



## Sobre el sentido de lo justo y la ley

### On the Sense of the Just and the Law

**José Alfonso Villa Sánchez,**

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo,  
México

 <https://orcid.org/0000-0002-3254-0613>

 [jose.villa@umich.mx](mailto:jose.villa@umich.mx)



<https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i37.701>

**Resumen.** Hay en el alma humana un sentido de lo justo que es intrínseco a las categorías teleológicas y deontológicas de la justicia, y que hace de aguijón en las relaciones que se dan entre esas categorías y los conceptos legales de justicia de los distintos sistemas jurídicos. Para mostrar la viabilidad de esta hipótesis, es necesario primero mostrar con suficiente claridad qué debe entenderse por la expresión “sentido de lo justo”, y cómo se juega en ella con una doble dirección que se vuelve productiva para los propósitos de la reflexión. El siguiente paso es mostrar que en la noción de justicia como virtud de Aristóteles opera un sentido de la justicia que le es formalmente anterior. Lo propio sucede en la noción de justicia como deber de Kant y de J. Rawls. Para dar cuenta de este círculo hermenéutico entre el sentido de la justicia, las categorías de justicia —virtud y deber— y los conceptos legales de lo que es tenido como justo, el método de apoyo es el de la atestación múltiple: se trata del recurso a textos que testimonian, en diferentes momentos de la tradición, y de diversas formas, la tensión aludida. Del recorrido resulta la necesidad de profundizar en el problema, especialmente en la presencia del sentido de lo justo en la tradición deontológica formal.

**Palabras clave:** lo justo, lo legal, justicia como virtud, justicia como deber, tensión entre justicia y ley.

**Abstract.** There is in the human soul a sense of justice that is intrinsic to the teleological and deontological categories of justice, and that acts as a sting in the relationships that exist between these categories and the legal concepts of justice of the different legal systems. To show the viability of this hypothesis, it is first necessary to show with sufficient clarity what should be understood by the expression “sense of justice”, and how it plays in a double direction that becomes productive for the purposes of reflection. The next step is to show that Aristotle's notion of justice as a virtue operates a sense of justice that is formally prior to it. The same thing happens in the notion of justice as a duty of Kant and J. Rawls. To account for this hermeneutic circle between the sense of justice, the categories of justice — virtue and duty — and the legal concepts of what is considered fair, the support method is that of multiple attestation: it is the resource to texts that testify, at different moments in the tradition, and in various ways, to the tension alluded to. The journey results in the need to delve deeper into the problem, especially in the presence of a sense of fairness in the formal deontological tradition.

**Keywords:** What is just, what is legal, justice as a virtue, justice as an obligation, tension between justice and law.

**Cómo citar:** Villa Sánchez, J. A. (2025). Sobre el sentido de lo justo y la ley. *En-Claves del Pensamiento*, (37), 216-236. <https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i37.701>

## Introducción

Las tesis que sostiene la presente reflexión sobre la relación entre el sentido de lo justo y lo legal son tres: a) que hay un sentido de lo justo como principio de las categorías teleológicas y deontológicas sobre la justicia, b) que el sentido de lo justo da origen a la comprensión de la justicia como virtud, c) comprensión que, simultáneamente, da origen al concepto de justicia como deber. Es el círculo hermenéutico conformado por el sentido del principio de lo justo, la justicia como virtud y la justicia como deber. El núcleo de la reflexión de estas páginas está marcado por estos tres momentos, además de la consabida introducción y conclusión.

## El círculo hermenéutico de la justicia

¿Cuál es el camino para internarse en esa hermenéutica dialéctica entre el sentido de lo justo, la justicia como virtud y la justicia como deber? Una vía fructífera es la relación de tensión entre lo justo y lo legal. Los testimonios sobre esa tensión son antiguos y gozan de la autoridad de textos y figuras insignes, pero sobre todo de la presencia inmemorial en la convivencia de los seres humanos, como se refleja, por ejemplo, en la *Antígona* de Sófocles,<sup>1</sup> el libro bíblico de *Job* o la serie norteamericana *Yellowstone*.<sup>2</sup>

A propósito de esa dialéctica, dice Aristóteles en los inicios del Libro V de la *Ética a Nicómaco* que “es evidente que todo lo legal es, en cierto modo, justo”.<sup>3</sup> Pero lo contrario también es indiscutible: que en cierto modo lo justo y lo legal son cosas diferentes, y que hay un buen trecho en que parecen marchar por caminos paralelos, muchas veces hasta encontrados.

<sup>1</sup> Antígona confronta a Creonte por asumir que sus leyes son superiores a las leyes no escritas: “No pensaba que tus proclamas tuvieran tanto poder como para que un mortal pudiera transgredir las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses. Estas no son de hoy ni de ayer, sino de siempre, y nadie sabe de dónde surgieron”. Sófocles, *Tragedias. Áyax. Las Traquinias. Antígona. Edipo Rey. Electra. Filoctetes. Edipo en Colono*, trad. Assela Alamillo y Jorge Bergua Cavero (Madrid: Gredos, 2014), 445-60.

<sup>2</sup> «Yellowstone» (USA, 2018).

<sup>3</sup> Aristóteles, *Ética nicomáquea. Ética eudemia*, ed. Emilio Lledó, trad. Julio Pallí Bonet, Biblioteca Clásica Gredos 89 (Madrid, España: Gredos, 1985), 1129b13.

Con lo cual se abre entonces la disputa sobre su relación: sobre los alcances de la mayor extensión semántica y práctica de un concepto respecto del otro, al mismo tiempo que sobre la pluralidad de sentidos de ambos.

La paradoja de la idea de justicia es que pasa por la de ley —sea moral o jurídica—; pero al mismo tiempo, la desborda por todos sus flancos. Esto es lo enigmático de esa relación. ¿Por qué? Porque la ley que se ha dado una ciudad —por más perfecta y adecuada que sea— no le garantiza por sí sola vivir justamente. Atenas se jactaba de conducirse bajo una constitución jurídica que velaba por el bien común de sus ciudadanos y, sin embargo —según la versión de Platón en la *Apología*—,<sup>4</sup> Sócrates fue acusado falsamente en un juicio amañado y murió injustamente. El otro caso —también con peso fundacional para occidente— es el de Jesús de Nazareth: su muerte fue legal según la ley del Sanedrín, pero a todas luces injusta. Estos casos paradigmáticos ejemplifican una constante de la relación entre justicia y ley a través de la historia. Pero incluso en los casos más ordinarios en que la aplicación de la ley se ha llevado a cabo de la mejor manera, se sabe que se lo puede hacer mejor; o que se lo podría haber hecho de otra forma.

¿Por qué la aplicación de la ley tiene que estar cuidándose en todo momento de ser justa?; ¿por qué no basta la aplicación de la ley para que sin más sobrevenga la justicia?; ¿acaso no es verdad que cuando la ciudad se da sus propias leyes lo hace para vivir mejor, para que en sus relaciones públicas reine la justicia, la equidad, la paz?; ¿qué relación hay entre justicia y ley en el seno de la ciudad?; ¿qué relación hay entre la justicia, entendida como un principio que debe orientar las relaciones públicas de una comunidad, y las normas jurídicas institucionalmente sancionadas por dicha comunidad, que rigen la administración de la justicia? Como la justicia es —junto al de la paz— un principio de la convivencia social y política, y la ley un sistema de conceptos en relación con la justicia, mediado por la situación histórica de la ciudad, la justicia como principio es el fundamento último de las categorías al uso de justicia —como virtud o como deber— y de los conceptos legales.

En la comunidad<sup>5</sup> hay una tirantez entre el principio del sentido de la justicia, las categorías teleológicas y deontológicas de justicia, y los conceptos de los sistemas legales

<sup>4</sup> Platón, *Diálogos I. Apología. Critón. Eutifrón. Ión. Lisis. Cármides. Hipias Menor. Hipias Mayor. Laques. Protágoras*, trad. Emilio Lledó Iñigo, J. Calonge Ruiz, y Carlos García Gual, Biblioteca clásica Gredos 37 (Madrid: Gredos, 1981), 17a-42a.

<sup>5</sup> Entendida en su sentido más amplio: “como la estructura del *vivir-juntos* de una comunidad histórica [...], estructura irreductible a las relaciones interpersonales y, sin embargo, unida a ellas en un sentido importante”. Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro* (México: Siglo XXI, 1996), 203.

vigentes. Se trata —en una ontología del hombre capaz— de una tensión circular entre tres capacidades de la *πράξις* que son radicalmente cooriginarias: la del sentido del principio de la justicia, la de las categorías habituales sobre la justicia, y las de los conceptos de los sistemas normativos aprobados institucionalmente, esto es, el derecho. Es un círculo en el que cada una de las capacidades tiene en las otras dos el desarrollo de sus posibilidades interiores: el principio del sentido de la justicia llega a ser tal sentido en las categorías de justicia —virtud y deber— y en los conceptos de las normas jurídicas; las categorías habituales de la justicia llegan a ser tales categorías a partir del aguijón del sentido del principio de la justicia y de los conceptos de la normativa jurídica vigente; y estos, a su vez, han llegado a ser tales gracias al sentido del principio de justicia de la comunidad y a las categorías de justicia tradicionales.

El origen de la comprensión de la justicia como virtud está en el sentido de que la justicia es un bien para la ciudad, por tanto, también su fin; mientras que el origen de la concepción de la justicia como deber es una derivación de la justicia entendida como virtud. Sea pensada como virtud o como deber, el principio de la justicia y los conceptos legales —sean morales o jurídicos— se mantienen en constante tensión en el seno de la ciudad. Y dado que esta tensión pertenece a ese modo de la acción humana que es la *πράξις*, la manera como se resuelve el encuentro de estas capacidades es cada vez momento de la misma acción, y no algo separado de ella; porque esa colisión de fuerzas rebasa los límites procedimentales de un ejercicio meramente técnico, y constituye la relación de fondo entre justicia y ley.

Ya que la relación de tensión entre justicia y ley es dialéctica —por tanto, conflictiva— y no lineal, se la puede abordar a partir de cualquiera de los tres momentos. El presente ensayo reflexivo consiste en mostrar que hay un sentido de lo que es justo latiendo en la concepción de la justicia como virtud y como deber; y que ese sentido de la justicia tiene su solución de continuidad en la virtud de la justicia y en el deber de ser justo. Los insumos de apoyo para esta hermenéutica dialéctica entre justicia y ley, vía la mediación de Ricoeur —en los estudios séptimo, octavo y noveno de *Sí mismo como otro*—,<sup>6</sup> vienen principalmente de Aristóteles y Kant.

### **El sentido de la justicia**

¿Dónde se puede encontrar evidencia para mostrar que hay un sentido de la justicia, que el hombre siente que las acciones son justas y buenas —o injustas y dañinas—, que antes de tener

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, 173-327.

ideas —sean claras y distintas u oscuras y borrosas— sobre lo que es la justicia, hay en el hombre una sensibilidad de lo justo? Debe decirse que en ese ‘antes’ se trata de una anterioridad meramente formal y no cronológica.

Para que esa evidencia tenga el peso que se requiere en este asunto es necesaria la siguiente precisión. Por la herencia de diferentes momentos de la historia de la tradición, la noción de hombre se la caracteriza, predominantemente, o desde la perspectiva de la especie en la que los individuos vienen a ocupar un segundo lugar, o desde la perspectiva del individuo en la que lo específico queda catalogado como una mera abstracción que elimina lo que es propio de cada cual. Dado que los dos aspectos de la disyuntiva son sólo intentos de una u otra época en su esfuerzo por decir con claridad qué es con propiedad el hombre, la filosofía del siglo XX ha intentado encontrar alguna ruta intermedia. Así, con la noción de *Dasein*, el Heidegger de *Ser y Tiempo*, habla del hombre como el ente que es cada vez cada cual;<sup>7</sup> mientras que la hermenéutica de Ricoeur, en esa misma línea, prefiere la expresión “sí mismo como otro”.<sup>8</sup> En ambos casos se hace todo el esfuerzo incluso por evitar el vocablo ‘hombre’ y sus derivados como ‘humanidad’, ‘humanismo’, etc., lo mismo que los términos ‘individuo’, ‘sujeto’, ‘yo’, ‘persona’, etcétera.

Pero esta época vive todavía inmersa en el clima de la modernidad que ha hecho del hombre un sujeto racional, individual y autónomo; y a la que no le ha hecho mella ni la ontología del *Dasein* ni la hermenéutica del sí. ¿Es posible una toma de postura inicial, anterior a estas alternativas y anterior también al binomio especie-individuo? La mejor salida consiste en dar unos pasos hacia atrás, tanto de la noción de especie como de la de individuo, lo mismo que de los intentos de terciar entre ellas, dado que en ambos casos se sigue siendo fiduciario de las nociones de ese binomio. Sin renegar de esa herencia, se puede hacer el ejercicio de remontar hasta ese momento originario en que se les va asignando nombre a las cosas, con el único propósito de distinguir unas cosas de otras para poder moverse entre ellas, sin ningún afán clasificatorio. Así, para las cosas que nacen, crecen y se desarrollan desde sí mismas los griegos crearon la noción de φύσις, noción que los latinos tradujeron —es decir, interpretaron— con la de *natura*, viniendo a ser naturaleza. Entre las cosas de la φύσις hay unas que son vegetativas; y otras que, siendo vegetativas, tienen ψυχή, son también animadas [*anima-ae*]; y, entre las animadas, hay una que tiene logos. El hombre es un modo de lo animado, una manera de ser de las muchas que hay de lo animado. Pertenece al campo de lo animado de la φύσις, con la dosis que le es propia de lo vegetativo. El ánima o el alma no es un ente

<sup>7</sup> Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera (Madrid: Ed. Trotta, 2003), 35.

<sup>8</sup> Ricoeur, *Sí mismo como otro*, XVIII-XXVII.

dentro de otro ente, sino un modo particular de estar siendo de la φύσις. Las licencias del lenguaje permiten hablar de animales en términos sustantivos, y entonces se genera la costumbre que nombra a los diversos animales como si fueran entes individuales, autónomos, independientes unos de otros. Los diversos animales tienen sus características propias; y lo que caracteriza al animal que es el hombre es que tiene logos. Otros animales se caracterizan porque se recubren de pelaje; otros tienen plumas, alas y una estructura morfológica que les permite volar; otros se caracterizan porque son animales marinos; otros son anfibios, etc. El animal humano se caracteriza porque tiene logos. Estas características en tanto notas propias de la constitución de cada uno de los animales son anteriores a ese momento en que se vuelven útiles para las categorías de especie o de individuo.

Las expresiones ‘el animal humano’, ‘el alma humana’ o ‘el animal que tiene logos’ originariamente no reclaman ninguna prerrogativa frente a expresiones como ‘el animal que tiene cuernos’, ‘el animal que vuela’, ‘el animal que vive en el agua’. En definitiva, decir ‘el alma humana’ es sólo nombrar a ese modo de la φύσις que tiene logos —logos que tiene su origen en la misma naturaleza—, sin comprometerse con las nociones de especie, individuo, *Dasein* o sí mismo; y sin presuponer una supuesta superioridad de este modo de la animación sobre todas las demás.

Ahora bien, y sobre la precisión que se acaba de hacer, la tesis de que habita en el alma humana un sentido de la justicia, de que la acción justa y buena al mismo tiempo que es pensada es sentida, tiene como presupuesto el hecho de que sentir e inteligir en el hombre conforman una unidad estructural y que ese sentir intelectual —o inteligencia sentiente, tal como la entiende la noología de Zubiri—<sup>9</sup> realiza un solo acto: saber de la realidad; en este caso, de la realidad de lo justo. ¿Qué entiende la noología por realidad? El término realidad nombra aquello que siendo de suyo lo que es, se hace presente como tal en el sentir intelectual.<sup>10</sup> Una acción que es justa lo es de suyo, lo es realmente; y así es sentida e inteligida por el ser humano mientras transcurre. La razón —momento derivado de la intelección— puede afirmar que una acción es justa —o, en su caso, injusta— sólo porque antes ha sido sentida e inteligida de ese modo. La sensibilidad ante la injusticia<sup>11</sup> es la cara más visible de que hay un sentido de la justicia, de que acontece realmente un sentido de la justicia, anterior a las categorías teleológicas y deontológicas disponibles y a los conceptos legales vigentes.

<sup>9</sup> Xavier Zubiri, *Inteligencia Sentiente. \*Inteligencia y Realidad* (Madrid: Alianza - Fundación Xavier Zubiri, 1980).

<sup>10</sup> Cfr. *Ibid.*, 54-67.

<sup>11</sup> “El sentido de la injusticia no es sólo más punzante, sino más perspicaz que el sentido de la justicia, pues la justicia es, de ordinario, lo que falta, y la injusticia lo que impera”. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 207.

Esa idea de la unidad estructural del sentir intelectual —origen del sentido de lo justo en el alma humana— no le pasó del todo desapercibida a Aristóteles, por más que haya terminado imponiéndose en la tradición como normal la visión que distingue y separa el sentir y el inteligir.

Un primer testimonio de esa unidad está contenido en el siguiente texto de los *Analíticos Segundos*:

Ni los modos de ser [ἕξεις; disposiciones, hábitos] son innatos como tales, ya definidos, ni proceden de otros modos de ser más conocidos, sino de la sensación, al igual que en una batalla, si se produce una desbandada, al detenerse uno se detiene otro, y después otro, hasta volver al orden del principio. Y el alma resulta ser de tal manera que es capaz de experimentar eso [...]. En efecto, cuando se detiene en el alma alguna de las cosas indiferenciadas, se da por primera vez lo universal en el alma (pues, aun cuando se siente lo singular, la sensación lo es de lo universal, v.g.: de *hombre*, pero no del *hombre Calias*); entre estos universales se produce, a su vez, una nueva detención en el alma hasta que se detengan los indivisibles y los universales, v.gr.: se detiene *tal animal* hasta que se detenga *animal*; y de igual modo ocurre con esto último [...] así es como la sensación produce en nosotros lo universal.<sup>12</sup>

En la particular dimensión sentiente del alma humana se encuentran los inicios de sus diversas disposiciones a la verdad, según las cuales es capaz de experimentar lo universal en lo particular y de saber, por tanto, que lo que se hace presente en el alma es algo distinto al alma y también algo distinto al acto de hacerse presente. Así, para los efectos de la relación entre el sentido de lo justo y la ley, el carácter universal de una acción que es tenida por justa es cooriginario con el sentir que se da de la misma acción en singular; se está sintiendo que una acción es justa al mismo tiempo que se lo está sabiendo. El tenor justo y bueno de una acción es algo que primeramente se siente y que sólo luego, por decirlo así, se piensa. Insistiendo en que este “luego” tiene más bien el modo de lo simultáneo que de lo diacrónico. Sólo la perspectiva que distingue entre sentir e inteligir —como es el caso de la *Crítica d la Razón Pura*—<sup>13</sup> puede sostener que el concepto de la acción justa es posterior a su percepción sentiente. Porque si ese fuera el caso, ¿de dónde iba a sacar la razón el carácter justo de una acción, si no se lo da la realidad misma cuando es sentida de esa manera por el alma humana?

Ahora bien, en su dimensión activa, el sentir intelectual aprehende lo que se le hace presente; y según la dirección en que lo haga constantemente, llegará hasta la intelección del carácter indivisible de lo universal. En este caso, al carácter de lo justo ya sin referencia a una

<sup>12</sup> Aristóteles, *Tratados de Lógica (Organon) II. Sobre la Interpretación. Analíticos Primeros. Analíticos Segundos*, trad. Miguel Candel Sanmartín (Madrid: Gredos, 1982), 100a10-100b5.

<sup>13</sup> Cfr. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Rivas (Madrid: Alfaguara/Santillana, 1997), B29.

acción particular. Entonces se genera el equívoco de que ese concepto meramente abstracto de lo justo está tan lejos de la percepción de la realidad que le dio origen, que ya no conserva nada en relación con su origen sentiente, a lo que en algún momento fue sentido. Pero resulta que ese carácter abstracto no es más que una reiterada actualización de lo singular en el sentir intelectual y que, por lo tanto, las categorías de lo justo y los conceptos legales siguen siendo sentientes, siguen habitados por lo sentido y el sentido.

¿Por qué la expresión de que “hay un sentido de la justicia” ha estado jugando deliberadamente con los términos sentir y sentido, de igual origen etimológico pero distinto significado? Un segundo testimonio de Aristóteles ayuda para aclarar este juego intencional. Así dice en los inicios del libro primero de la *Política*:

La razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal social [ζῷον πολιτικόν] es evidente: la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal [ζῷον] que tiene palabra [λόγον]. La voz [φωνή] es signo del dolor y del placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación [αἴσθησιν] de dolor y de placer y significársela [σημαίνειν] unos a otros; pero la palabra [λόγος] es para manifestar [δηλοῦν] lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, el solo, el sentido [αἴθησιν] del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc., y la comunidad [κοινωνία] de estas cosas es lo que constituye la casa [οἰκία] y la ciudad [πόλιν].<sup>14</sup>

En tanto animado, el hombre tiene las mismas notas o características de los demás seres animados que hay. Como pasa, sin embargo, con los animales en particular, el animal humano tiene algunas características que le son propias, que no están en los demás. Una de ellas es el λόγος —cuyo origen está en la propia naturaleza; no en los dioses, como piensa el platonismo, y más tarde tanto el neoplatonismo como el cristianismo—. En el animal humano, la αἴσθησις, la φωνή y el λόγος conforman una estructura cooriginaria, un orden en el que un momento es una nota esencial de los otros dos. Así, el λόγος es ‘esteta’ y ‘fonal’ —para no decir ni estético ni fonético—; la sensibilidad es ‘logal’ —mejor que lógica— y ‘fonal’; y la voz es ‘esteta’ y ‘logal’. En esta cooriginariedad estructural está la raíz de que el animal humano sea esencialmente un animal ciudadano, político, más que sólo gregario. Dado el carácter ‘esteta’, es decir, sentiente y ‘fonal’ del λόγος, el animal humano no sólo siente lo doloroso y lo placentero, sino también siente y sabe si eso es conveniente, dañoso, justo o injusto; y así lo significa y lo manifiesta. El ser humano tiene, pues, el sentido de lo justo porque su λόγος es sentiente, porque su sensibilidad además de ser ‘fonal’ es también esencialmente ‘logal’. En

<sup>14</sup> Aristóteles, *Política*, 1253a9-12.

este carácter está la raíz de que lo indiferenciado y particular que se detiene en su alma sea ya al mismo tiempo universal; por lo tanto, que en una acción particular que se percibe se sepa también si es justa o no lo es. Y como en este λόγος ‘esteta’ no se trata, en primer lugar, del animal humano en sentido individual, pero tampoco, en segundo lugar, del animal humano en sentido específico, genérico o social, sino que se trata del animal humano sin más, resulta que hay el sentido de lo justo, que los seres humanos —la animación humana, el alma humana— sienten lo justo en la relación de unos con otros.

La tesis conclusiva provisional sostiene, por tanto, que el sentido ‘esteta’ común de lo bueno y de lo justo es el fundamento de la constitución jurídica de una ciudad. Y no al revés; más allá de la relación productiva que pueda establecerse entre ambos momentos. La categoría de justa para una acción no tiene su origen último en una ley positiva; sino que ambas remontan a la fuente originaria del sentido de la justicia que habita en el alma que tiene λόγος ‘fonal’, ‘esteta’ y común.

El sentido común de lo justo —que habita en el alma común que tiene λόγος— es, en definitiva, el índice móvil que orienta a la ley en la búsqueda del término medio de la justicia como virtud, al mismo tiempo que en su aplicación correcta en el caso de la justicia entendida como deber.

### **Del sentido de la justicia a la justicia como virtud**

El sentido de lo justo y bueno de una acción y la acción misma son, pues, co-originarios; la sensación de que una acción es justa y buena se da en el mismo movimiento de su actualización en la inteligencia sentiente. Lo cual indica que no se siente primero la acción —como algo meramente indiferente—, y sólo después se sabe que es justa y buena. Es verdad, sin embargo, que la acción es sentida intelectivamente primero de manera compacta, sea como buena y justa, sea como dañosa e injusta. No significa, pues, que haya desde el principio claridad diáfana sobre su estatuto de justa y buena; pero sí que luego se sabe que desde el principio se sintió lo que terminó siendo.

Ese carácter compacto, sin embargo, se va desplegando a medida que su actualización intelectual se va reiterando y profundizando, y el λόγος procede con sus distinciones y sus análisis. Empieza, pues, sintiéndose que la acción es justa o buena de suyo; aunque sólo después se podrá saber el porqué de tal condición de la acción. Porque una cosa es sentir la mera realidad

de las cosas; y otra distinta saber lo que tales cosas son en realidad.<sup>15</sup> Por el primer momento se sabe que el carácter justo es de la acción misma —que es real—, y no creación o invención de quienes la sienten; y por el segundo se sabe que esa acción pertenece a un complejo campo de realidad<sup>16</sup> del que emana su sentido. Pero no se trata de dos momentos sucesivos; porque saber lo que en realidad es una acción justa y buena mantiene en su interior, de manera permanente, el carácter meramente real de suyo de lo justo y bueno de la acción.

De lo justo en tanto sentido intelectivamente emanan las categorías de la justicia como virtud y como deber. Esta es la tesis. ¿Cuál es el itinerario para mostrar la solución de continuidad entre el sentido de lo justo y la justicia como virtud principal del vivir en común, de la ciudad? ¿cuál es el camino que revela de por sí que la categoría de la justicia como virtud o como deber tiene sus raíces en el sentido de lo justo, en el λόγος esteta común, y no sólo en un ejercicio racionalmente autosuficiente? El camino es mostrar que al interior de las categorías de justicia y de los conceptos legales hay un sentido de lo justo que inquieta de manera perenne. El recurso a la *Ética a Nicómaco* es un buen apoyo en este asunto, especialmente el Libro V.<sup>17</sup> La siguiente secuencia de ideas conduce hasta la puerta de entrada al complejo mundo en que se muestra la constante tensión entre justicia y ley en ese Libro V. Pero más allá del testimonio de Aristóteles, esa tensión tiene su principio en que las categorías al uso sobre la justicia y los conceptos legales de justicia están enmarcadas por el λόγος esteta común del sentido de lo justo. Efectivamente, si las categorías sobre la justicia —sea como virtud o sea como deber— y los conceptos legales sobre la justicia agotaran el sentido de lo justo que habita el alma humana, la tensión entre justicia y ley quedaría reducida a cero y desaparecería. Pero lo que sucede es lo contrario: las categorías filosóficas, sociológicas, políticas, económicas, etc., y los conceptos legales de justicia, actualizan con ahínco renovado el λόγος esteta común del sentido de la justicia como su aguijón. ¿Por qué? Porque es precisamente este sentido el que reactualiza que lo justo es la aspiración de lo legal, no su cumplimiento definitivo. Sólo las actitudes y perspectivas fascistas y totalitarias —enceguecidas por el poder— hacen equivaler ley y justicia.

La anunciada secuencia de ideas empieza con la siguiente: en el horizonte griego de la eternidad de lo que es y de la finitud y movilidad de su orden, resulta obvio que todas las cosas

<sup>15</sup> Cfr. Xavier Zubiri, *Inteligencia y Logos* (Madrid: Alianza - Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1982), 14-17.

<sup>16</sup> Cfr. *Ibid.*, 25-32.

<sup>17</sup> Aristóteles, *Ética nicomáquea. Ética eudemia*, 1129a1-1138b15; Los términos en griego provienen de la siguiente versión: Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. María Araujo y Julián Marías (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989).

tienden a un fin que es también su bien<sup>18</sup>. Esto aplica también desde luego para las acciones humanas, se trate de τέχνη, ποίησις o πράξις. Para el caso presente, cada acción particular tiene su propio fin; pero las acciones particulares son momentos de ese modo propiamente humano de ser [ἔξις] que es la πράξις. De manera que a la pregunta sobre cuál es la finalidad última de la πράξις, se responde que es vivir bien; y que vivir bien es igual a ser feliz, a ser εὐδαιμόνος:<sup>19</sup> que la vida buena es, pues, la εὐδαιμονία, que la vida buena consiste en estar poseído por una buena energía, por un buen demonio.

La segunda parte del Libro I de la *Ética a Nicómaco* se esfuerza en aclarar que “la felicidad [εὐδαιμονία] es una cierta actividad del alma de acuerdo con la virtud”.<sup>20</sup> La pregunta que se sigue entonces es qué es la virtud, en qué consiste una acción virtuosa. La reflexión de Aristóteles ha logrado esta afirmación:

Es [...] la virtud un modo de ser [ἔξις] selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón [λόγῳ] y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente. Es un medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y también por no alcanzar, en un caso, y sobrepasar, en otro, lo necesario en las pasiones y acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término medio. Por eso, de acuerdo con su entidad y con la definición que establece su esencia, la virtud es un término medio, pero, con respecto a lo mejor y al bien, es un extremo.<sup>21</sup>

Dado que se trata de ἔξις —disposición, modo de ser, hábitud—, se trata entonces de λόγος esteta común.<sup>22</sup> La red conceptual de la πράξις a la que pertenece la justicia como virtud —y al interior de la cual está en constante tensión con la ley— es compleja. A diferencia de lo que piensa la tradición inmediata a Aristóteles, en el sentido de que el hombre nace virtuoso y de que lo justo se identifica con lo legal, los análisis de la πράξις muestran que el concurso del λόγος es determinante: que la virtud se elige, que es tema de deliberación [προαίρεσις], que el término medio entre el exceso y el defecto en una acción se lo busca con esfuerzo y que, por lo tanto, lo virtuoso no es algo en sí sino algo en relación a quien lo procura, a quien lo está intentando en sus elecciones. Vivir bien, ser εὐδαιμόνος, ser virtuoso, consiste en mantenerse en este ejercicio constante por dar en el blanco del término medio. El λόγος virtuoso no tiene más guía que las decisiones que tomaría alguien que es tenido como ejemplo de prudencia.

<sup>18</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética nicomáquea. Ética eudemia*, 1094a1-3.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 1095a15-20.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 1099b27.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 1106b36-1107a5.

<sup>22</sup> Cfr. Alejandro G. Vigo, *Estudios aristotélicos* (Navarra: EUNSA 2006), 375-376.

Este tejido que conforma la πράξις es un momento de la estructura esencial de la realidad del alma humana. Es un alma que tiene λόγος esteta —es decir, sentiente y común— y que tiene, por tanto, unas disposiciones a la virtud y a la verdad.

¿Cuántas clases de virtud hay? Dos, dice Aristóteles: la ética y la dianoética. “La dianoética se origina y crece principalmente por la enseñanza, y por ello requiere experiencia y tiempo; la ética, en cambio, procede de la costumbre [...]. De este hecho resulta claro que ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza”.<sup>23</sup>

Hay dos clases de la virtud porque el alma humana está dispuesta de esta doble manera. De modo que la virtud ética y la dianoética emanan de la disposición respectiva del alma, disposiciones que tienen su origen en el λόγος esteta común y que no son, por tanto, innatas al alma. De la disposición ética emanan las virtudes relativas a las costumbres,<sup>24</sup> mientras que de la dianoética o intelectual lo hacen las virtudes relativas a la verdad, tales como la τέχνη, la ἐπιστήμη, la φρόνησις, la σοφία y el νοῦς.<sup>25</sup>

Como la virtud es lo primero para nosotros, la disposición que le da origen y que es lo primero de suyo queda oculta en su obviedad. Así, por reparar en la acción justa se pasa por alto que ésta es posible por la disposición a la justicia que hay en el alma humana, y que funge como constante medida de la acción justa. De manera que al plano de las virtudes —sean éticas o dianoéticas— le subyace el plano de las disposiciones a esas virtudes.

¿Se puede decir que, en la justicia, perteneciendo a la clase de las virtudes éticas, se hacen constantes cruces con las virtudes dianoéticas, dado que un λόγος justo ha de ser también un λόγος verdadero? Estos cruces suceden de hecho en el caso de todas las virtudes, dado que a fin de cuentas se trata del alma que tiene λόγος. Pero si la justicia es la virtud en la que quedan recapituladas todas las virtudes éticas, ese cruce acontece aquí de manera eminente.

El alma humana, su λόγος esteta común, sus disposiciones a la virtud, y la virtud misma —sea ética o dianoética—, conforman la estructura en la que tienen su lugar la persistente tensión entre el sentido de la justicia, las categorías filosóficas de justicia —como virtud y deber— y los conceptos legales de justicia. Se trata del alma en tanto modo de animación propio de ese ente que es cada vez cada cual, según la acertada expresión de Heidegger.<sup>26</sup> No se trata, por tanto, del alma sustancial del individuo, ni del alma de un pueblo, menos de la de un género

<sup>23</sup> Aristóteles, 1103a15.

<sup>24</sup> Cfr. Libros IV y V de la *Ética a Nicómaco*.

<sup>25</sup> Cfr. Libro VI de la *Ética a Nicómaco*.

<sup>26</sup> Heidegger, *Ser y Tiempo*, 35.

o una especie; se trata simplemente del modo de la animación humana, de la manera de actuar del animal humano, antes de que sea reducida por cualquier tipo de categorías.

La idea del alma que tiene λόγος esteta común es el eslabón que cierra la cadena iniciada con la de que en el horizonte griego el ser es eterno y su cosmos es finito, perspectiva distinta a todas luces a la del horizonte creacionista cristiano, en el que surgirá —ya durante la Ilustración— la idea de que la justicia es antes que nada un deber, no una virtud, ni un bien. ¿Qué tipo de apoyo ofrece esa imagen griega de la circularidad para entender mejor la tensión entre el sentido de lo justo y la ley? No es gratuito que la investigación del Libro V de la *Ética a Nicómaco* esté articulada de principio a fin —a veces de manera discreta, pero siempre latente— por la relación entre justicia y ley;<sup>27</sup> por la afirmación tácita, pero evidente para su mundo, de que hay una justicia primaria,<sup>28</sup> propia de lo que es, anterior a la del orden de la ley, pero sólo accesible en este orden. Como el ser primario de la justicia se actualiza en el orden finito de la ley, la fuerza de la costumbre impone la creencia de que la justicia legal no es solo la primera sino lo única. Son los múltiples casos en los que la ley es aplicada —incluso con buenas intenciones— de manera injusta, los constantes llamados de atención en relación con que hay un sentido de la justicia anterior a las categorías de justicia acuñadas por las épocas o por las corrientes de pensamiento, lo mismo que a los conceptos de determinada normativa jurídica. El hecho de una ley injusta —o que es aplicada injustamente— remite, por su propia fuerza, de la justicia legal a la justicia primaria: a lo que Ricoeur llama sentido de la justicia,<sup>29</sup> y Aristóteles disposición a la justicia.<sup>30</sup> No pocas veces a la filosofía del derecho se le olvida que su tema central de reflexión es precisamente la justicia; y no pocas veces a la ética y a la moral se les olvida que antes de ocuparse de la justicia como virtud o como deber se ha de reparar en la disposición a la justicia, origen y fundamento de la justicia teleológica, deontológica y jurídica.

¿En qué términos describe Aristóteles la tensión entre el principio de la justicia y la justicia entendida como virtud frente a las exigencias de los conceptos legales vigentes? Después de su acostumbrado párrafo programático de investigación, al inicio del Libro V de la

<sup>27</sup> Cfr. Carlos Andrés Martín, “Aristóteles y la justa proporción en las comunidades de intercambio: la lectura matemática”, *IIHH/FONS* (julio 2024): 159-78. <https://doi.org/10.20318/fons.2023.8408>.

<sup>28</sup> “Además, si uno juzga ignorando, no actúa injustamente según la justicia legal ni su juicio es injusto, excepto en un cierto sentido, porque la justicia legal es distinta de la primaria”. Aristóteles, *Ética nicomáquea. Ética eudemia*, 1137a1-3.

<sup>29</sup> Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 173-212.

<sup>30</sup> Aristóteles, *Ética nicomáquea. Ética eudemia*, 1129a6.

*Ética a Nicómaco*,<sup>31</sup> el segundo se lo inicia de la siguiente manera: “Pues bien, observamos que todos los hombres, cuando hablan de la justicia, creen que es un modo de ser [ἔξιϋν, disposición] por lo cual uno está dispuesto a practicar lo que es justo, a obrar justamente y a querer lo justo”.<sup>32</sup> La disposición nombra un modo de ser constitutivo esencial de la realidad humana; por lo tanto, tal disposición es mucho más que un acto empírico hecho a voluntad. Los actos voluntarios justos son posibles por la disposición ontológica a la justicia de la realidad humana.

Como la disposición a la justicia es anterior a la justicia legal, queda más allá del orden jurídico; pero en él. Esto significa que la disposición a la justicia no es una entidad separada de la justicia legal, sino un modo de ser de la realidad humana que se actualiza en la justicia legal. Precisamente porque la disposición a la justicia es una con la justicia legal, esta vive de la constante tensión entre esa disposición y la aplicación de la ley en turno. Ahora bien, como en el caso de las demás virtudes, la justicia legal es virtuosa cuando ha dado con su término medio. ¿Se puede decir que en el caso de lo jurídicamente justo el término medio es también el punto de equilibrio entre un exceso y un defecto? La respuesta es negativa, porque la justicia legal se dice al menos de dos maneras diferentes;<sup>33</sup> y cada una tiene su propio modo de ser virtuosa. Efectivamente, el término medio no puede quedar reducido a exceso y defecto ni en la justicia distributiva ni en la correctiva. ¿Respecto de qué exceso o defecto sería la justicia una virtud si lo contrario de lo justo no es más que lo injusto?

En el caso de la justicia distributiva, lo justo depende al menos de dos cosas y requiere cuatro términos. Así lo expone Aristóteles:

Ahora bien, lo justo depende al menos de dos cosas. De acuerdo con ello, necesariamente, lo justo será un término medio e igual en relación con algo y con algunos. Como término medio, lo será de unos extremos (es decir, de lo más y lo menos); como igual, respecto de los términos, y como justo, en relación con ciertas personas. Por tanto, lo justo deberá requerir, por lo menos, cuatro términos: pues, aquellos para quienes es justo son dos, y las cosas en las que reside también son dos.<sup>34</sup>

Cada cual tiene derecho a recibir según la cantidad y la cualidad de la materia a distribuir, según la cantidad de quienes tienen derecho a recibir y, lo más complicado de determinar, según los méritos de cada cual en relación con la materia que será distribuida. Este modo de la justicia supone unas leyes que norman la complejidad de la distribución de bienes, sin que dicha ley

<sup>31</sup> *Ibid.*, 1129a1-5.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 1129a6-9.

<sup>33</sup> Cfr. *Ibid.*, 1130b4.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 1131a14-19.

agote el sentido de la distribución justa primaria. Si ese fuera el caso, la ley y sus normas estarían de sobra; cosa que no sucede.

El carácter virtuoso de la justicia correctiva es de otro modo, pues ésta “tiene lugar en los tratos mutuos”,<sup>35</sup> según afirma la primera línea del capítulo cuarto del Libro V de la *Ética a Nicómaco*, dedicado al asunto. En el método de la observación que se sigue es siempre un buen apoyo la comparación entre las cosas semejantes. La distribución de bienes y la reparación de perjuicios en la ciudad se parecen entre sí en que les motiva el afán de justicia, y en que esa justicia está mediada por leyes, normas y tratados. Pero ¿en qué se distingue más precisamente un modo de la justicia del otro? ¿qué caracteriza más precisamente a la justicia correctiva?

Esta es la explicación de Aristóteles:

En efecto, la justicia distributiva de los bienes comunes es siempre conforme a la proporción establecida [...], pues, incluso si la distribución se hace de riquezas comunes, se hará de acuerdo con la misma proporción [geométrica] que la existente entre las cantidades aportadas por los compañeros; y la injusticia que se opone a esta clase de justicia es una violación de la proporción [geométrica]. En cambio, en las relaciones entre individuos, lo justo es, sin duda, una igualdad y lo injusto una desigualdad, pero no según aquella proporción [geométrica], sino según la aritmética. No importa, en efecto, que un hombre bueno haya despojado a uno malo o al revés, o que un hombre bueno o malo haya cometido un adulterio: la ley sólo mira a la naturaleza del daño y trata ambas partes como iguales, al que comete la injusticia y al que la sufre, al que perjudica y al perjudicado. De suerte que el juez intenta igualar esta clase de injusticia, que es una desigualdad.<sup>36</sup>

En el caso de la justicia correctiva, el derecho a la materia en cuestión está regido por la igualdad: todos los que participan deben tener acceso a la misma cantidad. La injusticia es una violación a la proporción aritmética que, como autoridad competente, el juez ha de corregir. Como el daño que desiguala las partes es no pocas veces más cualitativo que cuantitativo, el papel del juez en su trabajo de restablecer el orden de igualdad sigue bajo el sello de la tensa relación entre justicia y ley. Pero incluso en la restauración cuantitativa, aunque la ley diga a la letra que tal delito equivale a tal pena, la controversia sobre si se ha hecho justicia sigue en pie.

En ambos casos, pues, la justicia legal como virtud es una acción por lograr, por hacer mejor, de parte de todos los involucrados, incluido el juez, cuyo papel es central, tanto si se entiende la justicia como virtud que si se lo hace como deber. Aunque el juez le tenga que poner punto final en términos procedimentales y administrativos —ni siquiera estrictamente legales— al asunto que se dirime, la controversia sobre si la decisión ha sido justa no sólo no se cierra con ese acto institucional, sino que muchas veces lo que hace es precisamente reavivar el debate sobre la relación

<sup>35</sup> *Ibid.*, 1131b35.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 1131b26-1132a7.

entre el sentido de lo justo y la ley. ¿Por qué ese debate es eje y motor de la acción que tiene la tarea de hacer justicia en una ciudad? Porque las categorías filosóficas sobre la justicia son más amplias que los conceptos jurídicos sobre la justicia; y porque el sentido de la justicia del alma ‘logal’ tiene una comprensión mayor que cualquier categoría, concepto o procedimiento jurídico. Y el carácter activo de ese sentido es un verdadero aguijón en el corazón del estado de derecho.

### **El sentido de la justicia y la justicia como deber**

El horizonte cultural en el que surge filosóficamente la moral deontológica formal, y con ella la noción de justicia como deber, tiene unas características históricas y políticas distintas al de la época de Pericles, más allá de los siglos que separan a Aristóteles de Kant. El hombre no es ya sólo el animal que tiene logos, y una más de las muchas cosas de la φύσις; sino que —cristianismo creacionista, y en el caso de Kant, luterano y pietista de por medio— ha venido a ser sobre todo un sujeto individual racional, culmen y centro de cuanto existe, idea heredada precisamente de la visión cristiana del mundo en cuanto creado por Dios.

La marcha de la inversión iniciada por Descartes durante la primera mitad del siglo XVII, en el sentido de que la *res cogitans* es la medida de la *res extensa*, de que el criterio de la verdad habita en la razón y no en la realidad, se consolida definitivamente en la segunda mitad del siglo XVIII con la tesis de que la razón del individuo está conformada por una estructura formal, a priori, y que, por tanto, el conocimiento de las cosas, sean relativas a la naturaleza o a la voluntad y acción humanas, tiene en esa estructura su condición de posibilidad. Lo cual significa que sabe de las cosas según se lo permite esa estructura,<sup>37</sup> y no según lo que son de suyo. La filosofía primera queda convertida en *Crítica de la razón pura*,<sup>38</sup> *Crítica de la razón práctica*<sup>39</sup> y *Crítica del juicio*.<sup>40</sup>

Bajo el presupuesto (cristiano) de que el único bien es la obligación del individuo de respetar la ley —postulado que la modernidad más ilustrada seculariza pero no abandona—, el desafío para Kant es demostrar que dicho deber tiene su anclaje más profundo en la misma voluntad del sujeto, en su estructura formal y a priori de la razón práctica, y no en algún elenco

<sup>37</sup> Kant, *Crítica de la razón pura*, B XVIII.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, trad. Dulce María Granja Castro (México D.F.: FCE-UAM, 2005); Immanuel Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, ed. Roberto R. Aramayo (Madrid: Alianza, 2012).

<sup>40</sup> Immanuel Kant, *Crítica del discernimiento*, ed. Roberto R. Aramayo (Madrid: Alianza, 2012).

material de normas, venido de concepciones empíricas del bien y, por tanto, relativo y sin carácter imperativo absoluto, ilustrado en el Decálogo bíblico.

La tesis de la tradición deontológica de la moral, iniciada por Kant y representada en esta época por J. Rawls<sup>41</sup> y J. Habermas,<sup>42</sup> pretende que el imperativo categórico en cualquiera de sus tres formas<sup>43</sup> —que no es otra cosa que la formalización de la regla de oro de la tradición bíblica y rabínica—, enuncia la estructura formal de la voluntad, esto es, de la razón en relación con la praxis. Que en ese imperativo no hay, por ende, rastros empíricos de una moral material. Pero la perspectiva que subraya en exceso la dimensión formal de la voluntad pasa por alto que ni la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* de Kant, ni la *Teoría de la Justicia* de Rawls, están tan preocupadas por deshacerse de todo el vocabulario y los insumos de la ética de bienes y virtudes.<sup>44</sup>

Dos testimonios muestran la manera en que la ética del bien —con su sentido de lo bueno y de lo justo— se conserva al interior de la moral del deber en Kant y operan desde su interior. El primero de ellos es la noción de “buena voluntad” —piedra angular en el sistema deontológico formal—, con la que abre el primer capítulo de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*:

No es posible pensar nada dentro del mundo, ni después de todo tampoco fuera del mismo, que pueda ser tenido por bueno sin restricción alguna, salvo una *buena voluntad*. Inteligencia, ingenio, discernimiento y como quieran llamarse los demás *talentos* del espíritu, o coraje, tenacidad, perseverancia en las resoluciones, como cualidades del temperamento, sin duda son todas ellas cosas buenas y deseables en más de un sentido; pero también pueden ser extremadamente malas y dañinas, si la voluntad que debe utilizar esos dones de la naturaleza, y cuya peculiar modalidad se denomina por ello *carácter*, no es buena. Otro tanto sucede con los *dones de la fortuna*. El poder, las riquezas, el pundonor e incluso la misma salud, así como ese pleno bienestar y ese hallarse contento con su estado que se compendian bajo el rótulo de *felicidad*, infunden coraje y muchas veces insolencia allí donde no hay buena voluntad que corrija su influjo sobre el ánimo, adecuando a un fin universal el principio global del obrar; huelga decir que un espectador imparcial, dotado de razón, jamás puede sentirse satisfecho al contemplar cuán bien le van las cosas a quien adolece por completo de una voluntad puramente

<sup>41</sup> John Rawls, *Teoría de la justicia* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2012).

<sup>42</sup> Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I* (México: Taurus, 2002); Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa II* (México: Taurus, 2002); Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos* (Madrid: Cátedra, 2001).

<sup>43</sup> Primera fórmula: “obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal”, 126. Segunda fórmula: “Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio”, 139. Tercera fórmula: “idea de la voluntad de cualquier ser racional como una voluntad que legisla universalmente”, 143. Kant, *Fundamentación...*

<sup>44</sup> Cfr. Lucio García Fernández, “De la justicia a la felicidad. Fundamentando la ética social”, *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, 71 (septiembre 20210): 1-12.

buena, y así parece constituir la buena voluntad una condición imprescindible para hacernos dignos de ser felices.<sup>45</sup>

Lo bueno queda referido sólo a la voluntad del sujeto individual, una noción ajena al universo de Aristóteles. La voluntad que merece el calificativo de buena, sin embargo, es aquella que lo es sin ninguna reserva; que, en este caso, se trata de aquella que se rige por el deber, aquella que respeta la ley moral que ordena por encima de toda barrera material. Pero ¿de qué ley se trata? De la que hace de esencia y forma de la voluntad, es decir, del imperativo categórico: prodigar a los demás el mismo trato que se querría recibir. El presupuesto con el que abre la *Crítica de la Razón Pura* respecto a que el conocimiento tiene dos fuentes paralelas, la sensibilidad y la razón,<sup>46</sup> de manera que la primera sólo ofrece el material sensible que la segunda categoriza, es el tamiz que vuelve paradójica la expresión de una “buena voluntad” en la moral de obligación. Pero esa paradoja desaparece si se asume de inicio que sentir e inteligir realizan un solo acto,<sup>47</sup> el acto de hacer presente la realidad en la inteligencia sentiente. Desde este horizonte, la buena voluntad sabe cuál es su deber porque la realidad se le hace presente exigencialmente en esa dirección.

El segundo apoyo testimonial ilustra de otro modo cómo el sentido de lo bueno y de lo justo anida al interior del imperativo categórico. La primera fórmula de dicho imperativo contiene los elementos en virtud de los cuales el sentido de lo justo, la buena voluntad, las máximas y el deber, conforman un círculo de comprensión mutua. Esta es la fórmula: “*obra según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal*”.<sup>48</sup> El individuo ya sabe cuál es su deber, porque dicha obligación se le presenta en las máximas cotidianas —sean morales o jurídicas— con las que él y los demás rigen su vida;

<sup>45</sup> Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, 79-80. Sobre la primera afirmación de este largo párrafo, Ricoeur dice lo siguiente en torno a su tesis de la continuidad entre la ética de Aristóteles y la moral de Kant: “En esta declaración preliminar están incluidas dos afirmaciones que preservan cierta continuidad entre el punto de vista deontológico y la perspectiva teleológica, pese a la ruptura significativa de la que hablaremos después. En primer lugar, se entiende que ‘moralmente bueno’ significa ‘bueno sin restricción’, es decir, sin tener en cuenta las condiciones interiores y las circunstancias exteriores de la acción; mientras que el predicado ‘bueno’ conserva la huella teleológica, la reserva ‘sin restricción’ anuncia la exclusión de todo lo que puede quitar al uso del predicado ‘bueno’ su sello moral. Segunda afirmación: en lo sucesivo, el portador del predicado ‘bueno’ es la *voluntad*. También aquí se preserva cierta continuidad con la perspectiva ética: se puede homologar el concepto kantiano de voluntad con el poder de establecer un comienzo en el curso de las cosas, de determinarse por razones, poder que [...] es el objeto de la estima de sí. Pero la voluntad ocupa en la moral kantiana el lugar que el deseo razonable ocupaba en la ética aristotélica: el deseo se reconoce en su objetivo, la voluntad en su relación con la ley; ella es la razón de la pregunta ‘¿Qué debo hacer?’. En una terminología muy próxima a nosotros, se diría que el querer se expresa en actos de discurso de la familia de los *imperativos*, mientras que las expresiones verbales del deseo -incluida la felicidad- son actos de discurso de tipo *optativo*”. Ricoeur, *Si mismo como otro*, 216-217.

<sup>46</sup> Kant, *Crítica de la razón pura*, B 29.

<sup>47</sup> Zubiri, *Inteligencia sentiente...*, 19-26.

<sup>48</sup> Kant, *Fundamentación para una...*, 126.

ya sabe lo que debe querer, ya sabe que debe preferir unas cosas sobre otras según las circunstancias de cada caso. El imperativo categórico viene de apoyo cuando la voluntad se encuentra frente a dos o más máximas igualmente buenas, cuando el saber sobre lo que ha de hacerse es demasiado compacto y se requiere algún criterio que oriente al sujeto en la decisión. Hay, por lo tanto, una dependencia intrínseca entre el imperativo y la máxima, entre la forma de la voluntad y la materia, que viene a ser recogida en la expresión de que la voluntad sabe ya siempre qué es lo que debe hacer, porque así se le ha hecho presente de suyo en la inteligencia sentiente. El individuo tiene ya el sentido que le obliga a ser justo; aunque entre el momento de cumplir la ley y el de no hacerlo —o hacerlo de un modo distinto a lo esperado— se abra el infinito ámbito de la libertad, por lo tanto, la tensión entre el sentido de lo justo, la máxima y el imperativo categórico. En todo caso, el imperativo categórico descarga su orientación sobre la buena voluntad a través de las máximas, y no de forma directa.<sup>49</sup> Y si bien se puede decir que el imperativo categórico es la forma de la voluntad, a cuya fórmula ha llegado la razón, las máximas sobre las que opera cuando hay necesidad llevan consigo el sentido de lo justo y de lo bueno de la realidad que se hace presente en la inteligencia sentiente y a las cuales puede servir de orientación.

A título de mera indicación hay que señalar que en la *Teoría de la Justicia* de Rawls sucede como en los textos de Kant: abundan los recursos al sentido de lo bueno y de lo justo<sup>50</sup>, y que sus principios de la justicia<sup>51</sup> están intrínsecamente ligados a la materia que justamente se pretende distribuir. Y que son precisamente esos principios los que avivan la tensión entre el sentido de lo justo, las categorías teleológicas y deontológico-formales sobre la justicia y los conceptos legales vigentes.

## Conclusión

Cada uno de los apartados anteriores requieren un desarrollo que despliegue con mayor amplitud y profundidad cómo el sentido de lo justo que habita en el alma humana es la fuerza motriz de la justicia entendida como virtud y como deber, al mismo tiempo que la brújula que da norte a las constantes tensiones entre esas categorías sobre la justicias y el modo como los sistemas legales la conciben y la llevan a la realidad de la vida de los ciudadanos y de las instituciones, al interior del estado de derecho.

<sup>49</sup> “La mediación ofrecida así por la máxima supone que, en la presentación de un proyecto de alguna amplitud por parte de la voluntad, se incluya potencialmente una *pretensión de universalidad* que precisamente la regla de universalización viene a poner a prueba. Hay que confesar que, así caracterizada, la noción de máxima no tiene precedente en la tradición teleológica”. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 218-19.

<sup>50</sup> Rawls, *Teoría de la justicia*, 17.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 67-118.

## Bibliografía

- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Traducido por María Araujo y Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- Aristóteles. *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. Editado por Emilio Lledó. Traducido por Julio Pallí Bonet. Biblioteca Clásica Gredos 89. Madrid, España: Gredos, 1985.
- Aristóteles. *Política*. Traducido por Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997.
- Aristóteles. *Tratados de Lógica (Organon) II. Sobre la Interpretación. Analíticos Primeros. Analíticos Segundos*. Traducido por Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1982.
- García Fernández, Lucio “De la justicia a la felicidad. Fundamentando la ética social”, *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, 71 (septiembre 20210), 1-12.
- Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 2001.
- Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I*. México: Taurus, 2002.
- Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa II*. México: Taurus, 2002.
- Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. Traducido por Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Ed. Trotta, 2003.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Práctica*. Traducido por Dulce María Granja Castro. México D.F.: FCE-UAM, 2005.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. Traducido por Pedro Rivas. Madrid: Alfaguara/Santillana, 1997.
- Kant, Immanuel. *Crítica del discernimiento*. Editado por Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza, 2012.
- Kant, Immanuel. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Editado por Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza, 2012.
- Martín, Carlos Andrés, “Aristóteles y la justa proporción en las comunidades de intercambio: la lectura matemática”, *IIHFH/FONS*, 7-8 (julio 2024), 159-78. <https://doi.org/10.20318/fons.2023.8408>.
- Platón. *Diálogos I. Apología. Critón. Eutifrón. Ión. Lisis. Cármides. Hippias Menor. Hippias Mayor. Laques. Protágoras*. Traducido por Emilio Lledó Iñigo, J. Calonge Ruiz, y Carlos García Gual. Biblioteca clásica Gredos 37. Madrid: Gredos, 1981.
- Rawls, John. *Teoría de la justicia*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2012.

Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI, 1996.

Sófocles. *Tragedias. Áyax. Las Traquinias. Antígona. Edipo Rey. Electra. Filoctetes. Edipo en Colono*. Traducido por Assela Alamillo y Jorge Bergua Cavero. Madrid: Gredos, 2014.

Vigo, Alejandro G. *Estudios aristotélicos*, Navarra: EUNSA 2006.

Zubiri, Xavier. *Inteligencia Sentiente. \*Inteligencia y Realidad*. Madrid: Alianza - Fundación Xavier Zubiri, 1980.

Zubiri, Xavier. *Inteligencia y Logos*. Madrid: Alianza - Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1982.