan patente y concreto (el bien de todos) que a Epicuro apenas le hace falta justificar el carácter prenotativo de la justicia: es una imagen que, lejos de distanciarse de la opinión común, se une a ella enteramente. El interés común de no dañarse mutuamente constituye una antecepción [*prólepsis*] que hay en nosotros” y que opera como una casilla genérica a la que es posible ajustar las imágenes de la justicia que le sirven de materia. Al insistir Epicuro en que no hay antecepción que no sea propia o peculiar suya (*idion*), parece que lo menos descaminado sería interpretar la justicia en el sentido de una concepción, más bien vaga todavía, de una virtud conveniente o socialmente útil, que sólo se muestra o manifiesta por la aplicación de su nombre peculiar, pero que es la condición de la génesis y de la conservación del derecho. Aunque el sentido de lo justo no sea el mismo para todos y la especificidad de la ley, la opinión de las distintas *póleis*, propicie una interpretación polivalente, basta que semejantes interpretaciones, en forma de disposiciones legales particularizadas, no sean contradictorias con el esquema contenido en la prenocción para que se consideren justas.



natural (la tesis naturalista de Phillipson). Se trata, al contrario, de una vía nueva, propia de la historiografía actual, que se ubica en el extremo opuesto a la unidad que forman el convencionalismo de Zeller (el derecho se origina en la arbitrariedad de la convención y es empleado por el sabio en su beneficio) y el naturalismo de Phillipson (el elemento “contractual” en el concepto epicúreo de justicia se presenta como base de una obligación moral y social respecto a la cual se juzgan las convenciones particulares). La concepción epicúrea del derecho no entiende ni favorece la razón económica (cálculo) individual del legislador,<sup>6</sup> ni atañe al fundamento de un derecho natural independiente:<sup>7</sup> atiende básicamente a un carácter común (la experiencia útil de no dañarse mutuamente siempre está dada por la *ph\_sis* en general), en virtud de la cual cada legislador se conforma a ella (diversificándola en las modalidades que encierra la prelación del derecho).

Enfrentándolo a Platón, Goldschmidt ha querido, conscientemente o no, contraponer una noción idealizada de lo justo a la singularización epicúrea de lo útil. Pero lo cierto es que de su lectura no se acaba de desalojar la idea de que la máxima XXXI analiza la relación entre las leyes establecidas y un modelo o criterio para apreciar la justicia de las leyes y costumbres que sería directamente la prelación general.<sup>8</sup> Quizás ha llegado tarde la rehabilitación

---

6. La conversión moral del epicureísmo, operada bajo el concepto moderno de una racionalidad práctica, parece desempeñar un papel decisivo en la propia *Monadología* de Leibniz, como habría que mostrar en muy diversos niveles (en el de la vida económica: Adam Smith), o en el moderno cristianismo casuístico, que presenta la fe cristiana como orientada al negocio de la salvación. El “cálculo” no es, sin embargo, ningún concepto formal, sino que está organizado aquí sobre la totalización de la conciencia práctica, que pliega la subjetividad hacia un modo de vida que niega la existencia de un *telos* natural, pero que apela, como hecho moral incondicional, al derecho natural de cada cual a conservar su propia vida. Convendría distinguir dos tipos netamente diferenciados de orientación de la *praxis* individual: el de la ética epicúrea fundamenta el individuo en la incondicionalidad de una decisión práctica, expresada en el *finis operis* de la vida del todo; el de la moderna racionalidad económico-política reconoce el derecho subjetivo a seleccionar los medios que conducen al mayor bienestar propio, es decir, retrotrae cualquier fin a la autonomía sustantiva de los individuos.

7. La *ph\_sis*, según Epicuro, todo lo que puede ser, se abstiene de imponer a los mundos, necesariamente, una sola e idéntica ordenación (Her. 74). El juego semántico aplicado a los mundos se podría estudiar análogamente al de los usos y costumbres diferenciados, dada la condición de mínimo de las nociones epicúreas de infinito y de útil. Los mundos son multiplicidades positivas que describen el proceso de generación-destrucción que, en cada momento, tiene lugar según el movimiento infinito de los átomos, bajo el signo de una posibilidad libre y permanente. La diversidad regional de costumbres y de derecho es una positividad plena que reproduce el proceso por el que, variando de un lugar a otro o en una misma ciudad con arreglo al tiempo, se realiza la relación de conveniencia conforme a lo justo.

8. R. Müller atenúa el carácter natural del contrato considerando, según la lectura que hace Hermarco (Porph. *De abst.* I, 7-12), que no tiene sentido hablar de una fase “natural” del desarrollo del derecho, sino más bien de un principio, el de utilidad recíproca, que constituye el fun-

de Epicuro basada en la positivización jurídica de lo justo y, seguramente, porque, salvo Goldschmidt, no se ha abordado rigurosamente el tema de la relación entre la obra especulativa del Epicuro atomista y epistemólogo con su parte más eminentemente jurídica. El problema radica básicamente en establecer el engarce entre la prenoción general (la naturaleza del derecho tal y como nos ha sido dada) y su institucionalización en una regla (el acto de conformidad que lo dota de significado).

La lectura que aquí se propone no refiere meramente el carácter natural de lo justo a la utilidad de la convención. El principio de semejante concepción se encuentra en una idea que aparece con frecuencia en la historiografía moderna: la utilidad explica la justicia.<sup>9</sup> Se puede decir que el tema esencial y casi único de los textos epicúreos sobre la justicia consiste en mostrar lo inverso. La justicia explica la utilidad porque debe reconstruirse precisamente a partir de ésta. Por un lado, la cuestión de la que se parte ya no es *¿qué es la justicia?*, sino *¿sobre qué se instituye la regla de interés general?* La utilidad común se revela como la única manera de volver a pensar la noción de justicia y su institucionalización en una regla. Por otro lado, lo justo, el resultado final de esta reconstrucción, obliga a fundamentar la utilidad con arreglo a su determinación natural. La estrategia que seguiremos será la siguiente:

- A) Hay que reinterpretar la lectura que hace Jean Bollack de la máxima XXXI, muy alejada de la inspiración utilitarista que la historiografía reciente le ha conferido. En ella el pensador francés considera que, aunque la institución de la regla deba ser útil, hay que encontrar en el individuo su forma de satisfacción. Cómo se deba entender lo útil es algo que sólo se puede explicar refiriendo esa categoría a la constitución vital de cada individuo. Todas las críticas que formula la lec-

---

damento de las relaciones jurídicas. Su estrecha ligazón con el principio de la naturaleza (Lucr. V, 1029s) explica que el derecho no tenga otra determinación que la utilidad recíproca, cuyo principio puede ser diferente según las condiciones específicas de vida de las comunidades. En cierto modo, el derecho de una comunidad en su conjunto es específico, mediatiza una reflexión siempre diferenciada sobre lo útil, pero tiene como finalidad mostrar la universalidad concreta, como la identidad del proceso de reflexivización de lo útil en sí mismo.

9. V. Goldschmidt, *La doctrine d'Épicure et le droit*, Paris, Vrin, 2002, p. 245:

*“C'est parce que la justice, c'est-à-dire le respect de la légalité, apporte au droit une garantie d'ordre psychologique et social (sans laquelle le sage ne saurait parvenir au bonheur), qu'on peut la mettre à part des autres vertus: même chez Épicure, la justice reste, en un sens, cette vertu universelle qu'elle était dans la tradition, de Théognis à Aristote. Mais cette dignité éminente, elle ne la tient pas de ce que, par opposition aux autres vertus, elle ne reposerait que sur la contrainte et sur la convention (Leo Strauss): la justice, dans l'état actuel des choses, est naturelle, parce qu'avantageuse, et l'élément de contrainte donc de douleur est présent dans les autres vertus aussi bien, mais se réduit, dans toutes, par le calcul des plaisirs et des peines.”*

tura de Bollack acerca de una utilidad paradigmática muestran que hay que subvertir los planteamientos del problema.

- B) No se trata de contraponer *ph\_sis* a *nómos*, sino de restablecer noéticamente el valor de lo justo a partir de esa oposición. Según Bollack, la noción epicúrea de justicia exige atender de forma prioritaria al interés individual según la naturaleza. Pero ese interés no actúa por sí solo si no es determinándose imaginativamente como regla o interés general de no agresión. Estimamos que la reconstrucción discursiva de la justicia se lleva a cabo en Epicuro teniendo en cuenta estos dos sentidos a la vez.
- C) Con respecto al problema de la justicia así definido, el par de conceptos *ph\_sis*-interés individual / esquema-interés general se justifican tanto mejor cuanto que la utilidad que se espera de la justicia no concurre con el interés de no dañarse mutuamente: es la única manera de pensarse, y de pensarse con arreglo a la economía conceptual de su modelo. En cambio, la estrategia discursiva que emplea Aristóteles, aun partiendo del mismo problema que Epicuro (reconstituir la justicia mediante el intelecto humano), fundamenta la utilidad en una base dialéctica, que configura el examen y la teoría general de las constituciones en el Libro III de la *Política*. A la luz de esta contraposición, se recorta la continuidad real, de fondo, que vertebra los discursos epicúreo y aristotélico sobre la justicia.

### **A) Reconocimiento mutuo: la fundamentación de la justicia en la constitución vivencial del individuo**

Vale la pena recordar el contenido de la máxima XXXI: “*Lo justo de la naturaleza es símbolo de lo útil para no causar ni recibir mutuamente daño*”. Según Bollack, ese sentimiento que nos impide causar o recibir mutuamente daño, ese interés designado como útil o conforme a lo justo, no tiene una naturaleza original: no se produce por la consideración de un carácter en general, sino que se refiere a nuestro interés particular: “*ph\_sis n’est pas la nature paradigmaticque, -le mot se rapporte, comme d’ailleurs, à la composition de l’agrégat-, et to díkaion désigne simplement ce qui est juste. C’est donc bien du juste de la nature particulière, de la constitution individuelle, qu’il est question*”.<sup>10</sup>

Cuando es la propia constitución la que está en juego, no hay nada que pueda ser aislado o abstraído aparte de los límites en los cuales se forma el

10. J. Bollack, *La lettre d’Épicure*, Paris, Les Editions de Minuit, 1971, pp. 353-354.

individuo. El límite es, en verdad, lo que no se constituye más que a través de lo justo. Para Bollack, la justicia vale aquí como esquema para la comprensión del límite: allí está su dominio y su sentido. Ésa es la razón de su naturaleza individual y de su darse en la experiencia más inmediata. La primera pregunta sería, pues, ¿por qué referimos la justicia a ese interés primordial? Una segunda pregunta coincide de inmediato con la anterior: ¿bajo qué regla la justicia es afirmada y prescrita por ese interés? En su sentido más literal, se trata de salvaguardar la naturaleza individual.

La justicia no encuentra su verdadera génesis en un interés que anteponga la salvaguarda propia a la ajena, sino en una lucha rigurosa contra este sí mismo, denunciado como no-interés. Por ese motivo la satisfacción que proviene de evitar consensuadamente un daño mutuo es una satisfacción paradójica del interés propio, aunque la paradoja no contradiga aquí la utilidad del pacto: la supervivencia de sí aparece como la consecuencia de la supervivencia acordada a otro de sí. Esta experiencia de la justicia no es para Bollack una creación imaginaria, una constatación colectiva de lo que es la justicia por su función meramente protectora; su misma utilidad se produce en el interior de esa experiencia y es precisamente lo que borra la asignación de significados que pretendan rebasarla. Lo más justo, viviéndose el individuo como unidad de la *ph\_sis*, es limitarse en el reconocimiento del otro. ¿Dónde habrá de encontrarse mejor protegida contra cualquier tipo de generalidades si no es precisamente en la experiencia real de ese límite?

El derecho de naturaleza es, pues, una utilidad concreta, conforme a un interés común, pero no lo útil abstracto y objetivo. En ese sentido es relevante que Bollack no cite a Hobbes ni a la teoría liberal del s. XIX. El término “útil” no designa una representación del contrato social como una toma de conciencia. Sólo cuando se considera lo útil en general, sin referirlo al interés particular, produce esa conciencia y ese sentimiento que llevan el esquema más allá de sí mismo. Para ser útil, en efecto, lo justo habría de encontrar su forma de satisfacción en el interés particular, limitarse al todo constitutivo del individuo. Aunque la institución de la regla sea no sólo útil, sino incluso absolutamente necesaria para generar el espacio social, la regla no puede servir a fin alguno mientras permanezca como un valor en sí. En una palabra, Bollack elimina precisamente el componente que la historiografía moderna destaca: la utilidad no permite explicar la institución de la regla. Ni la utilidad privada, puesto que el egoísmo se opone a la institución, ni la utilidad pública, porque ésta supone desde luego un espacio social al que no puede crear: *“tous se représentent le contrat social comme une prise de conscience de l'avantage mutuel, au lieu de voir que la reconnaissance, l'identification des autres, ne peut être séparée du sentiment qui retient (...) La reconnais-*

*sance de l'identité des autres crée l'espace social à l'intérieur duquel on est épargné*".<sup>11</sup>

Se trata, en fin, de saber cómo lo justo deja de ser un principio para convertirse en un esquema; cómo lo útil deja de ser un pacto concluido conscientemente con arreglo a un fin, directamente ventajoso a las necesidades individuales, para configurarse en una utilidad concreta, que determina la constitución de hecho de cualquier individuo. Cualquier pacto concluido con arreglo a este esquema, imaginado según la inteligencia justa del interés individual, convierte en justo cualquier interés particular. En consecuencia, Bollack concluye la negación de uno mismo, la apertura al otro, como lo que en general hace posible la justicia, la condición bajo la cual la justicia se convierte efectivamente en placer: "*L'intérêt de la nature individuelle est appelé juste et la justice, qui est celle qui consiste à ne pas tuer, est appelé intérêt. Le soi s'accomplit par sa propre négation. L'élan même qui porte à tuer dans l'intérêt du soi explique le renoncement à ce "droit", la reconnaissance de la nature des autres se révélant plus profitable à la satisfaction du soi que l'intérêt qui se satisfait au dépens des autres*"<sup>12</sup>

Es evidente que la lectura de Bollack supone ya la finalidad de un placer por obtener: la idea del placer esperable de la justicia no actúa más que bajo la base de un contrato determinado imaginativamente, según la regla de interés público, y forma a partir de esta base la utilidad de sentirse seguro. Hay que entender, por tanto, que:

- a) La *ph\_sis* del individuo agota su sentido en la utilidad de un todo (el interés de todos en la unidad constitutiva de cada uno), al que debe conformarse la esquematización de lo justo;
- b) La naturaleza de lo justo no se capta por el hecho de ser útil, al contrario: cualquier pacto concluido con arreglo al esquema o regla de no agresión mutua es útil en la medida en que el individuo siente, efectivamente, que es justo *de esa particular manera*;
- c) En la determinación del interés justo lo esencial es un todo social que constituye *de facto* al individuo y que es útil de hacer considerando no una ventaja conscientemente buscada, sino lo que la hace posible;
- d) Si lo que está en juego es la unidad constitutiva de cada individuo, no hay lugar para una justicia absoluta: la justicia es un esquema, pero el esquema es el principio mismo de cualquier constitución social, por muy variable que sea según las circunstancias de tiempo y de espacio.

---

11. *Ibid.*, 355-356

12. *Ibid.*, 356

## B) Subjetivización epicúrea de la justicia

La teoría epicúrea de la justicia se ha transformado completamente. Bollack la fundamenta en la *ph\_sis* del individuo; ya no estamos en la resolución de la antigua antítesis *ph\_sis/nómos* en favor de un derecho natural o de un concepto de justicia que sea pura legalidad (historiografía tradicional); tampoco en la pretensión de que la justicia o el derecho se conciba principalmente para desempeñar una única función, que correspondería a lo útil de una naturaleza paradigmática, desarrollada diversamente en cada uno de los sistemas de derecho positivo (Müller-Goldschmidt). De modo que la primera alternativa cae (¿origen natural o convencional de la justicia?) También cae la otra alternativa, la de una utilidad paradigmática, conscientemente buscada, que antepone la institucionalización de la regla a la determinación de lo justo con arreglo a la *ph\_sis*.

¿Qué es lo que puede llevarnos a abandonar un interés que nos es propio y que por un criterio de elemental necesidad práctica nos hace captar y vivir un interés en tanto es útil a otro individuo o al individuo mismo, en tanto es placentero a otro o al individuo mismo? La respuesta de Epicuro es simple: el reconocimiento mutuo. No es una toma de conciencia sobre una ventaja previa: un criterio elemental y práctico de placer y dolor impone lo útil. Digámoslo claramente: para Epicuro la reciprocidad es un hecho que se da, como también lo es que el individuo se constituye con arreglo a los límites de su naturaleza particular. Cierta historiografía se confunde al sostener que el egoísmo es el último resorte de toda actividad en Epicuro. La noción de límite constituye el beneficio en su distinción del egoísmo: cambia el sentido, la estructura misma de la sociedad, la opone decididamente a la particularidad de los egoísmos, pero también a su integración en un orden cósmico finalístico.

Lo que Epicuro les reprocha precisamente tanto a los partidarios del contractualismo como a las teorías políticas de inspiración platónico-aristotélica es: presentarnos una imagen abstracta y falsa de la constitución social, definir la sociedad sólo negativamente, ver en ella un conjunto de limitaciones de los egoísmos y los intereses, o comprenderla como una ordenación delimitada con arreglo a un fin natural abstracto. El individuo, con arreglo a su *ph\_sis*, no es egoísta; ni alguien cuya virtud se aprecia con respecto a una finalidad común a la *pólis*. A Epicuro no le cabe ninguna duda de que un interés como ése nos llega mucho antes que cualquier finalismo en la naturaleza. Tal es su grado de concreción que no hay manera de distinguirlo del artificio con el que cada *pólis* en particular lo expresa. *La justicia, como instauración de un esquema, es un fenómeno esencialmente político, y en Epicuro, el fenómeno político esencial.*

Toda constitución social encuentra su obstáculo tanto en el egoísmo como en aquellas *hermeneiai* o interpretaciones que vierten en la prelación de lo justo un contenido trascendente. La sociedad no se constituye de facto a partir de una reunión de individuos. Sin duda, los individuos son unidades que pueden reunirse. Lo prueba el que haya pueblos que no hayan podido o querido concertar pactos referidos a lo justo,<sup>13</sup> pero lo propio de tales unidades, lo que constituye su interés real, no es reunirse. El problema de la constitución social es un problema de limitación. Para Epicuro, entender el límite bajo lo útil es lograr que el individuo comprenda su interés con arreglo a los límites reales de su constitución. Pero también equivale a entenderlo según la condición que lo posibilita: el contenido de la regla general.

La antinomia de lo natural y de lo convencional surge precisamente cuando no se atiende a este doble nivel: por un lado, la primordialidad del interés individual según la *ph\_sis* (la seguridad de no poner en juego la constitución del individuo más allá de sus límites naturales); por el otro, la condición que posibilita la discursividad de lo justo (la institución de un todo que posibilita el interés real de los individuos). Considerar este duplicado es esencial para que la constitución social y la naturaleza del interés particular se junten, formando los dos sentidos que genera la comprensión subjetiva de la justicia: en Epicuro, la realidad del individuo es inmediata, su propia limitación está dada naturalmente, pero por sí misma es impotente para constituir un todo social; el todo no puede sino ser imaginado, y lo justo es la única imaginación posible, la única adquisición realmente positiva: la instauración de un cuerpo político basado en la inteligencia justa del interés.

Esta doble implicación manifiesta la subjetivización epicúrea de lo justo:

- a) La justicia es un principio de la naturaleza, se da en una experiencia que no es el resultado de un viaje imaginario, gracias al cual nos hayamos trasladado con el pensamiento a épocas y países remotos para constituir a los individuos que juzgamos en ellos como nuestros semejantes posibles; Epicuro jamás podría concebir que una afección y un sentimiento reales pudieran nacer de un interés ficticio.
- b) La justicia es una regla, una ley de construcción que refiere los intereses particulares naturales a una totalidad que no está dada por la *ph\_sis*, ya que debe imaginarse con arreglo al esquema útil de no agresión.

---

13. “Los animales, que no pudieron hacer pactos para no agredirse recíprocamente, no tienen ningún sentido de lo justo y de lo injusto. Lo mismo ocurre a todos los pueblos que no pudieron o no quisieron establecer pactos para no agredir ni ser agredidos” (Máx. XXXII).

“La justicia no es algo que se dé por sí, sino tan sólo en las relaciones recíprocas de aquellos lugares donde se establezca algún pacto para no agredir ni ser agredido” (Máx. XXXIII).

Ahí es donde podemos captar el sentido de la utilidad en Epicuro y la estructuración mínima de esta noción. Así como la noción de justicia introduce en la *ph\_sis* una dimensión que es constitutiva del individuo, jamás agrega al interés otra utilidad que no sea ya la de su propio reconocimiento. No hay más utilidad que la que a cada uno le impulsa para constituirse y satisfacerse en la imaginación de la regla. Al conjuntar ambos momentos, Epicuro articula la generalidad (con arreglo a la *ph\_sis*) y la especificidad (institucionalización de la regla) bajo el concepto de una utilidad común y concreta. La determinación epicúrea de la justicia con arreglo a este mínimo denuncia el doble error de una naturaleza falsificada (las tesis que asignan todo a la política, incluido el sentido de la virtud) y de una economía abstracta (un instinto natural egoísta). El error de las teorías contractuales sería, pues, que la ley no retiene más que un aspecto negativo de la sociedad: lo positivo queda fuera de lo social, lo social queda en el otro lado. Las teorías políticas inspiradas en la tradición platónico-aristotélica, en cambio, establecerían como criterio de valoración una finalidad extrínseca al interés real de los individuos.

### **C) Reconstrucción dialéctica en Aristóteles: la justicia adscrita a la mejor constitución posible**

La cuestión que ha de tratar Epicuro sigue siendo: ¿cómo apelar a la realidad de lo justo si la justicia real se manifiesta en aspectos y modos diversos? “*En general, la justicia es igual para todos, pues representa lo conveniente en las relaciones recíprocas. Ahora bien, en lo particular, la justicia no resulta igual para todos; depende, a veces, del lugar y de las distintas causas*” (Máx. XXXIV). El modo de sintetizar y presentar ambos momentos como mutuamente implicados constituye una valoración decisiva para su discurso. Desde ese punto de vista hay una homología fundamental que permite reunir en un mismo movimiento procesos de reconstitución discursivos tan aparentemente opuestos como el aristotélico y el epicúreo. Estos procesos de reconfiguración de lo justo, surgidos a raíz del proceso de transformación y racionalización sofístico del concepto de *pólis*,<sup>14</sup> hacen realmente secundarias las diferencias de naturaleza que pueda haber entre las nociones de justicia

---

14. La pragmática sofística del discurso no es sólo la formulación intuitiva y sensible de un pensamiento político que afecta especialmente al concepto presocrático de *arché*, suprimiéndolo y redefiniendo su función. Es el acta de nacimiento de un organigrama que pliega sobre sí la necesidad de modelar lingüísticamente un medio notablemente más complejo, condición primera de la propia tendencia a la abstracción de los conceptos políticos. El horizonte que posibilita la transformación de la *arché* presocrático en *arché-télos* (el Bien platónico, el Motor Inmóvil aristotélico, la Ataraxia epicúrea) cae de lleno en el ámbito de interés del movimiento sofístico, cuya razón exige tener en cuenta el cambio de valores que se produce en la Atenas del s. V:



que sostienen Aristóteles y Epicuro. Lo que subrayan, por el contrario, es la evidente continuidad de las estructuras y los contenidos semánticos relativos a este concepto.

Aristóteles no se pregunta algo distinto de Epicuro. La cuestión principal es: ¿qué idea de interés debe tener la comunidad política conforme a la justicia? O sea, ¿cómo instituir la regla general que totalice naturalmente los intereses de cada individuo? “*Todas las constituciones que se proponen el interés público [τὸ κοινὴν συμφῆρον] son correctas, según la justicia como tal*” (Pol. III, 6, 1279a 17-18). Lo justo es lógicamente anterior al desarrollo de las diversas reglas de interés público especificadas por las constituciones: “*Se ha dicho (...) que el hombre es por naturaleza un animal político, y, por eso, aun sin tener necesidad de ayuda recíproca, los hombres tienden a la convivencia. No obstante, también la utilidad común los une, en la medida en que a cada uno le impulsa la participación en el bienestar. Éste es, efectivamente, el fin principal, tanto de todos en común como aisladamente*” (Pol. III, 6, 1278b 17-24). Pero la conexión de la justicia con el interés es algo singular y se institucionaliza de manera diversa en cada constitución: “*La causa de ello es que el juicio es acerca de sí mismo y, por lo general, la mayoría son malos jueces acerca de las cosas propias. De manera que, como la justicia lo es para algunos y la distribución debe hacerse del mismo modo para las cosas y para quienes son, (...), están de acuerdo sobre la igualdad de las cosas, pero discuten la de las personas*” (Pol. III, 9, 1280<sup>a</sup> 14-19).

La base formal del problema es conocida: por un lado, la justicia no es simplemente aquello por lo que cada *pólis* particular se institucionaliza; por otro lado, no puede darse independientemente de su institucionalización en cada *pólis*. El trasfondo discursivo es idéntico al de Epicuro: las diversas constituciones no se remiten sin más a la determinación natural de lo justo. Lo hacen a través de su institucionalización útil en una regla de interés general. En otros términos, la justicia no puede ser considerada más que en una

- 
- en el plano conceptual, la progresiva desacralización del concepto de ley o *nómos*,
  - en el plano social, la caída de las viejas prerrogativas y de las instituciones que las representaban (la desautorización del Areópago, obra de Efiltes y Pericles, en el 462 a.C.) es la forma más acabada de expresar la importancia de la capacidad personal; la emergencia, respecto a las decisiones de naturaleza política, de la capacidad del jefe político de dirigir la voluntad de la Asamblea por medio de habilidad e inteligencia,
  - bajo el aspecto cultural, es preciso entender la base antropológica de la que depende la relatividad de las leyes, en particular, las diferencias de costumbres entre los pueblos, que apunta a la distinción entre *ph\_sis* (realidad natural como un dato fijo permanente) y *nómos* (realidad humana, cultural, técnica, y de las formaciones políticas), es decir, a la multiplicidad de soluciones o variedad de posiciones políticas que se verifican en el ámbito de la impostación.

constitución dada, y asentada sobre una regla útil de interés general. No hay que confundir interés público con justicia: la *pólis* se define funcionalmente como una forma asociativa final, según la cual se puede juzgar si la regla que institucionaliza la propia *pólis* es lo que una buena *pólis* debe institucionalizar. La justicia es el fin y la regla de interés general el medio que permite la realización conjunta de los intereses particulares.

El problema en Epicuro es el esquema, el acto por el que referimos imaginativamente los intereses particulares a un todo que los constituya y satisfaga (hay justicia sólo en la medida en que la prelación es conforme al esquema útil de mutuo reconocimiento). El problema, según Aristóteles, es integrar los intereses particulares en una regla que atienda al fin útil de la comunidad (hay justicia en un sentido fundamental cuando el Estado se basa en la finalidad misma de la ciudad, y no en una concepción retributiva, según se expresa en la fórmula “a cada uno según su X”).

Para que una comunidad sea verdaderamente política y asegure el bien común y de cada uno, Aristóteles ha de establecer en primer lugar con qué fin se constituye la ciudad, pero sin renunciar a la institucionalización de ese fin por las diversas constituciones: “*Puesto que nos proponemos considerar, respecto de la comunidad política, cuál es la más firme de todas para los que son capaces de vivir lo más conforme a sus deseos, hay que examinar también las otras formas de gobierno, (...), para ver lo que tengan de recto y útil, y además para que el buscar algo distinto de ellas no parezca querer dárseles de sabio, sino que se vea que aplicamos este método por esto*” (Pol. II, 1, 1260b 27-36). En el fondo, se trata de comprender:

- a) cómo se fundamenta la justicia aristotélica en un todo final,
- b) de qué manera las diversas constituciones se representan la regla de interés público.

a) Cuando Aristóteles plantea la definición de los regímenes como una operación dialéctica, no incurre en la predeterminación de una finalidad que permita juzgarlos, sino que establece una base única desde la que discurrir sobre lo justo. Aristóteles permanece a gran distancia de un criterio general aplicable a toda ciudad real (política, es decir, no despótica). Muestra menos lo que debería ser un Estado justo, que lo que de hecho es cualquier Estado. Su pretensión es trabajar sobre la realidad circunstancial y no sobre un modelo teórico: el acceso humano al régimen perfecto sólo se puede dar en una estimación ponderada del abanico ofrecido por las diferentes constituciones. Únicamente la confrontación entre diversos modelos políticos permite escoger aquella constitución ideal que mejor recoja las concretas circunstancias.

El punto de partida de las reflexiones de Aristóteles cumple, pues, lo anunciado en el primer capítulo del Libro III: el examen de las “*constituciones, de la naturaleza y del carácter de cada una de ellas*” (*Pol.* III, 1, 1274b 32-33). Pero es muy consecuente con su punto de partida epistemológico: “*No debemos olvidar que las realidades cuyos supuestos difieren específicamente –y uno de ellos es primero, otro segundo y otro tercero- o no tienen absolutamente nada en común como tales, o escasamente. Y vemos que los regímenes políticos difieren unos de otros específicamente, y que unos son posteriores y otros anteriores. Los defectuosos y degenerados serán forzosamente posteriores a los perfectos. De modo que también el ciudadano será forzosamente distinto en cada régimen*” (*Pol.* III, 1, 1275a 34-b5). Este principio merece tres comentarios:

1. La elaboración de una teoría general de las constituciones se desarrolla a partir de una constelación de conceptos (ciudadanía, ciudad, virtud política, virtud ética) que son inevitablemente confusos y requieren ser entendidos intelectualmente, según su naturaleza.
2. Lo esencial del análisis es que refiere la noción de ciudadano a diferencias individualizantes, pero estas diferencias no corresponden a la misma noción y la varían según los diversos regímenes: la noción se dice en un solo sentido de todos los posibles, pero los regímenes mismos, específicos, no tienen necesariamente el mismo sentido.
3. El valor de la fundamentación aristotélica de las constituciones radica en que cada régimen, cada manera de entender si son ciudadanos justa o injustamente, se vuelve coherente en y con el todo jerarquizado de un discurso general y anterior a cada una de las constituciones. Según esto, la reconstrucción de una base unitaria para la justicia significa:
  - a) Estructurar discursivamente los conceptos pertinentes (ciudadanía, ciudad, virtud política, virtud ética) y valorarlos intelectualmente en un discurso global (*Pol.* III, 1-5);
  - b) Distribuir las diferencias individualizantes de lo que se dice a propósito de la justicia (*Pol.* III, 9-13);
  - c) Jerarquizar las constituciones, no según sus límites y según su grado de proximidad o alejamiento respecto de la justicia, sino con arreglo al fin posible por el que la justicia se enuncia razonablemente (*Pol.* III, 6-7).

Este fin forma un máximo en el que la diversidad de sentidos desarrollada por las constituciones despliega lo justo en todos sus sentidos, yendo hasta el final de lo que puede ser. La dialéctica común de los sentidos aceptados concibe entonces tantos sentidos como constituciones específicas haya, pero siempre referidos a lo justo en tanto que único sentido final, *télos*, que representa la realización perfecta de lo posible: *Pol.* III, 9, 1280b 5 y sigs;

*Pol.* III, 1282a 41 y sigs; *Pol.* III, 1283b 40 y sigs.). Visto lógicamente, este todo final es el punto de partida, *arché*, que unifica los diversos sentidos de lo justo individualizados por las constituciones. Un todo que, si aparece fraccionado en las concepciones parciales de la justicia desarrolladas por las constituciones específicas, en realidad está y aparece fundamentado, porque el fin único, como anterior que es, ya rige el comienzo.

Todo el esfuerzo de Aristóteles radica en pasar de lo anterior para nosotros –la composición de una noción máxima de la justicia por identificación de las diversas nociones desarrolladas de lo justo- a lo anterior en sí, como aquella base común y dinámica que permite retornar la constitución una y perfecta a su propia esencia y valor. Tanto la una como la otra se establecen con arreglo a la finalidad de la comunidad política, que constituye el verdadero motor de la Política y el desarrollo de la activa plenitud de la justicia. La dialéctica recoge así, nuevamente, como unidad expresada, la justicia en su sentido fundamentador.

b) Un gobierno justo es, por tanto, el que se ejerce conforme al fin de la comunidad política, es decir, con vistas al interés general (*Pol.* III, 6, 1279a 17). La justicia de un poder se mide en función de aquél para el cual se ejerce, es su causa final y no motora. La inobservancia de lo justo en Aristóteles es, por este motivo, el efecto patológico de la institución del gobierno. Los gobernantes captan el interés general bajo el aspecto de lo inmediato y comprenden la justicia como el bien de sus vidas: “*cuantos [regímenes] atienden sólo al interés personal de los gobernantes, son defectuosos y todos ellos desviaciones de los regímenes rectos, pues son despóticos y la ciudad es una comunidad de hombres libres*” (*Pol.* III, 6, 1279a 18-21) Para ellos, lo posterior ha pasado a ser lo anterior. Hablan de una justicia fundamental porque miden la justicia del poder con arreglo a quien lo ejerce. La justicia y el gobierno se hallan, por lo tanto, casi en la misma relación que la creencia y el interés propio; en el primer caso, se entiende como justo lo que está justamente distribuido, independientemente del fin de la comunidad política; en el segundo, las constituciones se representan el interés general *según el criterio que legitima en cada caso la distribución del poder*. En la relación entre el fin de la ciudad (la virtud de la justicia como una virtud política) y la pretensión legitimadora de ese fin (la manera que tiene toda constitución de legitimar la distribución justa del poder) Aristóteles sitúa su crítica a la teoría del contrato.

En general, los capítulos 9-13 del Libro III, que abundan en la fórmula “a cada cual según su X”, son variantes del paradigma contractualista “lo justo es lo que debe ser retribuido con arreglo a X”.<sup>15</sup> El vínculo se lleva a

---

15. Para un desarrollo más pormenorizado: Francis Wolff, “L’unité structurale du livre III”, en *Aristote politique, études sur la Politique d’Aristote*, PUF, 1993, pp. 289-313. Wolff

cabo en el texto del siguiente modo: Aristóteles critica la concepción parcial de la justicia defendida por demócratas y oligarcas, es decir, la fijación de lo justo según el principio de proporcionalidad. En *Pol.* III, 9, 1280<sup>a</sup> 25-30 ataca a los oligarcas al relacionar su principio de distribución del poder con una concepción errónea del origen del Estado. Esta concepción se generaliza después en el presupuesto que opera en la base contractualista: tanto la concepción democrática como la oligárquica se apoyan en el presupuesto de que el Estado es una comunidad hecha meramente para vivir. A la luz de esta conexión, que destaca la aplicación del principio de justicia distributivo y la ausencia de su fundamentación en un fin justo, es posible entender la refutación aristotélica y el fin de su investigación (el examen general de las constituciones con arreglo a la justicia).

La aplicación de la fórmula “a cada uno según X” es lo que diferencia una constitución de otra, porque cada una de ellas, amparándose de hecho en este principio (lo justo según el principio del mérito) encuentra criterios que justifican su legitimación. La apología de la democracia y de la oligarquía en nombre de la igualdad de los ciudadanos sería legítima. El principio de justicia distributiva a cada uno según su libertad o su riqueza estaría fundado. O sea, ambas constituciones podrían considerarse justas absolutamente hablando, pero siempre bajo el supuesto general de que ése fuera el fin de la institución y que la institución fuese una comunidad de tal tipo. No es necesario, sin embargo, acumular razones para ver que no es así:

- La comparación de los diversos modelos constitucionales muestra que la formulación institucional de la regla según el principio de mérito lleva a legitimar de manera diversa un fin que se pretende general; luego la pretensión legitimadora debe ponerse en relación con una concepción parcial de la justicia, ejercida esencialmente en favor de los gobernantes, y no de la utilidad común o del interés general.

- Que las fundamentaciones de lo justo sean diversas y no concuerden entre sí, más que probar la contrariedad de los distintos criterios de valor aplicados por las constituciones, muestra aquel presupuesto que impide hablar de la justicia como un todo: lo que separa a la justicia de su fin es presuponer que lo justo significa lo que debe ser atribuido justamente.

---

refuta un lugar común de la historiografía al concluir que el fin verdadero de la ciudad nada tiene que ver con el carácter aporético del concepto distributivo de justicia “a cada uno según su virtud”. El ensayo aclara la ligazón estructural de todo el libro III y enfatiza la relación entre el criterio absoluto de justicia del cap. 6 y la delegación al pueblo del poder soberano en el cap. 11. La comunidad política no se estructuraría con arreglo al principio del mérito: la participación debería medirse según la aptitud para juzgar y deliberar con vistas al vivir bien de todos, virtud de la que dispone en mayor cuantía el pueblo soberano.

¿Qué es lo que muestra en este caso la reconstrucción aristotélica de la justicia? *Unos regímenes y unas formas fundados sobre una concepción parcial de la justicia: “Hay que comprender en qué consiste la justicia oligárquica y democrática, pues todos se adhieren a una cierta justicia, pero avanzan sólo hasta cierto punto, y no expresan en su totalidad la justicia suprema”.* (Pol. III, 9, 1280a 7-11) Para postular, para reencontrar la justicia, lo más difícil de derecho debe pasar por lo más fácil de hecho. Desde el mismo momento en que las constituciones contraponen discursivamente diversas nociones de justicia, no podemos contentarnos con hechos o nociones contrarias, hay que llevarlos al plano mismo del discurso general y reconocer si despliegan o no el sentido global y final de la justicia, es decir, aquel presupuesto que impide separar la justicia de su fin, que es la utilidad común. En tanto vale de derecho, la aceptación de esa dialéctica presupone una cierta jerarquización y es esa jerarquización la que permite juzgar las diferentes constituciones. El problema no es, pues, la institucionalización diferenciada de esa utilidad: lo problemático, según Aristóteles, es que se institucionalice según el principio distributivo del mérito y no el de la aptitud para actuar justamente.

## Conclusiones

- a) El problema fundamental de la justicia en Epicuro y en Aristóteles es doble: por un lado, exige encontrar una regla que totalice naturalmente las parcialidades y los intereses particulares; por otro lado, esta implicación manifiesta que la justicia sólo pueda alcanzarse dentro de las formas institucionalizadas y concretas de cada *pólis* en particular. La reconstrucción discursiva de lo justo exige articular estos dos momentos: ha de mostrar la justicia con arreglo a la *ph\_sis* (tal como debe comprenderse), pero teniendo en cuenta la función institucional de la regla (tal como se concibe *de facto* la utilidad en las diferentes *póleis*).
- b) Poner la justicia en la base de la institución significa, ante todo, determinar la conexión con el interés general. En este sentido, la utilidad es lo que debería haber de común en las más diferentes maneras de referirse institucionalmente a la justicia; lo útil permite mediar lo justo según la *ph\_sis* y su institucionalización en una regla de interés general, tal como se determina bien en la diversidad de las constituciones particulares (Aristóteles) bien en el distinto poder esquematizador de la imaginación de las *póleis* (Epicuro).

- c) No hay en juego concepciones diferentes y contradictorias, sino diferentes modos de estructuración de la justicia. Para Epicuro, el sentido primitivo de los términos debe servirnos de término de referencia: no hay diferentes maneras de pensar la justicia cuando está en juego la propia constitución del individuo y la determinación común de una regla que la institucionalice: la justicia fundamenta una utilidad que ya está presente como fin en el acto que lo delimita: el reconocimiento mutuo. La importancia de esto está ligada a su condición discursiva: lo útil, mínimo al que viene a reducirse este esquema, rige la constitución de hecho de las sociedades y es una alternativa razonable a los excesos trascendentalistas de tesis contractualistas y discursos ontológicamente redundantes.
- d) Para Aristóteles, en cambio, ninguna constitución se puede juzgar como justa (absolutamente hablando) si no atiende a la finalidad misma de la *pólis*; el fin no es una prelación, no se agota en el uso imaginativo de un criterio: la justicia debe concebirse mediante una elaboración dialéctica del concepto, a partir de la diversidad de sentidos desarrollada por las constituciones; la definición aristotélica se determina no con arreglo al mínimo epicúreo de la reciprocidad, sino como un fin lógicamente anterior al individuo, reconstruible dialécticamente con arreglo a las concepciones parciales de lo justo. La utilidad común contribuiría a un máximo realizable y se manifestaría como algo real y perfectamente fundado en el despliegue dialéctico del sentido global y final de la justicia.