

---

## La Justicia como virtud

*Consuelo Martínez-Sicluna y Sepúlveda*

---

Arbor CLXXV, 691 (Julio 2003), 1059-1086 pp.

*El sentimiento de la justicia representa el hábito de conducta por el que nos vemos obligados, en cualquier relación, a dar a cada uno lo suyo. Ahora bien, esta disposición del espíritu se inscribe en las coordenadas que definen al hombre: verdad, libertad y bien. El hombre como ser racional y por tanto libre: el único ser que se determina a sí mismo y que alcanza en el bien el sentido de su proyección personal, esto es, la perfección. Dar a cada uno lo suyo es dar al sujeto el reconocimiento de este fundamento ontológico.*

---

Nuestro punto de partida necesariamente constituye la respuesta a una pregunta fundamental vinculada a la esencia del individuo que, por el hecho de serlo, mantiene vivo en su conciencia un cierto sentimiento de justicia, una cierta intencionalidad de realizar la justicia en sus relaciones con los otros, una necesidad de asegurar precisamente el marco de estas relaciones dentro de un orden que no puede ser otra cosa más que la manifestación externa de la justicia. Este sentimiento de la justicia al que el hombre no puede renunciar es también una exigencia de su propia racionalidad, consecuencia de la misma cualidad del ser persona. Señalaba a este respecto el ilustre maestro italiano Giorgio Del Vecchio que el criterio y paradigma ideal de la justicia no podía consistir más que «en el reconocimiento integral de la personalidad de cada uno, mirada objetivamente en su carácter inteligible, como entidad absoluta y autónoma. Un reconocimiento así, por su naturaleza objetiva, implica necesariamente una superación de

la conciencia particular o egoísta, porque sólo en la esfera más elevada de la conciencia es posible la ecuación ideal entre el yo y el otro.»<sup>1</sup> Efectivamente, la justicia implica la superación de la posición particular, supone abandonar el «yo» para ir al encuentro del «nosotros», pero es que este mismo encuentro se produce en el caminar del hombre, en el desarrollo de la conciencia y en una proyección histórica que representa las raíces de nuestra civilización. El sentimiento de la justicia es la proyección de un anhelo y de una necesidad personal, que se expresan en la medida en que el hombre toma conciencia de sí y de los otros. De esta forma, se pueden destacar varios aspectos que constituirán el núcleo de nuestra exposición.

El primero de ellos es la proyección de la justicia sobre la personalidad, el reconocimiento, en suma, del fundamento ontológico del ser humano y cómo este fundamento se encuentra orientado a la realización de la justicia. La justicia es una exigencia de la persona, pero la persona no puede serlo, no es verdadero agente de su actuación, si esta actuación no se encamina a la justicia o no la siente, al decir de Cicerón como algo bueno por sí mismo, como algo necesariamente apetecible al obrar humano<sup>2</sup> y que entraña un deber de responder ante el otro, un deber que no es consecuencia de las formas sociales sino que es el presupuesto de las mismas, porque es la persona el fundamento sobre el que se eleva la sociedad y no al revés, como la Modernidad ha ido pretendiendo, una Modernidad en la que nos conformamos con el desarrollo de una personalidad acorde con los parámetros de lo convencionalmente aceptado, aún cuando esto represente la mutilación del fundamento metafísico del hombre.

Así pues la justicia se incardina en el fondo del ser, en el principio de la personalidad del sujeto: es, literalmente, un hábito del espíritu en el que se demuestra el carácter social y racional del hombre. Y eso es así desde el momento en que el individuo se plantea el por qué de su inserción en el entramado social. Cuando Platón eleva la justicia a principio regulador de la vida social, está pensando en una vida social caracterizada por la armonía, pero en una vida social que al mismo tiempo debe suponer necesariamente la armonía interna de cada uno de los individuos que se encuentran incluidos en la comunidad. No cabe sociedad donde lo social es sentido por algunos con exclusión de los otros, de la misma manera que no cabe, en el interior de cada uno, una justicia, si el hombre, en vez de estar gobernado por la realización de las virtudes, por el deseo de hacer el bien, se deja guiar por la satisfacción de las pasiones. El sentimiento de la justicia reside en la realización de

la justicia como una virtud, como un hábito que ha de conducirnos a practicar el bien.

La justicia se caracteriza, desde el pensamiento platónico, en lo que no deja de ser el trasfondo de un hilo de continuidad histórico, por ser una virtud universal, una suma o compendio de virtudes y, como resultado, un principio social, el principio sobre el que cabe asentar la idea de orden. El hombre griego descubre que la diferencia esencial entre el orden y la barbarie viene dada por la necesidad de sentir la justicia como un imperativo —el imperativo de Antígona— al que se debe obedecer más allá de los mandatos del tirano o incluso contraviniendo la obligatoriedad de éstos, porque se trata de obedecer a una suerte de exigencias acordes con la propia caracterización del ser. El sentimiento de la justicia nace en el vínculo de la persona con los otros, en una relación de débito, de respuesta a la que el sujeto se siente obligado. La justicia no es ni el arbitrio ni la fuerza: es el principio operativo que atribuye una dirección a la comunidad y al tiempo la dirección final que armoniza las distintas acciones y sus virtudes correlativas dentro del alma humana.

El principio de la personalidad se manifiesta, desde la primera reflexión que se lleva a cabo en el ámbito de la filosofía, en la búsqueda de una armonía interior: la necesaria unión y la consiguiente coherencia del obrar humano. No es posible lograr una común unión entre los hombres que constituyen el grupo sin que exista también un ensamblaje, una perfecta coherencia entre las partes que constituyen el alma humana. La justicia será, pues, el principio formal que une y armoniza el desarrollo de las demás virtudes dentro del hombre y de las tareas y funciones dentro de la comunidad. El conocido esquema platónico es uno de los primeros enfoques en los que se percibe la existencia de un sentimiento hacia la justicia, de un camino dotado de una dirección final. La justicia no será por otra parte, un principio exclusivamente social, un principio que al hombre le viene dado. Antes, al contrario, si el hombre siente dentro de sí la necesidad de encontrar un principio operativo que armonice todas sus acciones, un hábito de conducta que dé razón de ser de su actuación y que dote de una dirección final a su obrar, es por lo que vierte sobre la misma comunidad en la que se integra ese sentimiento que en él es también progreso en la consecución de su racionalidad. Y en sentido inverso, negar la justicia, practicar lo injusto, es oponerse a la armonía propia, es negar la existencia de un principio final como norma y guía de nuestras actuaciones, consiguientemente se produce el rechazo de lo social como un cuerpo unitario y uniforme orgánicamente integrado por sujetos, donde cada

uno, cumpliendo con una función establecida, contribuye a la realización de fines que son de todos. En ello consiste la común unión del grupo social.

La justicia es manifestación de la racionalidad del ser: porque el hombre es racional no puede conformarse con una mera conducta, sino con entender que cualquier comportamiento responde a una dirección final, porque el hombre es racional siente que para relacionarse con los otros no le basta entablar una cualquiera relación con los demás, sino que estas relaciones sean coherentes con el principio de la personalidad, con la búsqueda de la verdad y con el necesario ejercicio de la libertad como principio que dimana del ser<sup>3</sup>. El hombre se conoce a sí mismo en la progresión de su racionalidad y a medida que se sucede ese conocimiento aparece una necesidad de encontrar una guía para la propia conducta y para las relaciones que han de mantenerse con los demás. Esta visión de la justicia como virtud, que es la forma de expresar el sentimiento de la justicia, excluye principios utilitaristas o convencionales en su realización. La virtud de la justicia no se satisface con un cálculo de lo que es útil o conveniente para el mayor número de sujetos, no solamente porque excluye un criterio cuantitativo, también y más importante porque se trata de resaltar que estamos ante un criterio cualitativo, ante una ética de la excelencia. La justicia no es un fin en sí misma: estamos ante un medio para la consecución de un fin ulterior, que es el bien supremo al cual se dirige y sobre el que debe proyectarse la actuación humana. De esta forma, la justicia no puede lograrse con una suma o una ponderación cuantitativa de instrumentos válidos para la realización de cualquier clase de finalidad. El fin de que hablamos tiene que ver con el principio de la personalidad, por ello cuanto nos aleje de la proyección final a la que tiende el ser constituye un obstáculo para su realización. Lo útil, analizado desde la óptica del interés, en un trueque meramente convencional de funciones y recursos, puede alejar al individuo de la finalidad última a la que se deben dirigir sus acciones.

La suma de los injustos, por más que estos puedan elevar numéricamente el resultado, no hace que éste sea virtuoso o gratificante para el espíritu. Lo que convierte a la justicia en virtud es su relación con el bien, aun cuando a su vez llevar a cabo el bien no sea en un momento dado lo más útil o conveniente desde el punto de vista pragmático. La ética de los bienes, la ética de la excelencia, no puede, sin embargo, conformarse con menos<sup>4</sup>, precisamente por el grado de exigencia que conlleva el ser.

Ahora bien, cuando aludimos a la exigencia del ser estamos haciendo referencia al fundamento mismo de la justicia. El sentimiento de la justicia es una respuesta para con el otro, de la misma manera que el principio de la personalidad nos habla de la relación de la persona con los demás. Si la justicia no puede conformarse con ser la mera consecuencia del cálculo de las utilidades es precisamente porque el individuo en sus relaciones con los otros está obligado a responder ante ellos. La proyección de una finalidad ulterior, a la que la propia justicia se dirige, es la que nos permite señalar dos condiciones vinculadas tanto con la justicia como con el fundamento ontológico del individuo: la relación de débito y la noción de igualdad, que constituyen un segundo aspecto que cabe enfocar en el estudio del sentimiento de la justicia.

El hombre justo es aquél que practica la justicia, no en sí mismo, sino en su relación con el prójimo. No cabe la justicia en un radical aislamiento del sujeto y por esa misma razón la justicia es virtud social. Se trata al decir aristotélico de «la virtud más perfecta porque es la práctica de la virtud perfecta, y es perfecta porque el que la posee puede usar de la virtud para con el otro, y no sólo en sí mismo»<sup>5</sup>. La perfección de la justicia reside en el hecho de que estamos ante una virtud que se practica siempre en referencia a otro: la justicia entraña una relación entre sujetos, de manera que el hombre justo no es el hombre aislado, encerrado en sí, sino el hombre que entabla lazos sociales y que construye con su propia actuación la comunidad de la que forma parte.

La justicia, pues, en cuanto virtud perfecta supone que estemos incidiendo, por lo menos, en una relación entre dos personas, en una relación bilateral y en tal relación lo que la justicia aconseja es encontrar un punto medio equidistante de los extremos, de manera que nadie dé ni obtenga más de esa relación. Entre el beneficio y el perjuicio la justicia trata de establecer un equilibrio entre las partes que han contraído el vínculo, una igualdad entre las prestaciones, «un centro de correlación entre el derecho o exigencia de uno y el deber u obligación de otro»<sup>6</sup>. Porque no se trata de obtener más de lo debido ni tampoco dar más de lo que es exigible. La justicia se concreta en un acto por el cual nos exigen en la misma proporción a la que nos encontramos obligados. Por eso el primer acto de justicia al cual se ve impelido el individuo es precisamente el reconocimiento del otro, como un ser dotado de dignidad propia y que se encuentra en posesión de los mismos derechos y de las mismas cualidades que a nosotros se nos atribuyen. La justicia no es, consiguientemente, una virtud que no pueda con-

cretarse en un conjunto de acciones y que, por ende, deba ser analizada desde el punto de vista de un enfoque meramente teórico. La justicia obliga y obliga concretamente en una relación otros individuos: quien tiene derechos los tiene frente al cuerpo orgánico de individuos que constituyen el entramado social, quien tiene deberes no los tiene en abstracto, sino como respuesta ante las exigencias de aquellos que, en ejercicio de un derecho, pueden formularlas. La justicia es, pues, un acto de responsabilidad. Un derecho sin contrapartida en la asunción de deberes recíprocos supone un privilegio, y valga ello a modo de reflexión sobre una sociedad caracterizada por el establecimiento de derechos-privilegios, que carecen de una tabla recíproca de obligaciones, y donde aquél que no se halla en condiciones de plantear la defensa de los deberes que con él han de asumirse queda relegado a un papel secundario e irrelevante en la sociedad, empezando por el no nacido y terminando por el anciano.

El privilegio, como señalaba Michele Federico Sciacca <sup>7</sup>, supone una excepción a la ley en beneficio de una persona o de una institución: en definitiva, un favor que desliga a quien lo recibe de ciertos pesos y obligaciones. Pero una sociedad así concebida, en la que se anulan obligaciones para unos y se pierden los vínculos contraídos entre todos es una sociedad radicalmente injusta, donde el anhelo esencial parece consistir en carecer de deberes, en alcanzar la misma situación de prepotencia en la que se hallan los privilegiados.

El acto concreto de justicia implica ser responsable ante los demás y ante la sociedad: no es justo el que posee derechos o tiene deberes, sin que exista en ambos casos una reciprocidad. Los derechos o deberes lo son siempre en contrapartida, de tal manera que cuando actuamos justamente estamos cumpliendo con lo que de nosotros se espera en una relación concreta o con lo que de nosotros espera la sociedad. Sociedad que por ser una generalidad de individuos no deja de ser un sujeto al que ha de responderse. El que se deba respetar la vida en términos generales no hace justo al individuo, sino en la medida que situado dentro de una relación concreta no realiza nada que pueda perjudicar la vida o la integridad de otro o, por el contrario, realiza aquello que se espera de él, el deber de socorro, contribuyendo a que la vida del otro no sea perjudicada por su omisión. Por eso decir que uno es partidario de la vida en términos generales, en una abstracción de la realidad, es realizar una afirmación gratuita que no hace más justo al que la formula. Para ser justo hay que sentir el deber de respetar, en toda su amplitud, la vida del otro como una exigencia fundamental e, incluso, como una exigencia que puede no ser ni tan

siquiera planteada por el otro individuo. En caso contrario, carecerían de sentido, en el ámbito de nuestro Derecho, y a título de ejemplo en el seno de la tradición jurídica romana, numerosas instituciones que han tenido como eje fundamental la protección de un bien jurídico correspondiente a un titular que no podía exigir plenamente la defensa de sus derechos, o porque no fuera consciente de la existencia de tales derechos o porque no estuviera en condiciones de plantear su defensa.

Esto implica que hay un deber de reconocimiento que es previo a la existencia de los demás derechos y que atañe al principio de la personalidad como principio esencial. El acto de justicia nos lleva a la necesidad de reconocer en el otro una identidad esencial, de tal manera que como simple respuesta ante la sociedad, como un dar lo que corresponde al cuerpo social, estamos obligados a ese reconocimiento con carácter previo a cualquier conjunto de relaciones que quieran entablarse con los demás. De esta suerte, «la justicia impone el respeto al otro; la justicia es un valor moral que tiene por objeto la relación del hombre con los demás hombres»<sup>8</sup>.

El primer débito que reside en el acto concreto de la justicia es el de saberse obligado con otro «yo», es el de abandonar esa posición particular y egoísta, esa situación de privilegio en la que se encuentra aquél que por no entablar relaciones cree que no se halla obligado a nada. Si el hombre es un ser social y si por propia definición el justo es quien practica la justicia para con los demás, contraemos obligaciones aun sin necesidad de haber establecido un vínculo interindividual: estamos obligados a otros por el mero hecho de la existencia de éstos, porque ya en ese grado de existencia radica la necesidad de un deber de reconocernos en el otro sujeto, de procurarle una vida digna o de luchar siquiera por dotarle de las mismas condiciones en las que podemos formular nuestros derechos. Es el deber de admitir que el prójimo es un ser igual al propio, incluso aunque aquél no tenga conciencia de sí mismo o no esté todavía en situación de tenerla: cortar el desarrollo de este sujeto supone romper el vínculo contraído, esa relación de deber establecida. Así, «la justicia se orienta a nuestra actitud y nuestra relación con el prójimo. Ella nos exige que reconozcamos al prójimo del mismo modo que nosotros deseamos ser reconocidos, vivir y desarrollarnos»<sup>9</sup>.

Ahora bien, este *debitum* del cual se está hablando, esta forma de entender la justicia como un deber que se asume en nuestra relación con los demás, expresa la idea de que la justicia es querida y sentida por el individuo, que de alguna forma existe una tendencia natural del hombre a realizar la justicia, una «disposición en virtud de la

cual los hombres practican lo que es justo, obran justamente y quieren lo justo»<sup>10</sup>. Y esta disposición, en el sentir aristotélico es, ante todo, una virtud social, una virtud que perfecciona al hombre y le habilita para vivir en comunidad. De ahí que la justicia contribuya a la perfección del ser. Ello supone, en un sentido amplio, que cuanto atiende al desarrollo y a la perfección del hombre forma parte de alguna manera de esa virtud de la justicia y todo cuanto constituye un obstáculo para la realización del ser es injusto, porque le aparta de su perfección personal.

¿Y en qué sentido ha de entenderse la identidad personal? Si la forma propia del alma humana, como señala Santo Tomás en la *Summa Theologica*<sup>11</sup>, es el ser racional, todo hombre se siente naturalmente inclinado a obrar de acuerdo con la razón. La identidad del sujeto es su cualidad de ser racional, una cualidad que le eleva por encima de los demás seres y una cualidad a la que se siente inclinado a obrar natural y virtuosamente, porque obrar de acuerdo con la razón es obrar en virtud. Y junto a la razón, la libertad para realizar el bien, para dirigirse a la perfección personal. No puede darse una exaltación de la libertad que aparezca en contraposición al bien y a la perfección del sujeto, porque aquello que nos aleja, por irracional, por injusto, por opuesto a la naturaleza, de la perfección y del desarrollo al que tiende el hombre, no es el resultado de la libertad, sino precisamente un obstáculo al ejercicio de esta misma libertad y de hecho un obstáculo hasta para la propia categoría del ser persona. Sólo las acciones de las que el hombre responde siendo dueño de sus actos, esto es, llevando a cabo un ejercicio racional de la libertad, son acciones que pueden considerarse humanas, propias del hombre en cuanto hombre: es una voluntad, un querer obrar, atemperado por la razón<sup>12</sup>. Cuando nuestras acciones; fruto de la voluntad, no se orientan a la realización del bien, que en el hombre constituye el fin de toda su existencia, de toda su conducta, el hombre entonces obra como los seres irracionales, no es dueño de sus actos, no es ya el único ser que se determina a sí mismo, sino mero objeto sobre el que otros actúan, en un mecanicismo del que no es posible escapar. Estaríamos ante lo que Sergio Cotta ha denominado la «cosificación» del individuo, la reducción del hombre al *status* de cosa: una vez perdido el sentido exacto de la libertad, una voluntad alejada del bien, el hombre no responde ante sí ni tampoco ante los demás. Y por no ser responsable, no es sujeto de derechos y de deberes: es objeto sobre el que gravitan otra serie de relaciones que ya no han de caracterizarse por ser intersubjetivas, con una paridad entre quienes intervienen.

La libertad, por lo tanto, consiste en descubrir el fundamento del ser: obrar de acuerdo con la consecución de fines, obrar de acuerdo con la razón. Y esta posibilidad de obrar la encuentra el hombre en sí mismo, sin necesidad de acudir a un agente extraño. Racionalidad y libertad que implican la aceptación en el hombre de una finalidad que le supera y que le trasciende, que da un sentido último a su integración en la comunidad, al marco de vínculos que se entablan responsablemente con otros sujetos, a su vida entera; de manera que «la mera libertad, sin la referencia de la verdad, no conduce al verdadero bien del hombre. Pretende establecer autónomamente lo que está bien e incluso lo que es verdadero. Sin embargo, sólo la verdad salva a la persona de la ignorancia y del mal, y le hace, por ello, auténticamente libre. Verdad, libertad y bondad están esencialmente unidas»<sup>13</sup>.

Puede el individuo desviarse de su razón, puede desviarse de aquello a que le inclina su propia naturaleza, pero no se puede decir que el individuo actúa así justamente, sino en oposición a la justicia, contraviniendo toda regla de justicia. El resultado siendo, como hemos señalado la cosificación del humano, es también que este individuo que no atiende a su razón y no hace un ejercicio racional de su libertad, se transforma en un impedimento para la realización de los otros sujetos. Quien no responde racionalmente de sus actos, quien no es libre, se sitúa en otro nivel distinto de aquél en el que se encuentran los demás sujetos dentro de la comunidad. ¿Y cabe la posibilidad de una comunidad perfecta donde se permita la ausencia de libertad de unos individuos, la reducción a la cosificación? Evidentemente no. No es admisible una comunidad en la que unos se dirigen al bien, mientras que otros se encaminan a la realización del opuesto a este bien. No habría ya comunidad, sino sociedad anárquica, por el entrecruzamiento de fines y medios, de privilegios y deberes, de seres que a sí mismos se determinan y sujetos que aparecen determinados por cuanta causa se interpone en su camino<sup>14</sup>.

Así, pues, la libertad y la razón son condiciones esenciales del ser persona. De ellas derivan todas las demás cualidades que definen al sujeto, le otorgan una impronta superior al resto de los demás seres y le inclinan a la realización natural de la justicia, como una disposición a obrar de una cierta forma y abstenerse de actuar de otra manera. Haciendo referencia al resto de las cualidades que nos hablan de la identidad personal del sujeto tendríamos que abordar la cuestión referida a la igualdad, que dará lugar, como veremos, también a una de las notas características de la justicia.

El ser persona comporta como ya hemos analizado la responsabilidad en la relación con los otros<sup>15</sup> y derivación de dicha responsabilidad es la igualdad de los sujetos, la igualdad esencial del género humano. Estamos hablando de una igualdad entre los seres en virtud de las condiciones esenciales que definen la personalidad, y esta igualdad exige analizar las diferentes situaciones donde se encuentra el sujeto y el diferente tratamiento que en ocasiones hay que darle. Dado que hay que huir de la «cosificación», el hombre no puede ser tratado como un mero objeto idéntico a otros: la igualdad absoluta puede dar lugar a la peor de las desigualdades. La igualdad en cuanto al ser no excluye, sino al contrario, exige diferenciar cada una de las situaciones en las que se ve inmerso el sujeto: siendo uno el fin y cuanto constituye el principio de la personalidad, el respeto y la responsabilidad, el reconocimiento del otro, exigen primeramente reconocer el distinto tratamiento que a éste debe dársele en función de la posición que ocupa en una relación y en función del desarrollo personal al cual se dirige<sup>16</sup>. La identidad supone contemplar también lo que es propio de cada uno, lo que es peculiar en el individuo, y que hace precisamente que en una relación concreta esa peculiaridad, esas características concretas que definen la personalidad de cada uno tienen que ser objeto de consideración.

La justicia como inclinación natural, como disposición surgida de nuestra racionalidad, nos lleva a dar a cada uno lo que le corresponde. Lo primero que exige este principio es el principio de la personalidad, lo segundo el tratamiento de lo que cada uno de nosotros conlleva, en virtud de nuestras características concretas que nos hacen originales y diversos de los demás. Lo justo implica tratar a todos por igual si se encuentran en la misma situación y de forma distinta si se encuentran en una situación diversa.

La justicia siendo virtud universal, no sólo por su carácter objetivo, sino principalmente por ser una disposición existente en todos los hombres, por ser disposición racional que en todos se encuentra, exige un marco de actuaciones en las que cada uno ha de ser tratado en igual medida, en lo tocante a su identidad esencial, y proporcionalmente en lo relativo a cuanto en el sujeto es resultado de su diversidad existencial. La justicia es adaptación al caso concreto y a las personas que en concreto asumen la carga del deber y la titularidad de los derechos: la diversidad existencial justifica así todo un conjunto de relaciones sociales, en las que se contempla lo que es mérito de cada uno, lo que atañe a su capacidad o a su poder de decisión, lo que se refiere a la posibilidad de elegir entre varias conductas, a la res-

ponsabilidad en una mayor o menos medida y al elemento volitivo, el querer que conduce a un fin o la exclusión de esta misma finalidad. Por ello, se justifican así numerosas formas de comprender las relaciones sociales, donde la justicia ha de adaptarse necesariamente a la peculiaridad del individuo, cuanto es propio y original, cualidades que entrañan una diversidad de desarrollo y de proyección personal, de existencia, aun cuando haya una igualdad en el fundamento del ser. Universalidad y diferencia que han de examinarse desde la perspectiva del bien como finalidad de la actuación humana.

Lógicamente, hay quienes han considerado —como MacIntyre y los comunitaristas— que la identidad personal del individuo no acaba en estas características, ya que la identidad se enmarca en una historia y en un conjunto concreto de funciones y relaciones sociales: la identidad adquiere sentido en el seno de una tradición histórica, de un debate sostenido, acerca del mismo género de cuestiones, por parte de los individuos, donde nos limitamos a responder a preguntas ya planteadas y donde reformulamos dichas cuestiones, somos, en suma, herederos de un pasado del que no es posible prescindir. Pero por la misma razón, pertenecemos a un grupo social, ejercemos una función respecto de la que existe una tradición oral continuada, en una relación maestro-discípulo que es necesario destacar. Sin excluir la relevancia de estas aseveraciones en un mundo donde la Modernidad ha quebrado el signo de la tradición históricamente mantenida, y que hace referencia a las propias raíces de nuestra civilización, lo cierto es que la fecundidad del fundamento ontológico de la persona, diluido debajo de esta concepción de «comunidad», resulta más enriquecedor y sobre todo le habla al individuo en cuanto tal, como ser único y original en perfecta sintonía con otros sujetos. La comunidad perfecta, en el ámbito de una visión que hunde sus raíces en el pensamiento aristotélico-tomista, representa algo más que una comunidad histórica y social, porque trasciende el peso de la historia y de una sociedad concreta y se proyecta en el desarrollo del elemento singular, el individuo, y de una finalidad superior a cualesquiera coordenadas espacio-temporales.

Se van así delimitando las notas que caracterizan la justicia partiendo de las cualidades que caracterizan al hombre, de manera que la justicia tiene un fundamento ontológico del que no es posible prescindir. Si el hombre actúa racional, esto es, queriendo obrar y tomando conciencia de que su acción excede y supera lo que es un interés concreto, esta acción ha de ser medida desde la óptica del bien, finalidad que dota de sentido al conjunto de acciones humanas en una comunidad perfecta, de donde se infiere que el sujeto actúa justamente y que la

justicia es, por consiguiente, una inclinación natural, racional, a realizar el bien y evitar el mal. De ahí nacen a su vez las diferentes clases de justicia, sobre las que habremos de pronunciarnos, porque el bien que debe hacerse ha de estar en consideración con el sujeto o la comunidad con los que entablamos una relación y el mal del cual debemos abstenernos implican también dicha consideración especial: si hacer el bien y evitar el mal pertenece a toda virtud, no podríamos entenderlos como parte de la justicia a no ser que entendiéramos la justicia como virtud, en función de lo ya establecido por Santo Tomás <sup>17</sup>.

Una vez señaladas las cualidades que conforman la identidad personal del sujeto, directamente vinculadas a la justicia como esa inclinación virtuosa a la realización del bien, habría que hacer referencia a la sociedad de la que el ser forma parte, paso previo al análisis de las situaciones y posiciones particulares que afronta el individuo.

Para empezar, de una identidad personal así concebida, la sociedad debe ser la consecuencia y no el presupuesto. Si el fin del hombre es vivir virtuosamente, a lo cual se halla inclinado naturalmente, el fin del conjunto de hombres se enmarca en esta misma dirección: parece «que el fin de los hombres congregados en sociedad es vivir virtuosamente. Porque los hombres se unen en sociedad para vivir bien conjuntamente, cosa que no podría conseguir cada uno viviendo aislado. Ahora bien, la auténtica buena vida es la que es conforme a virtud. Por consiguiente, la vida virtuosa es el fin de la sociedad» <sup>18</sup>.

El entramado social se caracteriza por una finalidad acorde con el fundamento ontológico que constituye el núcleo de nuestra exposición. Los hombres no se unen para superar una etapa de aislamiento o de enfrentamiento, al estilo hobbesiano. Los hombres entablan relaciones unos con otros en una progresión de sociabilidad, que es consecuencia de la propia naturaleza del sujeto: el ser persona hemos visto que suponía una relación de respeto y responsabilidad para con el otro, pero una relación que se asume libre y racionalmente, porque en caso contrario estaríamos ante el *status* de privilegio por parte de algunos al que con anterioridad nos hemos referido.

Por lo tanto, lo natural es presupuesto vinculante, condición necesaria para lo social, de manera que lo social no puede contradecir los términos en los que se desenvuelve lo natural: el vivir virtuosamente, esto es, justamente. No basta con una reunión de sujetos para considerar la existencia de la sociedad, nuevamente hay que retornar al criterio cualitativo que daba sentido a la justicia, más allá de un criterio cuantitativo. No es la mayoría, ni la suma, la simple agregación de individuos lo que determina que estemos ante una comunidad: ni la utilidad ni

el interés pueden ser los vínculos en los que se fundamente la unión. Asociarse para conseguir riquezas, para el trueque comercial o para establecer lo útil o conveniente en un momento dado son vínculos precarios, que no nos libran del problema de las minorías que no se sienten representadas o que no se adaptan a los criterios manejados numéricamente. Lo que constituye la sociedad es la persecución de una finalidad que no rompa con el fundamento del ser sobre el que asienta nuestra proyección personal. Todo cuanto nos aleja de las claves de nuestra identidad personal representa un obstáculo para nuestro desarrollo, ya sea un solo individuo o el conjunto de estos. Pero una sociedad formada orgánicamente como simple agregado de sujetos sin fines comunes que respondan a cuanto exige el ser, es una sociedad concebida injustamente, expresión viva de la injusticia, no tanto porque pueda entenderse como dominio de unos sobre otros, sino porque excluye el que las relaciones se establezcan de forma racional, libremente, respondiendo ante el otro, reconociendo en el otro el mismo conjunto de cualidades propias y al tiempo viendo su peculiaridad, su existencia diversa y autónoma de la nuestra.

Una sociedad donde los individuos excluyen de antemano la consecución de un desarrollo personal, que es espiritual, aunque sea una sociedad material y económicamente avanzada, es una sociedad injusta, porque no se trata de unirse para gozar de ventajas, sino de unirse con capacidad de responder ante el prójimo y ante uno mismo. Dice Cicerón que «si nos movemos para ser hombres de bien, no por el mismo bien, sino por algún interés y ventaja, somos, no buenos, sino astutos»<sup>19</sup>. Y en esta misma orientación de pensamiento ha de señalarse que la suma de intereses no convierte a los astutos en hombres virtuosos, en hombres que actúan justamente. Porque si la libertad es libertad para obrar de cara al bien, una sociedad que camina de espaldas a ese bien que afecta al fundamento esencial de la persona, es una sociedad que no actúa libremente, sino cargada de las cadenas que representan los intereses, las ventajas materiales, los privilegios: una sociedad que ha renunciado a que los hombres que en ella se integran puedan realizarse personalmente, puedan responder ante preguntas que se han venido formulando a lo largo de un diálogo mantenido a través de los siglos. Sólo tomando como base esta renuncia es posible concebir la diferencia entre un mundo de bienestar sustentado económicamente y un mundo destinado a la pobreza, y no sólo la diferencia entre ambos, sino lo que es más importante la ausencia de lazos comunes, la ausencia de responsabilidad, de asumir un deber, una exigencia, un *debitum*, que tal vez no se esté ni tan siquiera en condiciones de plantear por la otra parte, pero que por lo mismo no queda anulado.

La sociedad no es reunión para vivir, como necesidad, superación de la soledad o formulación de intereses egoístas. La sociedad, si es resultado de la identidad personal a la que nos lleva la virtud de la justicia, es reunión de hombres para vivir virtuosamente, para vivir conforme a una disposición del espíritu por la que se debe dar a cada uno lo suyo, a cada uno lo que le corresponde, aun cuando ese sujeto esté separado por un continente, por un muro levantado con el bienestar o el privilegio de una existencia que ha perdido su esencia.

Por lo tanto, la sociedad eleva al común nuestra inclinación natural a realizar el bien. De manera que es unión pacífica entre los hombres: no puede ser el fruto de una lucha, de un dominio sustentado en la imposición o en el temor, o de una necesidad. Para que haya paz se requiere la armonía entre las partes que constituyen el todo, porque la paz no es sólo una condición negativa, la falta de enfrentamiento. La paz implica la armonía íntegra, la unidad en la que cada uno de los elementos individuales sabe que todo colabora, todo sirve para su realización personal. Una paz asentada, por razones tal vez de coactividad, del miedo a la sanción o de la imposibilidad siquiera de expresarse libremente, pero que no responde a la realización del bien, es una paz ficticia porque expresa una injusticia: una paz débil que en cualquier momento se quiebra.

La paz ha de conducirnos a obrar bien, a vivir virtuosamente, de manera que todos estén interesados en la conservación de los nudos sociales, porque manteniéndose lo social se produce la perfección de la persona. Y junto a ello, la necesidad de que esta sociedad nos capacite para conocer el bien. Para reconocer el bien hace falta sabiduría, juicio de la recta razón, pero si la razón es obstaculizada en su recto ejercicio, si la sociedad impone trabas para discernir el bien del mal, trastocando los valores que se refieren al fundamento de la identidad personal, entonces la sociedad expresa la imagen de una injusticia total, porque se opone a la justicia como virtud total. La justicia dimana, al decir de Leibniz —que, por lo menos en este punto resulta conforme con la tradición aristotélico-tomista— de la razón y de la voluntad unidas: como razón, es el conocimiento del bien, como voluntad obrar de cara al bien que ha de hacerse. Así, «la justicia no es otra cosa que lo que se conforma a la bondad y sabiduría unidas. El fin de la bondad es el mayor bien. Pero para reconocerlo hace falta sabiduría, que no es otra cosa que el conocimiento del bien, como la bondad no es otra cosa que la inclinación a hacer el bien a todos o evitar el mal, a no ser que sea necesario para un bien superior o para evitar otro mal

mayor. Así, la sabiduría se encuentra en el entendimiento y la bondad en la voluntad, y, por tanto, la justicia dimana del uno y de la otra»<sup>20</sup>.

En un sentido totalmente diferente deduce Kelsen, en cuanto exponente del positivismo formalista, que la formulación aristotélica de esta ética de las virtudes, en la cual la justicia es la virtud perfecta, la virtud total, representa una función conservadora, de mantenimiento del orden establecido: «bueno» sería así, opina el jurista vienés, lo que el orden establecido determina como bueno<sup>21</sup>.

Por el contrario, la visión que nosotros estamos exponiendo no trata de preservar la existencia de un orden, precisamente porque mientras Kelsen se sitúa en el nivel caracterizado por la impronta formalista-normativista, Aristóteles se sitúa en el marco de lo que Francesco Bellino ha denominado la ética de la excelencia, la ética de las virtudes. Ya hemos visto, que la sociedad sólo es verdadera si dirige al hombre a la realización del bien, de manera que una sociedad opuesta a esta dirección final no merece la pena conservarse. Lo que Kelsen no comprende es que el criterio de bondad no se deduce de una sociedad establecida, raíz de la diferencia fundamental entre naturaleza y cultura. Los vicios o virtudes aristotélicas tienen la pretensión de trascender el marco histórico donde se encuadran: la realización del bien no viene determinada por unas coordenadas meramente culturales. Aristóteles no nos habla tan sólo del griego, sino del hombre. El bien es algo más que la proyección de una cultura concreta, es la dirección final a la que tiende la identidad personal. Hay algo que nos enlaza y nos une al Estagirita, al Aquinatense, la tradición de una filosofía perenne, de cuestiones planteadas por unos y otros, en una suerte de continuidad que nos permite afirmar la auténtica modernidad de una tradición de pensamiento. Y es algo más que cultural, porque alude al sustrato ontológico, a la identidad fundamental de la persona, más allá de los cambios y variaciones, de las situaciones concretas, de los retos continuos que la historia plantea al devenir del individuo, y al tiempo estamos, como señala MacIntyre<sup>22</sup>, ante un aprendizaje en la comunicación de la verdad: somos guiados por maestros que nos capacitan para aprender de la experiencia y para re-conocer la verdad que se encuentra en nuestro propio interior. Reconocer aquello que la misma naturaleza nos enseña: obrar en virtud, preservando las condiciones que definen al individuo esencialmente, aquellas condiciones que le elevan hasta ser el único agente que es capaz de determinarse a sí mismo. Lógicamente esta enseñanza no puede ser medida con los parámetros de una función meramente conservadora de lo establecido, con los parámetros de un enjuiciamiento que es consecuencia de la perspectiva

de la Modernidad: la incapacidad de Kelsen para comprender a Aristóteles, no digamos ya a Santo Tomás, es la incapacidad para desprenderse de la perspectiva relativista y relativizadora de la Modernidad, es la incapacidad para comprender que lo jurídico cae plenamente dentro de la ética y ésta, a su vez, dentro de las demandas esenciales del ser persona. Nada más lejos de la tradición clásica, por referirnos a un solo aspecto de la óptica kelseniana, que la separación radical del Derecho y la Moral, donde el Derecho se caracteriza por ser la expresión de la normatividad establecida formalmente y neutral axiológicamente.

Prueba de que nos movemos en un distinto plano, la diferencia que existe sobre la perfección del individuo y por tanto lo bueno desde la consideración de esta perspectiva final, es que la justicia, en cuanto virtud, tiene relación con otras virtudes: todas las virtudes referentes al prójimo, dirá Santo Tomás, tendrán relación con esta virtud principal, de la que se alejan en cuanto les falta en algún punto la perfecta razón de esta virtud<sup>23</sup>.

La justicia es virtud, como hemos visto, referida a otro conforme a la nota de la igualdad, lo cual conlleva las diversas clases de justicia. Pues bien, en relación a las restantes virtudes que son referidas a otro, para establecer la separación entre éstas y la justicia, tales virtudes han de ser un defecto de la virtud principal, o bien porque falte lo necesario en esa relación de débito en que consiste la justicia, o bien porque falte la igualdad. Y así Santo Tomás describe todas las virtudes que nos hacen dar a otro lo debido, sin que tal deber suponga al tiempo la exacta equivalencia. La distinción de varias clases de virtudes hay que mostrarla haciendo hincapié en el sujeto sobre el que recae el deber y el sujeto al que se ha responder. De esta suerte nos encontraríamos con un conjunto de relaciones que abarcan desde la relación con Dios hasta la relación de paridad entablada con otros sujetos.

Todo lo que el hombre da a Dios se asume como una relación de débito, pero donde lógicamente no existe igualdad entre las partes intervinientes, ni tampoco, hay que precisarlo, la carga del deber que pueda asumir el individuo logra compensar de lo recibido por Dios: ésta sería la virtud de la «religión», entendida, al decir de Cicerón y que recoge el Aquinate, como la ofrenda de respeto, homenaje y culto a cierta naturaleza de orden superior. La relación entre religión y justicia viene dada de la forma precisada por Santo Tomás cuando dice que «la justicia tiende a que el hombre, en cuanto puede, rinda tributo a Dios, sometiéndole su alma totalmente»<sup>24</sup>.

La segunda de las virtudes sería aquélla que surge por una relación de débito con los padres, de los que se ha recibido el primero de los derechos, la vida, y a los que lógicamente no puede devolverse en la misma medida en que se ha recibido. De ahí, la «piedad», entendida por Cicerón como el benévolo servicio y diligente respeto al consanguíneo. Y del consanguíneo, se deduce también el respeto a todos aquellos que son superiores en razón de algún título que pueda ser esgrimido para ello: el honor, por ejemplo, al que correspondería la virtud de la «veneración» por parte de otros. Dentro de la veneración, del deber de venerar a otros, a aquéllos de quienes se aprende algo por razón de su superioridad cualitativa, axiológica, porque ayudan a la perfección del espíritu propio, se encontraría la virtud de la «obediencia»: se venera y se obedece.

En estas virtudes consignadas falta la nota de igualdad: no puede haber igualdad con Dios, con los padres, o con aquellos sujetos que ejercen una función superior dentro de la comunidad, función que no implica la asunción de privilegios, sino la carga de deberes más relevantes que los que soporta el resto de la comunidad. Y si en tales vínculos falta la nota distintiva de la igualdad, en los que veremos a continuación falta el deber.

Para empezar, Santo Tomás establece dos tipos de deberes: un deber legal, objeto de la virtud de la justicia, y en el que aparece el Derecho como objeto específico de la justicia, y un deber moral, caracterizado por la honestidad de la virtud. El deber legal es el que estamos obligados a cumplir por imposición de la ley, mientras que el deber moral puede suponer la necesidad de actuar de una forma determinada, y de ahí surgen varias virtudes. Primeramente, la «veracidad», como un deber de mostrarnos tal cual somos, deber de ser fieles, de ser honestos en nuestras relaciones con los demás, pero también deuda que necesariamente el sujeto afronta para consigo mismo: la fidelidad se incluye dentro de la veracidad. En segundo lugar, la «gratitud», deber de devolver en la medida en que se ha recibido de alguien bienes o servicios: la gratitud es una recompensa por lo recibido, pero si lo recibido de otro ha sido el mal, la virtud se trastoca en «vindicación».

Cuando el deber moral no entraña la necesidad de comportarse en un cierto sentido, porque no es necesaria para la honestidad de la virtud, nos encontramos con otras virtudes: la «afabilidad», la «liberalidad», la «amistad»<sup>25</sup>. La amistad serviría para ordenar, entre iguales, las relaciones exteriores: su objeto propio es el afecto y permite englobar, ya que todas ellas hacen referencias a las relaciones exteriores, a tres virtudes: la «benevolencia», la «concordia» y la «humanidad».

La amistad pondría orden en lo relativo a estas tres virtudes: supone también un afecto entre iguales —la afabilidad—, mientras que la mutua ayuda para con todos es la humanidad —que hace referencia a la liberalidad—.

La visión tomista que recoge las enseñanzas aristotélicas y ciceronianas en este punto no puede ser analizada con los ojos de la Modernidad: la justicia no es una virtud desgajada de su sistema, sino algo que adquiere pleno sentido dentro del mismo. Todo se dirige a la realización personal del individuo y en esta realización personal, que le atañe en lo más hondo, en el fundamento del ser, la justicia es un eslabón más, relacionada con otras virtudes semejantes, pero tendentes en cualquier caso a una dirección final: el hombre como un ser que se determina a sí mismo, que a sí mismo debe perfeccionarse, siendo una perfección que se vierte sobre los demás, primeramente sobre aquellos a los que está obligado por haber recibido de ellos algo; en segundo lugar, para con los iguales a los que se tiene afecto; y en última instancia, con toda la humanidad, como una forma de devolver la suma de los bienes recibidos. Pero el hombre tiene también un deber consigo mismo, el deber de su propia honestidad, el deber de ser veraz, de ser fiel. Y la primera fidelidad que se contrae es la de ser honesto con uno mismo, reconocerse y darse lo que a uno mismo corresponde, otorgarse, en suma, un papel cualitativamente superior al que corresponde a otros seres irracionales y que, por serlo, no están en condiciones de saber cuál es la dirección final de sus acciones.

Las virtudes recaen, en todo caso, sobre la noción de deber. Pero respecto de la nota de igualdad, es evidente que sólo la justicia entraña una igualdad, que puede ser analizada desde diversas vertientes, porque ni con todos los sujetos el deber es el mismo, ni en todos los sujetos el reconocimiento de la igualdad supondría una justicia. Es decir, la igualdad en la justicia conduce al estudio de las diferentes formas de justicia que se dan, en reciprocidad con el tipo de relaciones sociales que abarca el individuo a lo largo de su vida dentro de la comunidad.

Si la justicia es una virtud que el hombre no puede tener en relación a sí mismo, sino con respecto a los demás, dado que ordena un deber siempre respecto de otros, estos otros han de ser considerados, a su vez, en el común o individualmente. Es decir, el sentimiento de justicia que se concreta en el acto de justicia a que venimos obligados nos vincula a la comunidad o a otro sujeto en particular, de donde se infiere la clasificación de la justicia, como general o particular.

La justicia en cuanto virtud total, virtud general, ordena todos los actos del hombre y de cualquier hombre al bien común. Justicia

general o legal, en el decir aristotélico, que no entraña un signo positivista, y justicia que supondría que los actos de todas las otras virtudes que hemos ido viendo se subordinan a ella, por cuanto es la que sirve para mantener la dirección al bien común. Los actos de otras virtudes refieren la acción al bien del propio sujeto o de otro considerado individualmente, mientras que la justicia refiere la categoría del bien a un plano superior, cual es el del bien común: por ello no cabe la perfección de un ser en una comunidad que constituya una traba para la perfección de cualesquiera otro individuo.

La justicia atiende, como virtud total, a dos puntos de vista: lo cuantitativo, la comunidad, y lo cualitativo, que esta comunidad se atenga a un plan diseñado con una dirección teleológica, el desarrollo espiritual de cada uno de los individuos que se integran dentro de la misma. Por eso la justicia es virtud total, porque ordena a las demás virtudes —la amistad, la veneración, la religión— y porque en ella el acto no se satisface con la realización de la conducta, sino con la progresión hacia una finalidad última que le da un sentido<sup>26</sup>. Dirá nuestra Escolástica que «la justicia legal, o general no es en manera alguna un género con respecto a las otras virtudes, sino que tiene solamente virtud para ordenarlas a todas al bien común. Por tanto no es parte esencial de ellas, sino que es una virtud especial, que impera sobre todas»<sup>27</sup>. Si se pierde este carácter de virtud superior que engloba a todas las demás y que marca una finalidad ulterior a nuestras acciones, la justicia pasa a ser un valor más, un simple criterio de utilidad o de trueque o un mero producto de un consenso que prescinde de cualquier fundamento metafísico, porque falta el acuerdo esencial, el acuerdo sobre la noción del ser sobre la que elevar el consenso. Por eso, las doctrinas relativistas no logran comprender el para qué final al que tiende la justicia, al desgajarla del ser y de la perfección espiritual del hombre. Son dos perspectivas radicalmente antagónicas, no tanto sobre la justicia, sino sobre el concepto de hombre sobre el que ésta reside.

Y junto a la justicia general o legal se encuentra la justicia particular. La relación entre ambas viene determinada por esa misma orientación al bien: la legal o general, como hemos visto, ordena las partes al todo, mientras que la particular se ocupa de los bienes particulares, siendo así que esta última abarca la justicia conmutativa y la distributiva, donde la nota de igualdad plantea exigencias propias. Nuevamente el signo de distinción no es un criterio cuantitativo, sino cualitativo, porque «el bien común de la ciudad y el bien particular no difieren solamente según lo mucho o lo poco, sino según la diferencia

formal, pues no es igual la razón de bien común que la del bien particular, como tampoco es igual la razón del todo que la de la parte»<sup>28</sup>.

La justicia, en todas sus vertientes, sirve de medida de las acciones del hombre en cualquier ámbito de relación que queramos considerar. En cuanto sentimiento, hábito o disposición del individuo, hace que todas sus acciones tengan que ser examinadas desde el punto de vista del justo y del injusto.

La justicia particular atañe al conjunto de relaciones que particularmente, individualmente, asume el individuo con los restantes sujetos, ya sea con un sujeto considerado en plural, o con otro sujeto en concreto, en virtud de relaciones bilaterales. De esta manera, si el sujeto constituye una parte dentro de la comunidad, podríamos considerar sus relaciones desde esta óptica: como una relación del todo a cada una de las partes que se hallan dentro de él o como una relación de parte a parte, entre las partes que singularmente tienden a establecer vínculos. El orden que se deduce de las relaciones de parte a parte se incluye dentro de la justicia conmutativa, mientras que el orden derivado de las relaciones del todo a las partes, es el de la justicia distributiva. El por qué de la denominación de tales clases de justicia hunde sus raíces en el pensamiento aristotélico: la distributiva en cuanto que distribuye bienes comunes, la conmutativa porque se trata de conmutar los bienes de unos y de otros. En estas clases de justicia se halla también la cualidad de la justicia como virtud total, porque no cabe diferenciar la finalidad de perfección espiritual del ser de la necesidad de establecer relaciones sociales, pero relaciones sociales que no pueden oponerse al sentido último de la vida del sujeto. En ambas se encuentra además la idea de deber que es consustancial a cualquier forma de entender la justicia: debemos a alguien considerado en común o debemos a alguien considerado en particular, o si se quiere, el dar a cada uno lo suyo exige que se nos dé en proporción a lo que nosotros hemos aportado, a una relación con la comunidad o a una relación en particular.

De esta manera, por lo que se refiere al común, a la comunidad, nos encontraríamos con la justicia distributiva: es la comunidad la que distribuye en proporción a lo que de nosotros ha recibido. Quien aporta más a la comunidad debe también recibir más. La nota de igualdad exige en este punto una desigualdad de trato: ha de hacerse una distribución proporcional de bienes comunes, pero la distribución mide lo propio y específico de cada uno de nosotros. Ya vimos que junto a la identidad del ser, aquello que nos hace universales, en el sentido de la igualdad del género humano, hay que hacer hincapié

en lo que es el sello personal, la diversidad necesaria, el hecho diferencial. Y la justicia distributiva mide una distribución de cargas y de derechos corrigiendo la nota de la igualdad: la absoluta igualdad, el desprecio a cuanto entraña el principio de la personalidad, podría dar lugar a la peor de las injusticias. La igualdad se mide no por la cantidad, según precisa Aristóteles, sino según la proporción que ha de ser cualitativa.

Ahora bien, la existencia de una justicia distributiva implica lógicamente la existencia de una comunidad. La comunidad que aparece como el todo que va hacia las partes no puede ser el resultado de una imposición. La comunidad, en la tradición aristotélico-tomista que venimos suscribiendo, es una comunidad que surge naturalmente, a medida que el individuo va entablando relaciones con otros: porque el individuo nace en el seno de una familia y a medida que avanza en su desarrollo personal hay una progresión de sociabilidad. Una comunidad así entendida explica la necesidad de asumir tareas que son diversas, funciones distintas y cargas que no todos están en condiciones de afrontar con igualdad. Una sociedad paritaria en la distribución de todas estas condiciones es una sociedad injusta: la injusticia haría que, por ejemplo, el menor, que exige un trato diferencial, se viera obligado a trabajar en iguales condiciones que otro sujeto, o que quien gana más no contribuya proporcionalmente al sostenimiento de la comunidad o que ésta no reconociera la diferente aportación que necesariamente ha realizado el que goza de una cualificación superior para desempeñar una función específica o el que durante un cierto período de tiempo superior al de otros ha venido realizando una tarea. Estamos ante la justificación de numerosas instituciones de nuestro Derecho, que tienen de esta manera un carácter natural: el individuo hace naturalmente justicia recompensando o castigando proporcionalmente en sus mismas relaciones con los otros.

Si miramos la justicia distributiva desde la relación con el bien, quien contribuye en mayor medida a la realización del bien de la comunidad, porque colabora a la perfección de cuantos se inscriben dentro de la misma, debe obtener justamente un beneficio superior por parte de ésta. El criterio no puede ser analizado cuantitativamente, desde un punto de vista de mera aportación medida numéricamente: puede ser que la contribución aportada por alguien a la comunidad en términos numéricos rebase y supere a los demás, pero si este sujeto lejos de aportar algo a la perfección y al desarrollo espiritual de la comunidad, es decir, de todos y cada uno de los otros, constituye un estorbo, lo justo sería que encima no fuera recompensado por ser en

sí mismo un obstáculo para el bien común. Si imponer a todos cargas iguales sin tener en cuenta lo propio de cada uno es contrario a la justicia, porque es contrario a la razón, recompensar a aquél que no representa un bien para los demás, sería por parte de la comunidad radicalmente injusto: una sociedad en la que el prestigio social, que es otra forma de recompensar o de distribuir bienes, se vincula al poder, al dinero o a ambos conjuntamente es una sociedad que ha dejado de ser comunidad, que ya no atiende al bien común, porque ha perdido primeramente la noción de bien. Por lo mismo, una sociedad que no protege a aquéllos que por sus especiales condiciones y capacidades, exigencia de desigualdad de trato, requieren una mayor protección y por ello necesitan proporcionalmente una distinta distribución de los bienes —desde el no nacido, el inocente, el menor, el anciano, el enfermo, el discapacitado— es una sociedad que valora la contribución a ella cuantitativamente, en términos de productividad, en términos de población activa, donde quien no aporta materialmente parece que no está en condiciones de pedir el deber que para los demás implica la justicia. ¿Qué puede decirse de una sociedad de tales características? Se trata de una sociedad que ha dejado de perseguir fines comunes y en la que el principio de la personalidad es el último de los elementos a tener en cuenta. El consenso gravita, gira entonces sólo alrededor de la obtención de ventajas respecto de los otros, a los que parece no se les debe nada, ni siquiera la posibilidad de reconocerlos como un igual. El positivismo formalista trata de responder a estas cuestiones en un contexto claramente relativista en torno a cuáles son las diferencias que han de tenerse en cuenta y en qué sentido debe establecerse la desigualdad de trato, como si fuera imposible determinar, desde el principio de la personalidad, qué constituye el fundamento ontológico más allá de las variaciones históricas y dónde se encuentra el carácter único y original de cada individuo, la diversidad que merece ser conservada y atendida con un sentido especial por cualquier orden legal.

A medida que surgen nuevos tipos de relaciones dentro de la comunidad y que el hombre en cuanto individuo con un fundamento ontológico idéntico en todo momento y circunstancia histórica se enfrenta a nuevos retos, puede decirse que varía también la justicia distributiva. Las cargas y los bienes que la comunidad contempla en relación al individuo pueden cambiar, no así el principio de la personalidad de éste. Si lo característico de la comunidad es buscar justamente una protección para aquéllos que la requieren en un sentido especial, es evidente que los cambios y la modificación de las relaciones sociales conllevan el que este sujeto se vea inmerso en situaciones impensables

en un momento histórico anterior, de la misma forma que la distribución de cargas —donde antes se hablaba de la defensa de la patria, ahora las cargas parecen serlo económicas<sup>29</sup>— parecen afrontar un cambio sustancial. Estos cambios han de ser analizados desde la perspectiva de una identidad esencial en el individuo. No se trata tan sólo de una correcta proporcionalidad en la distribución, sino en el propio objeto de la misma: la imposición de una carga —pagar impuestos— destinada a colaborar, no en el bien, sino en el sostenimiento de una injusticia, supondría ser algo más que un simple acompañante en el desarrollo del injusto, ser un elemento activo y necesario para la realización de lo injusto. Y ello incumbe tanto a quien rige los destinos de la comunidad, por cuanto representa al todo, como a la parte concreta.

Por lo demás, quien realiza una función superior dentro de la comunidad tiene también una carga inherente a su responsabilidad, la de velar por el bien común, ordenando los actos de todas las virtudes al bien. La justicia implica, desde este punto de vista, un reparto justo de bienes comunes, por lo tanto hay que repartir y extender bienes comunes entre los particulares: la autoridad que reparte dichos bienes con beneficio excesivo de unos sobre otros, lo que implica un perjuicio para éstos, obra injustamente, porque esa distribución puede ser entendida, en un sentido contrario, como una injusta distribución de cargas, es decir, que el peso y el mantenimiento de la comunidad sea soportada por unos pocos y no por todos. Desde este punto de vista lo interpreta Suárez, en la Escolástica española, cuando señala que a la justicia distributiva corresponde distribuir la carga entre los componentes de la comunidad en orden a su fin, por eso se produce una injusticia no porque lo mandado sea injusto, sino porque estamos ante una injusta distribución de las cargas<sup>30</sup>. La igualdad, como nota característica de la justicia, exige esa paridad en el reparto proporcional de los bienes, de modo que nadie reciba ni más ni menos de la comunidad que aquello que se merece específicamente, en función de lo propio de cada uno, pero también que la comunidad reparta las cargas proporcionalmente, mirando lo propio y específico de cada uno: no se puede imponer a todos cargas iguales, sin tener en cuenta las fuerzas, la capacidad, la condición de cada uno.

La igualdad, en el seno de la otra clase de justicia que se inscribía dentro de la particular, en la justicia conmutativa, es de proporción aritmética. Se trata de una relación de parte a parte, pero relación que abarca una doble perspectiva: relaciones voluntarias e involuntarias, por el modo de comenzar la relación según señala Aristóteles<sup>31</sup>.

En las relaciones voluntarias, debe existir una igualdad entre los sujetos que intervienen y en el objeto de intercambio: que nadie dé ni más ni menos que aquello a lo que esté obligado en virtud de un intercambio de prestaciones. El exceso o el defecto de la prestación supondría que la relación ha devenido en injusticia, y la justicia como término medio huye de los extremos, es el punto medio equidistante entre lo más y lo menos. Si los sujetos siendo iguales no reciben lo mismo en la relación entablada, se produce una injusticia para alguno de ellos, de la que debe resarcirse. Lo injusto es lo desigual y lo desigual produce un daño no sólo entre las partes, porque también esta desigualdad, esta injusticia afecta al común, hace que sea necesaria la intervención del colectivo a través de los modos de trato involuntarios. En los modos de trato involuntarios se atiende al daño producido, de manera que su pretensión es la de corregir la injusticia desencadenada, es decir, la desigualdad ocasionada porque alguien haya recibido más de lo permitido o haya producido un daño con su actuación. En los modos de trato involuntarios, como establece Aristóteles, se pretende recuperar el término medio existente entre la pérdida y la ganancia: «Por eso también siempre que hay discusión se recurre al juez, y el ir al juez es ir a la justicia, porque el juez quiere ser una como encarnación de la justicia; se busca al juez como término medio, y en algunas partes se llama a los jueces mediadores en la idea de que si se alcanza de ellos lo intermedio se alcanzará justicia. Por tanto, la justicia es un término medio, puesto que lo es el juez»<sup>32</sup>.

De esta forma, en la justicia conmutativa la exigencia de la igualdad entre los sujetos y en el intercambio de prestaciones mira a la necesaria identidad, no hace distinción, ni atiende a lo específico de cada uno. No sería lo mismo, como hemos visto, en la justicia distributiva donde los méritos de cada uno aconsejan una distribución diversa, porque la condición de la persona es prioritaria para exigir el trato distinto.

Los defectos en el intercambio de prestaciones que son características de la justicia conmutativa nos llevan a la corrección impuesta por un tercero, imparcial y mediador, entre las partes. La figura del juez, como ese tercero carente de interés en el conflicto, aparece desde el principio como un recurso necesario para el mantenimiento de la justicia. Evitar el mal supone también, en este aspecto, la restitución de los bienes cuando el mal haya sido causado. Estaríamos acudiendo al principio de «haz el bien y evita el mal»: en los modos de trato voluntarios, el bien que hay que llevar a cabo supone cumplir con la prestación en las mismas condiciones que el otro sujeto con el que se ha entablado la relación, mientras que en los modos de

trato involuntarios, hay que corregir cuanto haya sido nocivo o lesivo para otros.

Relacionado con esta clase de justicia, que trata de reparar el mal ocasionado, se encuentra la vindicación, a la que antes se ha hecho referencia al analizar las virtudes anejas a la justicia. La vindicación, realizada por la autoridad, por el juez, en forma de sentencia judicial, pertenece a la justicia conmutativa, mientras que si la venganza es solicitada al juez por aquél a quien se ha ocasionado el mal, siempre que no sea contrario a la ley, constituye una virtud aneja a la justicia, tal y como expresa Santo Tomás<sup>33</sup>.

Hay que reparar el bien debido al prójimo, puesto que en las dos formas de la justicia particular, conmutativa y distributiva rige el principio fundamental, estrictamente vinculado al principio de la personalidad: hay que hacer el bien y evitar el mal, bien y mal referidos a la comunidad o a un prójimo en concreto.

Se analizan así toda la serie de relaciones que puede abarcar el individuo en una comunidad perfecta, teniendo en cuenta que todas ellas han de ser medida con respecto al bien al que se dirige el hombre. Verdad, libertad y bien son los términos de referencia para entender el sentimiento de justicia que nos lleva a dar a cada uno lo que es suyo. Un sentimiento que es hábito y disposición para actuar de una forma concreta, pero que es también el signo característico con el que será analizada nuestra existencia: si hemos sido justos con los demás y con la comunidad porque hemos practicado primeramente la honestidad de la virtud para con nosotros mismos, si nos hemos dado una proyección personal más allá del «yo» inicial, si nuestra vida deja un poso en la vida de los demás por la realización de un deber que es sobre todo, el deber de reconocernos como un igual, es decir, seres libres para vivir hacia la verdad y para realizar el bien.

## Bibliografía

- AQUINO, Santo Tomás de: *Summa Theologica*.  
AQUINO, Santo Tomás de: *El régimen político*.  
ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*.  
CICERÓN, Marco Tulio: *Las Leyes*.  
COING, Helmut: *Fundamentos de Filosofía del Derecho*, trad. de Juan Manuel Mauri, Ed. Ariel, Barcelona, 1961.  
COTTA, Sergio: *El Derecho en la existencia humana*, trad. de Ismael Peidró Pastor, Eunsa, Pamplona, 1987.  
FORMENT, Eudaldo: *Ser, persona y libertad*, en *Verbo*, n.º 335-336, mayo-junio-julio 1995.

- FORMENT, Eudaldo: *Como acceder a la Verdad: Ciencia, naturaleza, conciencia, en Espíritu. Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, año XLVI, n.º 115, 1997.
- HOBBS, Thomas: *Elementos de Derecho Natural y Político*.
- KELSEN, Hans: *Justicia y Derecho Natural*, en *Crítica del Derecho Natural* de AAVV, introducción y traducción de Elías Díaz, Ed. Taurus, Madrid, 1966.
- LEIBNIZ, G.W.: *Meditación sobre la noción común de justicia*, contenido en *Escritos Políticos*, selección, trad., notas y prólogo de Jaime de Salas, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1979.
- MACINTYRE, Alasdair: *Tres versiones rivales de la ética*, presentación de Alejandro Llano, trad. de Rogelio Rovira, Ediciones Rialp, Madrid, 1992.
- MACINTYRE, Alasdair: *La privatización del bien*, en *El iusnaturalismo actual* de AAVV, compilador Carlos Massini-Correas, trad. del artículo de Juan Fernando Segovia, Ed. Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1996.
- MARIANA, Juan de: *La dignidad real y la educación del rey*.
- PLATÓN: *Trasímaco*, Libro I de *La República*.
- RODRÍGUEZ O.P., Victorino: *Raíces metafísicas del derecho*, en *Verbo*, n.º 187, julio-agosto 1980.
- SCIACCA, Michele Federico: *El derecho como privilegio. Igualitarismo y sociedad injusta*, en *Verbo*, n.º 135-136, mayo-junio-julio 1975.
- SOTO, Domingo de: *De iustitia et iure*.
- SUÁREZ, Francisco de: *Tratado de las leyes y de Dios legislador*.
- DEL VECCHIO, Giorgio: *La giustizia*, Editrice Studium, 6ª ed. riveduta, Roma, 1959.

## Notas

<sup>1</sup> Del Vecchio, Giorgio: *La giustizia*, Editrice Studium, 6ª ed. riveduta, Roma, 1959, p. 24.

<sup>2</sup> Cicerón, Marco Tulio: *Las Leyes*, Libro I, XVIII, 48.

<sup>3</sup> En este sentido señala Eudaldo Forment que «en cualquier grado de libertad hay siempre la inclinación *natural y necesaria* al fin último, al bien y la felicidad. No se puede dejar de querer ser feliz, de querer el bien. En este sentido no hay una voluntad indeterminada o indiferente...» Forment, Eudaldo: *Ser, persona y libertad*, en *Verbo*, n.º 335-336, mayo-junio-julio 1995, p. 498.

<sup>4</sup> Así dice Platón que «no estoy convencido ni pienso que la injusticia sea más provechosa que la justicia, ni aun en el caso de que alguien le deje manos libres y no le impida hacer lo que quiere. Pues, suponiendo, amigo mío que alguien sea injusto y pueda además acometer injusticias, ora en forma clandestina, ora luchando abiertamente, al menos a mí no me convence el que la injusticia sea algo más provechoso que la justicia».

Platón: *Trasímaco*, Libro I de *La República*, 336b-354c.

<sup>5</sup> Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, Libro V, 1, 1129 b.

<sup>6</sup> Rodríguez O.P., Victorino: *Raíces metafísicas del derecho*, en *Verbo*, n.º 187, julio-agosto 1980, p. 834.

<sup>7</sup> Sciacca, Michele Federico: *El derecho como privilegio. Igualitarismo y sociedad injusta*, en *Verbo*, n.º 135-136, mayo-junio-julio 1975, pp. 619-620.

<sup>8</sup> Coing, Helmut: *Fundamentos de Filosofía del Derecho*, trad. de Juan Manuel Mauri, Ed. Ariel, Barcelona, 1961, p. 143.

<sup>9</sup> Coing, Helmut: *Ibíd.*, p. 124.

<sup>10</sup> Aristóteles: *op.cit.*, Libro V, 1, 1129 a.

<sup>11</sup> Aquino, Santo Tomás de: *Summa Theologica, Prima Secunda*, q. 94, a.3, i.c.

<sup>12</sup> Aquino, Santo Tomás de: *op. cit., Prima Secunda*, q.1., a.1, i.c.

<sup>13</sup> Forment, Eudaldo: *Como acceder a la Verdad: Ciencia, naturaleza, conciencia*, en *Espíritu. Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, año XLVI, n.º 115, 1997, p.43.

<sup>14</sup> En parecido sentido habla Mariana de la necesaria existencia de un orden, que implica armonía, dentro de la sociedad: «¿Qué es, pues, la justicia sino la armonía de las partes entre sí, la concordancia de estas mismas partes con su cabeza, como una potestad superior? Destruye los fundamentos mismos de la naturaleza el que pretenda suprimir la práctica de la justicia entre los hombres. Hemos dicho que el hombre es un ser esencialmente social. ¿Cómo ha de poder existir esa sociedad si cada uno puede obrar según lo que desea sin atender a lo que prescribe la razón? ¿Qué sería un ejército sin general, ni de qué serviría la habilidad del mejor jefe si no quisiesen obedecerle sus soldados ni defendiesen, ya todos, ya cada uno de por sí, los objetos o lugares que se les confiasen? Destruído el orden y suprimidas las leyes, no habrá nada más confuso ni más débil que la ciudad o el reino.»

Mariana, Juan de: *La dignidad real y la educación del rey*, Lib. III, Cap. XII.

<sup>15</sup> Destacando también ese mismo sentido de la responsabilidad se sitúa MacIntyre cuando señala que «el concepto de identidad personal tiene que tener tres dimensiones centrales. A causa de que yo soy –según declara Tomás de Aquino–, y no tengo meramente un cuerpo –aunque un cuerpo informado por el alma–, parte de ser una y la misma persona a lo largo de esta vida corporal es tener uno y el mismo cuerpo. En segundo lugar, yo, como miembro de más de una comunidad, me ocupo en transacciones con otros, las cuales se prolongan a través del tiempo, y puesto que yo, en el seno de mi comunidad, emprendo proyectos que se prolongan en el tiempo, ha de ser posible a lo largo de esta vida corporal atribuir continua responsabilidad al obrar. Así, mi identidad como una y la misma persona requiere a veces de mí que haga inteligible ante mí mismo y ante las otras personas que están dentro de mis comunidades, qué era lo que estaba haciendo al comportarme como lo hice en cierta ocasión particular, y que esté preparado en algún tiempo futuro para volver a valorar mis acciones a la luz de los juicios propuestos por otros. De este modo, parte de ser una y la misma persona a lo largo de esta vida corporal, es estar continuamente sujeto a responder de mis acciones, actitudes y creencias, ante otras personas que están dentro de mis comunidades».

MacIntyre, Alasdair: *Tres versiones rivales de la ética*, presentación de Alejandro Llano, trad. de Rogelio Rovira, Ediciones Rialp, Madrid, 1992, p. 245.

<sup>16</sup> Sobre esta cuestión Sergio Cotta ha señalado que «el individuo humano es como persona, una unidad de paridad ontológica y de diferenciación existencial».

Cotta, Sergio: *El Derecho en la existencia humana*, trad. de Ismael Peidró Pastor, Eunsa, Pamplona, 1987, p. 154.

<sup>17</sup> Aquino, Santo Tomás de: *op. cit., Secunda Secundae*, q.79, a.1, i.c.

<sup>18</sup> Aquino, Santo Tomás de: *El régimen político*, Lib. I, Cap. XV, 79.

<sup>19</sup> Cicerón, Marco Tulio: *op. cit.*, Libro I, XIV, 41.

<sup>20</sup> Leibniz, G.W.: *Meditación sobre la noción común de justicia*, contenido en *Escritos Políticos*, selección, trad., notas y prólogo de Jaime de Salas, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1979, pp. 282-283.

<sup>21</sup> Kelsen, Hans: *Justicia y Derecho Natural*, en *Crítica del Derecho Natural* de AAVV, introducción y traducción de Elías Díaz, Ed. Taurus, Madrid, 1966, pp. 56-57.

<sup>22</sup> MacIntyre, Alasdair: *La privatización del bien*, en *El iusnaturalismo actual* de AAVV, compilador Carlos Massini-Correas, trad. del artículo de Juan Fernando Segovia, Ed. Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1996, p. 232 y ss.

<sup>23</sup> Aquino, Santo Tomás de: *Summa Theologica, Secunda Secundae*, q. 80, a.1, i.c.

<sup>24</sup> Aquino, Santo Tomás de: *op. cit., Secunda Secundae*, q. 57, a.1, ad.3.

<sup>25</sup> Aquino, Santo Tomás de: *op. cit., Secunda Secundae*, q. 80, a.1, i.c..

<sup>26</sup> De esta justicia nos habla también Santo Tomás, siguiendo la perspectiva aristotélica.

Aquino, Santo Tomás de: *op. cit., Secunda Secundae*, q. 58, a.5, i.c.

<sup>27</sup> Soto, Domingo de: *De iustitia et iure*, Libro III, q. II, a.5.

<sup>28</sup> Aquino, Santo Tomás de: *op. cit., Secunda Secundae*, q. 58, a.7, ad.2.

<sup>29</sup> Así lo interpreta el propio Hobbes cuando dice que «la justicia distributiva consiste en la distribución de nuestros propios beneficios; viendo que una cosa se dice que es, pues, nuestra cuando podemos disponer de ella a nuestro antojo, no existe agravio respecto a ningún hombre, aunque nuestra liberalidad se extienda más adelante hacia otro determinado, a menos que estemos obligados por un convenio, consistiendo entonces la injusticia en la violación de ese convenio, pero no en el hecho de la distribución desigual».

Hobbes, Thomas: *Elementos de Derecho Natural y Político*, Primera parte, Cap. XVI, 5.

<sup>30</sup> Suárez, Francisco de: *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, Libro I, Cap. IX, 11.

<sup>31</sup> Aristóteles: *op. cit.*, Libro V, 2, 1130b-1131 a.

<sup>32</sup> Aristóteles, *op. cit.*, Libro V, 4, 1132 a.

<sup>33</sup> Aquino, Santo Tomás de: *op. cit., Secunda Secundae*, q. 80, a.1, ad.1.