

EQUIDAD Y EL *SPOUDAIOS*

La discusión de Aristóteles sobre la equidad (*epieikeia*) es quizá su contribución más influyente a la jurisprudencia.³⁸⁷ Al igual que la doctrina inglesa de la equidad que informó, la *epieikeia* aristotélica está destinada a rectificar las deficiencias que surgen de la aplicación estricta de la letra de la ley a todas las circunstancias.³⁸⁸ No obstante, la extensión del concepto de lo “decente” o equitativo al ámbito jurídico podría parecer que socava algunas de las características más deseables del Estado de derecho, incluidas la imparcialidad y la previsibilidad. En este capítulo final, sostengo que Aristóteles aborda esta preocupación con respecto a la arbitrariedad potencial derivando decisiones equitativas del contenido racional de los juicios del experto legislativo. De manera más general, si bien el agente ético ejemplar es una medida de razonabilidad práctica, es el contenido de sus juicios lo que en última instancia sirve como “cimiento normativo”. La sección 1 examina el uso que hace Aristóteles de la equidad para equilibrar la universalidad de los pronunciamientos de la ley con la necesidad de que los jueces evalúen circunstancias particulares. La sección 2 pasa luego a la apelación de Aristóteles a los juicios del agente ejemplar prácticamente razonable como criterio normativo y sostiene que esto no tiene por qué culminar en arbitrariedad o decisionismo.

³⁸⁷ Shiner (1987: 174). Véase, también, Hamburger (1951: 89-90) para conocer la originalidad de la *epieikeia* aristotélica.

³⁸⁸ Para conocer la influencia del concepto aristotélico de *epieikeia* (mediado por *De Regimine Principum* de Giles de Roma) en el desarrollo de la equidad inglesa en el siglo XV, véase Cromartie (2008: 8 y 18).

SECCIÓN 1. EQUIDAD

En *La ética a Nicómaco* V.10 y *La retórica* I.13 y 15, Aristóteles emplea el concepto de *epiēikeia* para identificar y explicar las circunstancias en las que está justificado corregir la ley. Las leyes, a diferencia de los decretos, se expresan en forma de proposiciones universales y no pueden cubrir todas las contingencias prácticas. Al conceptualizar la equidad como la corrección de la ley cuando una interpretación estricta o literal conduciría a un resultado injusto, Aristóteles pretende lograr un equilibrio entre la universalidad de la ley y el alcance limitado de la precisión en los asuntos prácticos. Sin embargo, este es un acto de equilibrio difícil. La universalidad es precisamente lo que a menudo hace que la autoridad de la ley sea preferible a la autoridad más partidista de los gobernantes humanos. La corrección de la universalidad “ciega” de la ley amenaza entonces con culminar en la reintroducción de la arbitrariedad del gobierno humano y su tendencia a seguir las pasiones y promover intereses egoístas o seccionales. Sin embargo, podría pensarse que la apelación de Aristóteles a las intenciones del legislador como criterio para un juicio justo y equitativo sólo exacerba esta preocupación, dado que los legisladores reales están sin duda sujetos a las mismas debilidades psicológicas y afectivas que cualquier autoridad humana. Mi principal preocupación en esta primera sección del capítulo es argumentar que la derivación de Aristóteles del derecho positivo y los resultados equitativos del contenido de juicios prácticos sólidos evita una reducción de la adjudicación legal a una decisión arbitraria. Antes de proseguir con este argumento, primero es necesario considerar tanto las motivaciones como el contexto para la aplicación de Aristóteles de la equidad al dominio legal.

La principal discusión de Aristóteles sobre la equidad (*epiēikeia*) se ubica dentro de su investigación más amplia de algunas dificultades relacionadas con la virtud ética de la justicia en el libro V.10 de la *Ética a Nicómaco*. La relación entre justicia y equidad es desconcertante, porque no parecen ser iguales ni de un género diferente

(1137a32-5). La gente tiende a elogiar a la persona equitativa como buena (*touagathou*), pero también a considerar a la equidad como mejor (*beltion*) que a la justicia, lo cual es un resultado extraño, dado el estatus de la justicia como virtud completa o perfecta (*teleia*) (1137b2-13). La solución a este dilema se encuentra en la proposición de que aunque lo equitativo es justo, no es lo justo según la ley (*to epieikes dikaion men estin, ou to kata nomon*):

Lo equitativo es en cambio una corrección de lo legalmente justo (*epanorthóma nomimou dikaiou*). La causa de esto es que toda ley es universal (*nomos kathalou pas*), pero en algunos asuntos no es posible hablar correctamente de manera universal (*ouk oion te orthós eipein kathalou*). En aquellos casos, entonces, en los que es necesario hablar universalmente, pero no es posible hacerlo correctamente, la ley toma lo que en su mayor parte es el caso (*hós epi to pleon lambanei ho nomos*), pero sin ignorar el error que implica hacerlo. Y la ley no es menos correcta por todo eso: el error no reside en la ley o en el legislador, sino en la naturaleza del asunto en cuestión (*ouk en tó[i] nomó[i] oud' en tó[i] nomotheté [i] all' enté [i] phusei tou pragmatos*) (1137b11-19).

Por lo tanto, la equidad surge como respuesta a la tensión entre la inflexible universalidad del derecho y la variabilidad de los asuntos prácticos. Cuando la ley “habla” universalmente, sin suficiente especificidad para cubrir todos los casos, o de una manera que permita excepciones, entonces no es incorrecta, sino incompleta. El papel de la equidad, en un contexto legal, es rectificar esta falta de exhaustividad haciendo referencia a la intención del legislador. Un juez equitativo corrige así una deficiencia en la ley (*epanorthoun a elleiphthen*), diciendo lo que el legislador habría dicho si hubiera estado allí, y lo que habría puesto en la ley si hubiera sabido de las circunstancias específicas del caso (*hokan ho nomothetés autos an eipein ekei parón, kai ei édei, enomothetésen*) (1137b20-4). Aristóteles concluye que la equidad es a la vez justa y mejor que lo justo; es decir, lo equitativo no es mejor que lo justo de manera incondicional, sino mejor que (es decir, corrige) el error que surge siempre

que lo justo se enuncia, en contextos legales, de manera incondicional o indeterminada (1137b24).

El empleo legal de Aristóteles del concepto de equidad debe leerse en el contexto tanto del significado tradicional de *epieikeia* como de la noción más amplia de persona equitativa o *epieikés*. En su sentido más amplio, el término *epieikés*, sugiere Aristóteles, se usa para elogiar a la persona decente con virtud ética (más o menos equivalente, como se verá en la sección 2, a los *spoudaios*). La designación de alguien como *epieikés* también connota que es justo y capaz de perdonar o simpatizar (*sungnómé*) (1138a1-3, VI.11, 1143a19-24 y Rh. I.13, 1374b4-19).³⁸⁹ Este sentido tradicional del término se conserva en el concepto legal de *epieikeia* de Aristóteles, en la medida en que la persona equitativa se caracteriza como alguien que intencionalmente toma menos para sí, incluso con la ley de su lado (*kaīper echón ton nomon boéthon*) (NE V.10, 1138a1-2). La persona equitativa es una persona justa, pero una que no exige demasiado a los justos en el estricto sentido legal (1137b34-1138a1).

Un sentido de equidad más restringido y obviamente protollegal, que se presupone y refina en la discusión de Aristóteles sobre la *epieikeia*, los coloca a ambos en estrecha proximidad y oposición a la justicia (1137b37-8). Como señala Brunschwig, una decisión equitativa en este sentido es aquella que sólo surge como una alternativa a lo que se consideraría una decisión justa según los estándares convencionales.³⁹⁰ Un juicio equitativo de este tipo se ejemplifica en la decisión de Aquiles de obtener un nuevo premio de carrera de carros para *Eumelos*, mientras que le permitió a *Antilocus* retener su premio. Aquí se requiere un juicio justo; sin embargo, una distribución o corrección que siguió los estándares de la justicia convencional es inadecuada desde la perspectiva de las partes afectadas. El empleo adjudicativo de Aristóteles del concepto de equidad, que lo caracteriza como justo en sí mismo y mejor que lo legalmente

³⁸⁹ Véase Weirnick (1998: 90) y Nussbaum (1993).

³⁹⁰ Brunschwig (1996: 120). Véase *Iliad* 23.537. *Cf.* Herodoto 3.53.4 y Eurípides, frag. 645N.

justo, puede entenderse como, al menos en parte, un intento de aclaración de esta ambigüedad.

No obstante, se ha argumentado que la equidad aristotélica importa una nueva ambigüedad en su síntesis de (1) la visión tradicional de la *epieikeia* como una virtud manifestada en una actitud concesiva y (2) una concepción filosófico-jurisprudencial de lo equitativo como corrección de lo jurídico.³⁹¹ Si lo equitativo en el segundo sentido se entiende como la corrección de “lagunas” en la ley, entonces parece haber una falta de correspondencia entre las dos concepciones, porque la rectificación de la “incompletitud” de la ley no tiene por qué implicar ninguna actitud concesiva sobre la parte de un juez. Esta preocupación, sin embargo, se basa en la opinión errónea de que la explicación de Aristóteles sobre la *epieikeia* tiene como principal objetivo abordar las “lagunas” en la ley. La *epieikeia* aristotélica se anima principalmente en circunstancias en las que existe una ley relevante, pero su aplicación rígida daría lugar a un veredicto injusto.³⁹² La equidad, por lo tanto, responde menos a las “lagunas” de la ley que a las deficiencias inherentes que resultan de su universalidad. El reconocimiento de este punto permite una armonización parcial de la equidad como la virtud de una persona que toma menos de lo que le corresponde (lo contrario de alguien que está animado por la *pleonexia*) y la disposición a hacer lo que la justicia requiere, incluso cuando esto diverge de las directivas literales de la ley positiva.³⁹³ Un juicio equitativo es “concesivo” en el sentido en que el juez reconoce que un resultado verdaderamente justo no siempre es el dictado por una lectura estricta e inflexible de las normas legales.³⁹⁴ Aunque esto no significa que un juez “toma menos” (excepto metafóricamente), el significado tradicional de *epieikeia* informa el sentido jurídico más técnico de V.10, en la

³⁹¹ Georgiadis (1987: 165). Georgiadis distingue en el contexto entre “equidad de virtud” y “equidad de valor”.

³⁹² Shiner (1987) y Brunschwig (1996: 137).

³⁹³ Horn (2006: 165).

³⁹⁴ Guest (2017: 16). Guest cita EN I.13, 1102b10, V.8, 1128a18, V.9, 1128b21-3, VIII.8, 1159a22, IX.6, 1167b1, X.1, 1172b11 y X.5, 1175b24.

medida en que el juez razonable tenga en cuenta las circunstancias atenuantes o mitigantes.³⁹⁵

La ilustración concreta de Aristóteles de la aplicación de la equidad en la adjudicación corrobora esta interpretación. Su principal ejemplo, hiriendo con un anillo de hierro en *La retórica* I.13, parte del supuesto familiar, del libro III.15-16 de *La política*, de que la universalidad de la ley si bien en muchos aspectos es beneficiosa, también puede ser una forma de deficiencia (*elleipei*) (NE V.10, 1137b26). Esta deficiencia puede verse bajo múltiples aspectos.³⁹⁶ Un legislador, al formular leyes, puede no haber considerado posibles circunstancias excepcionales, pero a menudo puede ser simplemente inviable, o incluso indeseable, especificar todas las modificaciones posibles.³⁹⁷ Otra fuente de la deficiencia del derecho que surge de su universalidad es que los términos legales pueden, por necesidad o diseño, ser vagos o imprecisos.³⁹⁸

Porque lo que es equitativo parece ser justo (*epieikes dokei dikaion esti*), y la equidad es justicia que va más allá de la ley escrita (*epieikes to para ton gegrammenon nomon dikaion*)... las omisiones son a veces involuntarias, a veces voluntarias, por parte de los legisladores (*tón nomothetón*); involuntario cuando puede haber pasado inadvertido, voluntario cuando, al no poder definir para todos los casos, se ven obligados a hacer una declaración universal (*katholou eipein*), que no es aplicable a todos, sino sólo a la mayoría de los casos; y siempre que sea difícil dar una definición (*diorisai*) debido al número infinito (*apeiriano*) de casos (Rh. I.13, 1374a25-33).

³⁹⁵ Weirnick (1998: 90).

³⁹⁶ También se ha acusado a Aristóteles de confundir la distinción entre lo universal y lo general, por ejemplo, por Barnes (1994: 83). Una lectura más caritativa, como sugiere la interpretación de Weirnick, es que la ley requiere el suplemento de la equidad tanto porque es universal (es decir, aborda casos de un tipo de conducta) como porque es general (es decir, se aplica ampliamente a un conjunto de circunstancias, aunque su rango puede ser más o menos específico). Véase Weirnick (1998: 84-6).

³⁹⁷ Weirnick (1998: 82).

³⁹⁸ Weirnick (1998: 83).

En el caso de una ley que prohíba herir con un instrumento de hierro, no sería práctico enumerar todos los escenarios posibles. Dado que la legislación se establece en términos universales, tal ley podría tratar de manera inadecuada, por ejemplo, a un hombre que golpea cuando lleva un anillo de hierro. La equidad es necesaria, concluye Aristóteles, porque si bien de acuerdo con la ley escrita tal hombre sería culpable del delito específico, en realidad esto no sería un hallazgo justo (1374b1-2). Por lo tanto, un juez equitativo aplicará una pena más concesiva o menos estricta que la lectura literal de los mandatos de la ley.

La deficiencia del derecho escrito no siempre es culpa del legislador, sino que también refleja las proposiciones universales de las que trata la ley. La equidad, de hecho, es necesaria incluso en circunstancias en las que un legislador prácticamente sabio ha promulgado leyes justas y decentes. La discusión sobre la complejidad de las leyes de Solón en 9.2 de la Constitución aristotélica ateniense apoya esta afirmación. Aunque algunos críticos anónimos argumentaron que Solón hizo sus leyes deliberadamente oscuras para dar a la gente un mayor poder de decisión, el autor de la Constitución ateniense afirma que esto es poco probable. Una explicación más plausible es que la oscuridad de algunas leyes de Solonia surge de la imposibilidad de incluir la mejor solución para cada caso en una disposición universal (*to mé dunasthai kathalou peribalein to beltion*). En consecuencia, es inherente al derecho, que se expresa en términos universales, pero se basa en juicios prácticos sobre lo que sucede “en su mayor parte” (*epi to pleon*), que habrá dificultades de aplicación. Por eso, Aristóteles afirma que la ley (es decir, el legislador prácticamente sabio responsable de promulgar la ley) no ignora los errores de la ley. Cuando las leyes están mal formuladas, obviamente se exacerban sus deficiencias; sin embargo, incluso en el caso central de las leyes promulgadas por el verdadero experto legislativo, sigue existiendo una distancia inevitable entre la universalidad de la ley y su aplicación concreta a los casos.

Una forma instructiva de abordar esta distancia es considerar el hecho de que las leyes se expresan en forma de proposiciones

que seleccionan tipos de conducta y circunstancias, más que eventos específicos. En el ejemplo anterior, la ley de herir con un anillo de hierro necesariamente toma la forma de una prohibición de un tipo de acción, sin especificar la gama completa de factores contextuales que podrían informar la acción. La ley se establece así en forma universal, pero su aplicación implica una referencia a un “material” particular práctico y, por lo tanto, contingente (*hé tón praktón hulé estin*) (NE V.10, 1137b19).

Aristóteles también reconoce que hay algunos asuntos que, debido a su especificidad o variabilidad, no pueden ser tratados adecuadamente por leyes universales en absoluto. En cambio, estas cuestiones deberían regirse por decretos relacionados con los particulares (*to pséphisma pros a pragmata*). Mientras que las leyes tienen un alcance amplio y se pretende que tengan validez a largo plazo, los decretos dirigen circunstancias temporalmente específicas. Esta especificidad de los decretos hace que, tomados como categoría de norma jurídica, sean indeterminados y adaptables a la situación concreta. Cuando el asunto que trata la ley es indeterminado o ilimitado, entonces la medida también debe ser indeterminada o ilimitada (*tou gar aoristou aoristos kai ho kanón estin*) de manera similar a una regla lesbiana (1137b28-33). Sin embargo, establecer decretos específicos para cada aspecto de la conducta humana que requiera una guía racional obviamente no sólo sería prácticamente imposible, sino que también tendría consecuencias normativas indeseables, en la medida en que permitiría la inconsistencia y la decisión arbitraria.

La potencial arbitrariedad de los decretos, de hecho, apunta a la principal dificultad de la equidad aristotélica. Como han demostrado los capítulos anteriores, la ley, aunque limitada en su capacidad de inculcar la virtud genuina y pura, es necesaria para promover el florecimiento de los individuos y las comunidades políticas. Sin embargo, las características deseables del derecho, como la universalidad, la imparcialidad y la previsibilidad, son precisamente las que parecen socavar el concepto de equidad. Al apelar al concepto de equidad, Aristóteles parece correr el riesgo de comprometer

las características benéficas de la ley y reintroducir una falta de coherencia que conduce a la promoción de intereses partidistas.

El reproche de que la equidad aristotélica promueve la arbitrariedad en la adjudicación legal puede hacerse desde perspectivas internas y externas a sus obras prácticas. Desde una perspectiva interna, en la *Retórica* 1.1 (1354a31-b22), Aristóteles ofrece un respaldo aparentemente inequívoco de la determinación legislativa. Las leyes que se promulgan correctamente (*tous orthous keimenous nomous*) deben definir todo en la mayor medida posible y dejar poca discreción a los responsables de la adjudicación (*tois krinois*). Las razones de esto son varias. En primer lugar, es difícil encontrar personas que sean lo suficientemente razonables en la práctica para formular una buena legislación o juzgar bien (*eu phronountas kai dunamenous nomothetein kai dikazein*). Cuando un buen legislador promulga leyes, estas normas prevalecen durante mucho tiempo y pueden compensar las debilidades de los adjudicadores posteriores. En segundo lugar, los legisladores pueden examinar los asuntos con cuidado al redactar leyes, en contraste con los jueces obligados a tomar decisiones inmediatas. En tercer lugar, y lo más significativo de todo, el juicio de un legislador no es parcial, sino prospectivo y universal (*hēmen tou nomothetou krisis ou kata meros, alla peri mellontōn te kai kathalou estin*). Los miembros de una asamblea o un jurado, por el contrario, deben decidir sobre casos particulares que se les presenten. Como consecuencia de esta particularidad, los participantes en una asamblea o jurado son fácilmente influenciados por sentimientos de odio e interés propio, y sus juicios pueden ser oscurecidos o corrompidos por sentimientos de placer y dolor (*hēdu ē lupéron*). Todas estas consideraciones confirman la prioridad de una legislación bien estructurada dentro de la descripción del *nomos* de Aristóteles, pero no parecen estar en armonía con el papel destacado que se le da a la equidad en la adjudicación.

Desde una perspectiva externa, el privilegio de Aristóteles de *epieikeia* dentro de un contexto legal puede contrastarse de manera reveladora con Platón. En las *Leyes*, Platón asocia la equidad con el perdón o la indulgencia, y afirma que representa una desviación

de “lo completo y riguroso” de una manera que socava lo que es justo y correcto (*to gar epieikes kai sungnómon tou telou kai akribous para dikén tén ohén esti paratethraumenon, hotan gignétai*) (757d-e, *cfr.* 736d-e). Lejos de ser una virtud conducente a la adjudicación justa, Platón ve la equidad en este contexto como una corrupción de la ley. Si bien la evaluación de las circunstancias debe dejarse al juicio del juez (875e), la defensa de Platón de la ley como un segundo-mejor necesario para la ciencia real raramente ejemplificada (875a-d), busca delimitar estrictamente las circunstancias en las que un juez puede “rectificar” las disposiciones legislativas.³⁹⁹

Por lo tanto, la equidad aristotélica parece representar un peligro para el imperio de la ley y su mitigación del partidismo.⁴⁰⁰ Al presentar la equidad no meramente como una corrección de la ley, sino como en cierto sentido superior a lo legalmente justo, se podría pensar que Aristóteles abre la puerta a un espacio para la decisión legal arbitraria que entra en conflicto con desideratas del Estado de derecho, tales como la imparcialidad, la transparencia y la previsibilidad. Más aún, la indeterminación potencial resultante de la corrección adjudicativa de las deficiencias de la ley no parece mitigarse inicialmente apelando a lo que el legislador habría dicho si hubiera estado presente, o hubiera legislado, si hubiera tenido conocimiento de las circunstancias. Incluso si se supone que Aristóteles no se refiere a la intención legislativa en un sentido histórico o psicológico, el problema sigue siendo determinar qué habría promulgado o dicho

³⁹⁹ Sobre la relación entre estos pasajes de las *Leyes* de Platón y la equidad aristotélica, véase Brunschwig (1996: 126-35). Una estimación negativa o cautelosa de los méritos del funcionamiento de la *epieikeia* en el ámbito político o legal no es exclusiva de Platón. Véase, por ejemplo, el discurso de Cleón en Tucídides 3.37-40 y los textos citados en Hamburgo (1951: 90-1). Esta delimitación platónica de la discreción judicial e incluso del juicio debe leerse a la luz del funcionamiento del sistema judicial ateniense, que ni requiere que los jurados proporcionen razones para sus decisiones ni los futuros jurados obligados a seguir decisiones anteriores de una manera análoga a los precedentes del derecho consuetudinario. Sin embargo, los jurados atenienses estaban obligados por juramentos oficiales. Véase Todd (1993: 54-62).

⁴⁰⁰ Weirnick (1998: 96).

un legislador. Esta preocupación es especialmente significativa a la luz del hecho, como se señaló en capítulos anteriores, de que el Estado de derecho mitiga las interpretaciones incorrectas del mérito que se encuentran en los regímenes predominantemente defectuosos.

La apelación de Aristóteles a la intención del legislador en la *Ética a Nicómaco* V.10 se basa, sin embargo, en su privilegio de la experiencia legislativa práctica. Vale la pena considerar en detalle el pasaje relevante:

Siempre que la ley hable universalmente pues (*legé[i] men ho nomos katholou*), excepto que ocurra que un caso determinado constituya una excepción a la regla general, entonces es correcta (*sumbé[i] d'epi toutou para to kathalou, tote orthós echei*), donde el legislador omite algo (*paraleipei ho nomothetés*) y se equivoca al hablar incondicionalmente (*émarten haplós eipón*), para rectificar esa deficiencia (*épanorthoun a elleiphthen*) con lo que el propio legislador habría dicho si hubiera estado presente y, si hubiera sabido de este caso, habría legislado (*ho kan ho nomothetés autos an eipein ekei parón, kai ei hédei, enomothetésen*) (1137b20-4).

La primera característica sorprendente de este pasaje es que parece prescribir una rectificación de la deficiencia de las disposiciones legislativas mediante el recurso a la fuente misma de la deficiencia. Sin embargo, las declaraciones más amplias de Aristóteles sobre la equidad dejan en claro que la deficiencia en cuestión es inherente a la ley y no es algo que pueda ser superado incluso por el legislador más razonable o sabio en la práctica. La universalidad de la ley implica que potencialmente siempre habrá alguna circunstancia excepcional que desafíe la capacidad de un legislador para dar cuenta de todas las instancias. Este punto aparentemente obvio es significativo, porque sugiere fuertemente que el papel de la equidad es complementar la ley escrita, promulgada por el legislador, en lugar de justificar desviaciones arbitrarias de ella.⁴⁰¹ Aunque

⁴⁰¹ Véase Horn (2006: 152): “Aristóteles significa una amplificación, no una transformación o un abandono de las leyes escritas. La persona que está en posesión

es tentador asociar la equidad con apelaciones a una justicia superior más allá de las promulgaciones legislativas de comunidades políticas particulares, lo que de hecho amenazaría con abrir un espacio de indeterminación en la ley dada la dificultad de establecer tal estándar; la intención de Aristóteles parece más bien unir las decisiones de los jurados al contenido de juicios prácticos hechos por verdaderos legisladores.

La segunda característica importante de este pasaje es que la apelación de Aristóteles a la intención legislativa como criterio para un juicio justo y equitativo tiene un doble aspecto.⁴⁰² Por un lado, Aristóteles se refiere a lo que habría dicho el legislador si hubiera estado presente durante el proceso de adjudicación. Por otro lado, Aristóteles se refiere a lo que el legislador habría incluido en la ley si hubiera valorado las circunstancias del caso. Mientras que la primera perspectiva coloca al legislador en la posición de un juez, la segunda perspectiva le da al legislador una oportunidad hipotética retrospectiva para revisar la legislación de modo que capture una omisión o deficiencia.⁴⁰³ Este doble carácter de la apelación a la intención legislativa es crucial, porque mientras que la primera perspectiva apunta a una indeterminación “irreductible” en la ley, que es un rasgo ineludible de cualquier código legal que promulgue directivas universales que se ocupan de lo que es “en su mayor parte”, el segundo permite la corrección de la ley a través de un refinamiento o complemento de principios del contenido existente.⁴⁰⁴

Si bien estos puntos mitigan la amenaza de arbitrariedad derivada de la equidad como corrección de la ley, no abordan

de *epieikeia* puede continuar el trabajo iniciado por el legislador al representar con precisión sus intenciones”.

⁴⁰² Brunschwig (1996: 152).

⁴⁰³ Brunschwig (1996: 152) intenta establecer una correspondencia entre las dos perspectivas (legislador como juez/legislación retrospectiva) con las dos categorías de defectos del derecho articulados en la *Retórica* (I.13, 1374a28-31): (1) los que surgen de posibles circunstancias pasadas por alto sin querer; (2) las derivadas de la universalidad del derecho de las que tenga conocimiento el legislador.

⁴⁰⁴ Brunschwig (1996: 153).

la preocupación por la determinación de qué es lo que el legislador habría dicho o incluido en sus decretos. La “deficiencia” de la ley escrita es, en un aspecto, simplemente irreductible, y no sólo debido a la contingencia y variabilidad de los asuntos prácticos.

El reconocimiento de Aristóteles de la imposibilidad de que una ley escrita considere todas las circunstancias posibles que podrían requerir adjudicación recuerda dos aspectos importantes de la crítica de Platón a la escritura y la ley en el *Fedro* y el *Estadista* respectivamente. En primera instancia, Sócrates cuestiona los beneficios del artefacto de la escritura inventado por el dios egipcio Theuth en referencia al hecho de que las palabras escritas están fijadas de modo que significan lo mismo para siempre, independientemente del contexto, las circunstancias y los oyentes. Sócrates señala que la escritura no puede acudir en su propia ayuda, sino que requiere la ayuda de su padre (275d-e). En el segundo caso, y como ya se discutió anteriormente, la ley debe ser considerada, según Sócrates en el *Estadista*, como una segunda mejor opción imperfecta pero necesaria en relación con la sabiduría práctica del poseedor de la pericia real (297a-e). Incluso admitiendo las diferencias entre Platón y Aristóteles con respecto al conocimiento teórico y práctico, estos pasajes apuntan a las motivaciones explicativas del criterio de juicios equitativos correctos ofrecidos en V.10. Las leyes escritas son necesarias para el buen gobierno de una comunidad política, pero deben interpretarse a la luz tanto de su función como de su fuente en la racionalidad práctica del legislador. Un juez o miembro del jurado que busca decidir un caso de manera equitativa, cuando se enfrenta a una deficiencia en la ley, no debe tomar una decisión arbitraria que refleje prejuicios partidistas, sino reanimar el contenido de la ley como lo pretenden los *nomothetés*.

En consecuencia, el concepto de intención legislativa de Aristóteles no debe interpretarse en términos subjetivos o psicológicos. Una interpretación de la equidad aristotélica en términos de algunas variantes del “originalismo” contemporáneo también tiene el potencial de ser engañosa. El legislador de Aristóteles en el sentido focal es un experto político prácticamente razonable con acceso

a verdades éticas sobre la virtud y el bien humano. Por lo tanto, la principal preocupación de un juez o jurado al decidir un caso difícil no son las intenciones del legislador en un sentido psicológico o histórico, sino más bien el contenido racional que el legislador articularía si fuera consciente de las deficiencias relevantes de la ley en el derecho aplicado a casos particulares. Según los supuestos aristotélicos, los miembros de la asamblea y los jurados deben tomar decisiones de acuerdo con el derecho, tanto escrito como no escrito, y en este sentido están “subordinados” a la sabiduría práctica arquitectónica del legislador (Pol. IV.4, 1292a32-4).⁴⁰⁵ La sabiduría práctica del experto legislativo, a su vez, como se discutió en el capítulo primero, debe entenderse en términos del contenido de sus juicios, que siguen correctamente la virtud y el florecimiento humanos.

En consecuencia, si bien es inevitable que haya indeterminación cuando la ley escrita se aplica a casos particulares, la suposición de que las decisiones equitativas están en conformidad con la intención del legislador prácticamente sabio excluye una asociación de equidad con arbitrariedad. Según los supuestos aristotélicos, el contenido de los juicios del legislador arquitectónico refleja una comprensión correcta de la buena vida (NE X.9, 1180b13-16). Por supuesto, en realidad, la perspectiva de que un jurado pueda recapturar el contenido de las sentencias de un verdadero experto legislativo para llegar a una decisión legal equitativa se ve socavada por deficiencias éticas e intereses partidistas. Un miembro del jurado que llegara a una decisión correcta y equitativa lo haría, no obstante, recurriendo a las intenciones racionales del legislador (Rh. I.13, 1374b11), entendidas en términos del contenido de los juicios, no de un capricho arbitrario.

Por lo tanto, es el contenido de la ley, como un estándar racional derivado de la experiencia legislativa práctica, lo que sirve como base normativa para la equidad aristotélica. Aunque la comparación no debe exagerarse, la explicación de Aristóteles sobre la equidad tiene algunas afinidades con la apelación de Ronald Dworkin

⁴⁰⁵ Weirnick (1998: 70).

a los principios como estándares de justicia utilizados por los jueces para determinar la aplicación de las reglas legales.⁴⁰⁶ En su sentido más amplio, un principio dworkiniano es un estándar que es reflejo de la “moral” política más amplia de una comunidad gobernada por el derecho. Puede considerarse que la apelación de Aristóteles a la intención del legislador se basa en principios en el sentido de que requiere que un juez recurra a los estándares racionales que informaron la actividad legislativa del verdadero político. Los principios dworkinianos, sin embargo, pueden compararse con otros principios, de modo que su empleo en la adjudicación no es determinante para una decisión legal correcta, sino que debe equilibrarse con otros estándares. Como se examina en la siguiente sección, la apelación de Aristóteles a las razones del legislador se basa en estándares derivados de su concepción más amplia de la ciencia política y la razonabilidad práctica.

Una interpretación de la intención legislativa aristotélica como ligada en última instancia al contenido racional de la ley está respaldada por su afirmación de que los titulares de cargos deben ser educados por el legislador para todas las eventualidades (Pol. III.16, 1287a25-7). Como se discutió en el capítulo tercero, las leyes son y deben promulgarse en relación con los fines de una forma constitucional particular. De la misma manera que es posible evaluar las leyes por referencia a una forma constitucional, se pueden evaluar los resultados adjudicativos por referencia al contenido de las leyes legisladas dentro de ese régimen. En este sentido, la “competencia [de los *epieikés*] descrita por Aristóteles siempre logra su objetivo de acuerdo con un estándar aceptado”, de modo que dos jueces enfrentados con el mismo conjunto de circunstancias que juzgan dentro del mismo régimen llegarían a idénticas (y, por lo tanto, no relativo al agente) determinaciones de la ley.⁴⁰⁷

El enfoque aristotélico de la equidad asume que lo que la ley es incapaz de determinar con precisión es de tal naturaleza

⁴⁰⁶ Dworkin (1967: 23).

⁴⁰⁷ Horn (2006: 153).

que ningún ser humano podría determinarlo con precisión tampoco. La ley entrega necesariamente lo que no está estrictamente determinado en ella para ser juzgado y administrado por el “juicio más justo” de los gobernantes (Pol. III.16, 1287a24-b26). Los juicios más justos serán aquellos que recuperen el contenido de principios de la ley incorporados en las leyes de un experto legislativo. Estos juicios serán genuinamente justos sólo, por supuesto, en el supuesto de que el legislador promulgó un régimen justo en primera instancia. En tal caso, los jueces actuarían de manera equitativa no llenando los vacíos de la ley a través de la discreción arbitraria, sino más bien emitiendo juicios guiados “por los principios y objetivos generales de la ley existente” establecidos por el legislador prácticamente sabio.⁴⁰⁸

La apelación de Aristóteles a las intenciones del legislador en la corrección equitativa de la ley es, por tanto, menos vulnerable a la acusación de introducir arbitrariedad en la adjudicación como aparece a primera vista. No obstante, se podría considerar dudoso su atractivo residual para el legislador prácticamente sabio como medida normativa. En la segunda sección de este capítulo, por lo tanto, considero más cerca el estatuto de justificación del agente prácticamente razonable por referencia al *spondaios* aristotélico.

SECCIÓN 2. EL *SPOUDAIOS* COMO EJEMPLAR ÉTICO

La sección anterior ha demostrado que el contenido racional de los juicios prácticos del experto legislativo, no las intenciones en un sentido psicológico, es el “cimiento normativo” de la explicación de Aristóteles sobre la adjudicación equitativa. Si bien el árbitro equitativo va más allá de la estricta letra de la ley, la decisión que toma no es infundada, sino que se guía por el estándar racional de lo que un legislador prudente habría dicho, si fuera el juez, o hubiera legislado, si hubiera sabido de las circunstancias. La apelación

⁴⁰⁸ Georgiadis (1987: 164).

de Aristóteles al contenido racional de las promulgaciones del legislador como criterio para decisiones jurídicas más allá de lo que dice la ley es, no obstante, inseparable de un compromiso con el estatus del agente ético ejemplar como estándar normativo. En esta segunda sección, considero así el uso de Aristóteles de los ejemplos éticos como medidas normativas por referencia a la figura del *spoudaios* o ciudadano maduro prácticamente razonable.

Los términos *epieikés* y *spoudaios* a veces se emplean indistintamente para referirse a un agente ético ejemplar en la *Ética a Nicómaco* (por ejemplo, IX.4, 1166a10-23 y X.5, 1175b24-8).⁴⁰⁹ Además de la cualidad de “simpatía” discutida anteriormente, un *epieikés* es un agente que actúa por el bien ético (IX.8, 1168a33-5), no se involucra en actividades que merezcan vergüenza (IV.7, 1127b3), siente “amor propio” en la manera apropiada como el amor por su propio intelecto (IX.8, 1169a16) y distinguido por la verdad (IV.7, 1127b3). En un contexto político, el plural *hoi epieikeis* denota ciudadanos cuyos excelentes caracteres significan que no cometerían errores de juicio en el gobierno de la *polis* (Pol. III.9, 1281a28, VI.4, 1318b35-1319a4). Estos pasajes pueden compararse de manera instructiva con la definición de *spoudaios* en la *Magna Moralía* aristotélica: un *spoudaios* es una persona políticamente capaz (*tois politikois dunaton*) que posee las virtudes (*to de spoudaion einai esti to aretas echein*) (I.1, 1181b24-1181b1). Como se explicará más adelante, lo distintivo de los *spoudaios* es que hacen juicios correctos sobre lo noble y lo bajo, lo agradable y lo desagradable (NE III.4, 1113a30-4).

Es plausible que el experto legislativo aristotélico posea mayor sabiduría práctica que la necesaria para un *epieikés* o un *spoudaios* (Pol. III.4, 1277b25-7). No obstante, las tres figuras son agentes que sirven como modelos y medidas normativas porque el contenido de sus juicios prácticos es correcto. En lo que sigue, por tanto, examino la figura de los *spoudaios* como un caso de prueba para el uso de ejemplos éticos como estándares justificativos dentro de la ciencia política aristotélica.

⁴⁰⁹ Véase Horn (2006: 143) y Bobzien (2014: 83).

El significado principal del término *spoudaios* hasta e inclusive en Platón es “serio”, tanto en el sentido “subjetivo” de “sincero” o “fervoroso” como en el sentido “objetivo” de “digno de consideración seria”.⁴¹⁰ En Platón existen indicios de que el término ha desarrollado una connotación ética de cualidades “internas” de excelencia (*areté*) y bondad.⁴¹¹ Sin embargo, es en el pensamiento práctico de Aristóteles que el significado de “seriedad”, cuando se aplica a un agente humano, se asocia explícitamente con la excelencia manifestada en el “juicio maduro” sobre cuestiones prácticas. Relacionado con el *phrónimos* (la persona prácticamente sabia) y *sophos* (la persona sabia o sabio), el término *spoudaios* ahora “encarna una norma específica” de logro ético.⁴¹² Por lo tanto, el *spoudaios* se considera dentro de la obra práctica de Aristóteles como un ejemplo y medida de las virtudes éticas.

La importancia de los *spoudaios* para la filosofía práctica aristotélica a veces se ha subestimado, en parte debido a la tendencia a traducir las apariciones del término con expresiones como “el hombre bueno” o “el hombre virtuoso”. Estas traducciones no son incorrectas en la medida en que la espuma en realidad encarna la excelencia o la virtud (NE III.4, 1113a25-34, IX.9, 1170a8-11, X. 5, 1176a15-19). Como sostiene Schottländer, la traducción “hombre virtuoso”, no obstante, pierde algunos matices.⁴¹³ Si bien Aristóteles sostiene

⁴¹⁰ Liddell y Scott (2000: 741).

⁴¹¹ El uso que hace Platón del término y sus afines en la analogía de la cueva de *La República* y también en la *Séptima Carta* platónica puede considerarse transitorio. En la *República*, Platón dice que el deber de aquellos que han visto la idea del bien de regresar a la cueva existe independientemente de que los esfuerzos y los honores de los moradores de las cuevas sean de menor o mayor valor o seriedad (*eite fauloterai eite spoudaioterai*) (519d8). La *Séptima Carta* (344c) anticipa el uso que hace Aristóteles del término *spoudaios*, sin dejar de ser más teórico en su orientación, en una discusión del *anér spoudaios* (hombre serio) que se ocupa de *ta spoudaiotata*; véase Schniewind (1998). Para el declive del ideal ético representado por el *spoudaios* en el pensamiento estoico y cristiano, véase Duke (2013).

⁴¹² Schniewind (1998).

⁴¹³ Schottländer (1980: 385-95). Schottländer especula que es probable que Aristóteles haya introducido el uso cuasi-técnico del término en respuesta a Espeusipo

al *spoudaios* como una encarnación de la virtud, esto es en el sentido específico de alguien que tiene un juicio maduro sobre la base de la intuición y la experiencia, particularmente en relación con asuntos prácticos.⁴¹⁴ Más aún, el uso aristotélico del término *spoudaios*, además, puede distinguirse del uso de otros términos para designar ejemplos éticos aristocráticos —como *esthlos*, *agathos*, *kalos kagathos*, *aristos*— en la medida en que siga siendo aplicable tanto a situaciones cotidianas como excepcionales, sin que ello implique que se pretenda como democrático en ningún sentido polémico.⁴¹⁵

El *spoudaios* aristotélico puede aclararse comparándolo tanto con el *phronimos* como con el *sophos*. Los términos *spoudaios* y *phronimos* tienen un significado cercano y, sin embargo, no son del todo coextensivos.⁴¹⁶ El *spoudaios* está estrechamente relacionado con el *phronimos*, porque ambos agentes ejercen las virtudes de manera ejemplar. En las *Categorías*, Aristóteles afirma que el *spoudaios* se llama así por su virtud (10b8).⁴¹⁷ El significado de *spoudaios* parece diferir de *phronimos*, sin embargo, en su extensión más amplia, como lo demuestra la discusión de *La política* III.4 sobre si el buen hombre puede identificarse con el ciudadano “serio” (*spoudaios*). Mientras que el *phronimos* ejemplifica las virtudes más en gobernar (1277b26), un ciudadano maduro y serio califica como *spoudaios*. La demarcación de Aristóteles

y Jenócrates (los líderes de la Academia después de la muerte de Platón), quienes, en su fuerte énfasis en el conocimiento teórico, permitieron la posibilidad de que un agente posea excelencia independientemente de la aplicación práctica en juicio o acción.

⁴¹⁴ Schottländer (1980: 385-95).

⁴¹⁵ Schottländer (1980: 385).

⁴¹⁶ Véase Voegelin (1990: 67), Tessitore (1996: 17-19) y Mara (1998: 301-29). Tessitore argumenta convincentemente que Aristóteles deja ambigua la identidad del *spoudaios* entre “dos tipos de personas moralmente serias”: personas prácticamente razonables en general y filósofos. Esta ambigüedad, para Tessitore, es deliberada y refleja la mediación de Aristóteles entre las dos audiencias en la presentación de su ética.

⁴¹⁷ Como dice Voegelin, estas definiciones sugieren que “el poseedor de... virtud se identifica con el *spoudaios*, el hombre maduro; como poseedor de *phronēsis*, sin embargo, se le llama *phronimos*” (1990: 67).

entre el *spoudaios* y el *sophos* está implícita en su caracterización de la sabiduría (*sophia*) como inteligencia (*nous*) más conocimiento científico (*epistémê*) (NE VI.7, 1141a16-b4). Alguien con la virtud intelectual de la sabiduría tiene un conocimiento demostrativo de los primeros principios y de lo que se sigue de ellos (1141a16-b4), que está limitado en el ámbito de la actividad práctica. Sin embargo, cuando Aristóteles sugiere que la sabiduría práctica (*phronēsis*) no es el conocimiento más serio (*spoudaiotatēn* (1141a22), porque los humanos no son lo más serios en el cosmos (1141b1-2), esto no socava el estatuto ejemplar del *spoudaios* desde el punto de vista de la ciencia política.

El aspecto más polémico del uso que hace Aristóteles del término *spoudaios* es su referencia a una norma de excelencia humana que puede servir como procedimiento de resolución de disputas sobre lo que es verdaderamente bueno, noble o placentero. Un ejemplo sorprendente es el siguiente pasaje de la *Ética a Nicómaco*:

El *spoudaios* juzga estas cosas correctamente, y lo que le parece verdadero en cada una de ellas es cierto. Para cada tipo de carácter/disposición (*hexin*) hay una descripción particular (*idia*) de lo que es noble (*kala*) y lo que es agradable (*hedē*). Lo que quizás más distingue al *spoudaios* es ver la verdad (*talēthes*) sobre cada una de estas cosas. Él es, por así decirlo, el estándar (*kanón*) y la medida (*metrón*) de ellos (III.4, 1113a30-4).

De manera similar, en su discusión sobre el placer, Aristóteles dice que lo que a al *spoudaios* le parece ser el caso, ciertamente es el caso (*einai to phainomenon tó[i] spoudaió[i]*) (X.5, 1176a26-9). En un pasaje anterior, Aristóteles enfatiza que “la virtud (*aretē*) y el *spoudaios* son la medida (*metrón*) de cada cosa” (IX.4, 1166a13; *cf.* I.8, 1099a13). En consecuencia, el *spoudaios* funciona en la ciencia política de Aristóteles como un ejemplo tanto en el sentido de un modelo de virtud al que todos deberían aspirar como fuente autorizada de verdaderos juicios prácticos que permiten la resolución de disputas éticas. Es de suponer que hay un eco deliberado

del dicho de Protágoras, “el hombre es la medida de todas las cosas”, en estos pasajes, y la referencia aclara el estatuto de autoridad atribuido a los juicios de *spoudaios*. La *Ética a Nicómaco*, por supuesto, parte del supuesto de que mientras todos desean la *eudaimonia* (I.1-4, 1094a1-1095b14), las personas tienen diferentes concepciones de en qué consiste. Este pluralismo de fines deja al verdadero político y legislador con la tarea de juzgar entre concepciones opuestas del bien. El uso que hace Aristóteles del *spoudaios* como norma refleja la opinión de que la mejor manera de abordar el desacuerdo es apelando a las actividades de un modelo ético. Si bien la fuerza fundamental del enfoque depende de la verdad de la enseñanza práctica de Aristóteles en su conjunto, esta “personalización” de las normas éticas se distancia de la de Protágoras a través de una analogía con la salud. Así como las experiencias de la persona sana físicamente que funciona bien son la medida de juicios en relación con sensaciones tales como dulce y agrio, así los juicios maduros del *spoudaios* deben ser privilegiados en el dominio ético (NE III.4, 1113a32ss).

Apelar a la autoridad normativa de un agente ejemplar prácticamente razonable sigue siendo una característica del razonamiento jurídico contemporáneo, particularmente en el caso de los sistemas de derecho consuetudinario, aunque en una forma distintiva diluida.⁴¹⁸ El análisis de Aristóteles de la acción voluntaria e involuntaria en *La ética a Nicómaco* III.1-5 —que anticipa distinciones familiares de los códigos de derecho penal contemporáneos— asume una perspectiva de lo que sería razonable en un conjunto de circunstancias. Al categorizar ciertas acciones como “indirectamente voluntarias”, por ejemplo, Aristóteles vincula los casos de tal conducta por referencia a “una cadena causal previsible que tiene su origen en el agente” (NE III.5, 1113b30-3).⁴¹⁹ Esta noción de previsibilidad, familiar del derecho de responsabilidad civil moderno, depende de una concepción de la persona razonable que, en términos aristotélicos, es el

⁴¹⁸ La asociación de la persona razonable del derecho consuetudinario inglés con “el hombre calvo en la parte trasera del ómnibus Clapham” es instructiva a este respecto. Véase Bagehot (1873: 325-6).

⁴¹⁹ Bobzien (2014: 106).

spoudaios o *epieikés*. Lo que es distintivo de la explicación de Aristóteles es que el estatuto de los *spoudaios* y *epieikés* como norma ética sigue de cerca el estatuto autoritativo de los juicios de los *nomothetés*. El experto legislativo sigue siendo la medida en el dominio político, y el *spoudaios* se define por el ejercicio de aquellas disposiciones de virtud ética que las leyes de los *nomothetés* también pretenden cultivar y promover.

Una objeción obvia al uso del *spoudaios* como ejemplar normativo es que implica una forma viciosa de razonamiento circular. La afirmación de que se puede establecer lo que es prácticamente razonable mirando lo que haría un *spoudaios* o *epieikés* parece presuponer un compromiso previo con los mismos criterios que se investigan. Si se supone, además, que un juez equitativo debe recurrir a las intenciones del experto legislativo, considerado como el modelo de la razonabilidad práctica, entonces la explicación de Aristóteles del juicio legal parece aún más circular.

Los principales problemas en juego son evidentes en el uso contemporáneo de Finnis del *spoudaios* aristotélico. A un nivel metateórico, Finnis emplea el estatus del *spoudaios* como un ejemplo ético para justificar el empleo de los dispositivos metodológicos de los casos centrales y el significado focal discutido en la “Introducción”. Finnis también sostiene que prestar atención a los juicios de los *spoudaios* puede ayudar a guiar la identificación y formulación de los requerimientos de razonabilidad práctica.⁴²⁰

Se ha argumentado que el uso que hace Finnis del *spoudaios* contradice la explicación y la justificación.⁴²¹ Según Westerman, Finnis escribe como si el hecho de que algo haya sido entendido por un “espectador justo y razonable” significa que también está justificado.⁴²² Esta crítica es una variante de la objeción de circularidad anterior. Una descripción de lo que piensa claramente el *spoudaios* no justifica en sí misma la afirmación de que sus pensamientos

⁴²⁰ Finnis (2011: 101-3).

⁴²¹ Westerman (1998: 260 ff).

⁴²² Westerman (1998: 262).

son prácticamente razonables, y mucho menos de que tienen fuerza normativa en relación con los demás. Finnis, al parecer, deriva conclusiones normativas de compromisos evaluativos previos sobre lo que es prácticamente razonable que se ha introducido de contrabando en las premisas. Westerman concluye que la teoría ética de Finnis se basa en una “elección pre-moral” decisionista.⁴²³

En términos más generales, una apelación a la fuerza normativa de un ejemplar, como el *spoudaios*, parece depender de compromisos éticos previos. Si el criterio para juzgar si un acto es prácticamente razonable o no es si es lo que harían los *spoudaios*, esto presupone una determinación previa de que los juicios en cuestión son realmente buenos.⁴²⁴ Ciertamente, para estar a la altura de los requerimientos de la razonabilidad práctica, uno debe tener una idea de esos requerimientos, lo que sugiere que uno ya es un *spoudaios* o al menos ha sido capaz de apreciar el sentido en que alguien más ha alcanzado ese estado. Por lo tanto, la preocupación no es sólo la posible arbitrariedad de las evaluaciones que permitirían que el *spoudaios* sirva como un ideal normativo y un ejemplo ético, sino la afirmación de que uno necesita ser un *spoudaios* para formular adecuadamente los principios.

Sin embargo, la crítica de Westerman malinterpreta tanto el propósito como el alcance del empleo del *spoudaios* por parte de Finnis como un ejemplo ético. Finnis afirma explícitamente que el *spoudaios* no proporciona, sino que “cumple” con “los requerimientos de razonabilidad práctica”.⁴²⁵ La implicación de que el *spoudaios* no es un “cimiento normativo” está confirmada por la afirmación de Finnis de que Aquino reconoció más claramente que Aristóteles que se pueden identificar y articular estándares que nos permitan juzgar las acciones de un ejemplar ético.⁴²⁶ Por lo tanto, es el hecho de que el *spoudaios* ejemplifica los requisitos de razonabilidad

⁴²³ Westerman (1998: 261, 275-6 y 283). Véase, también, Hittinger (1989: 48).

⁴²⁴ Finnis (2011: 102). *Cf.* Celano (1995: 226).

⁴²⁵ Finnis (2011: 103).

⁴²⁶ Finnis (1998b: 50 y 57).

práctica lo que explica por qué son “la medida” en el dominio práctico, en lugar de ser el caso de que ciertas disposiciones deban ser consideradas virtudes, o juicios considerados justos, simplemente en cuanto ejemplificados por el *spoudaios*.

Este análisis se puede trasladar tanto al legislador arquitectónico de Aristóteles, considerado como la causa eficiente de las Constituciones y normas legales, como al *epieikés*, considerado como una fuente de decisiones judiciales equitativas. Cuando Aristóteles afirma que un juicio equitativo se conforma a lo que el legislador “habría promulgado o dicho”, esto no sugiere que una determinación legal sería legal y justa simplemente porque refleja con precisión un juicio emitido por una persona en particular en un lugar y tiempo determinado. Más bien se asume que el árbitro equitativo recupera el contenido de los juicios de un legislador prudente que ha legislado de conformidad con la razón correcta. El contenido racional de los juicios del legislador y las directivas legales subsiguientes es, por lo tanto, el “cimiento normativo” que explica su estatuto como fuente autorizada de normas, más que el hecho bruto de que han promulgado leyes vinculantes y que, en general, se obedecen.

Un punto de vista de caso central presupone que algunos enfoques son prácticamente más razonables que otros.⁴²⁷ La dificultad continúa siendo la de determinar qué proposiciones articulan los requerimientos de razonabilidad práctica y no es obvio que una apelación a los *spoudaios* pueda ser de mucha ayuda. Es insuficiente simplemente afirmar que lo que justifica el estatuto privilegiado de los *spoudaios* es una comprensión más completa y bien pensada de los asuntos prácticos, aunque esto explica el énfasis de Aristóteles en la madurez y la experiencia.⁴²⁸ Hay que prestar atención aquí a la “reflexividad” de la filosofía de los asuntos humanos. El hecho de que el propósito de la investigación ética no sea principalmente la contemplación o las definiciones de la virtud, sino más bien cómo llegar a ser bueno (NE II.2, 1103b26-9;

⁴²⁷ Finnis (2011b: 80).

⁴²⁸ Finnis (2011a: 112).

cfr. I.3, 1095a5-6, X.9, 1179a35-b4), implica que, en la filosofía de los asuntos humanos, la distinción entre comprender el contenido de las verdaderas proposiciones prácticas y la excelencia “solo puede hacerse como una distinción entre dos formas diferentes de hablar de una misma cosa”.⁴²⁹ El tema de la ciencia política aristotélica es, en consecuencia, en un sentido fuerte, reflexivo en la medida en que lo que se estudia es uno mismo y sus razones para la acción. Como dice Aristóteles, la sabiduría práctica se trata de lo justo, lo noble y lo bueno; pero es parte de una buena persona hacer estas cosas (VI.12, 1143b22). Si se agrega a esto la afirmación de que la sabiduría práctica y las virtudes éticas sólo pueden adquirirse juntas (1144a30), entonces esto implica que alguien es “bueno” en ética, como forma de investigación, sólo en la medida en que sea una “buena persona”.⁴³⁰ El estatuto de ser un *spoudaios* es parcialmente constitutivo de la comprensión ética en la concepción aristotélica: es tanto el “sujeto” como el “objeto” de la investigación y, por lo tanto, funciona como una norma para resolver disputas en las que el investigador participa activamente.

Las preocupaciones planteadas por Westerman con respecto a la circularidad y la justificación, en consecuencia, se derivan de una visión de la ética que está animada por supuestos muy diferentes a los de Aristóteles. La concepción de la ciencia política de Aristóteles, y la correspondiente investigación ética, busca tanto explicar como influir en la acción humana, a través de la reflexión interna sobre los bienes que ciertos tipos de actividad excelente son capaces de ejemplificar.⁴³¹ La razón por la que la comprensión de las verdades prácticas se ve asistida por la consideración de las

⁴²⁹ Chappell (2005: 237-38).

⁴³⁰ Finnis (2011b: 31). Finnis escribe que “la persona madura de razonabilidad práctica... puede comprender las preocupaciones y las razones de la acción del meramente egoísta, el mero conformista, el mero trepador, pero lo contrario no se sostiene”. Finnis, en el mismo pasaje, atribuye correctamente esta intuición no sólo a Aristóteles y Aquino, sino también a Platón (sobre la base de *República* 408d-409e y 582a-c).

⁴³¹ *Cfr.* la discusión de Salveker (1990: 13-56) sobre la teleología aristotélica y la explicación “evaluativa”.

acciones de las personas a las que atribuimos (NEVI.5, 1140a24-5) es que la reflexión sobre la ética es en sí misma una actividad, sobre todo la de personas bien habituadas y personas con experiencia, que sean capaces de juzgar correctamente sobre el tipo de bienes que es razonablemente razonable perseguir. Si bien existe una especie de circularidad en las apelaciones a los ejemplos éticos, no es necesario considerarlo vicioso. Al igual que la “doctrina” del medio, la apelación a los *spoudaios* es “inútil” en el sentido de que no explica en sí misma si una acción particular es razonable o no.⁴³² Sin embargo, es mirando los ejemplos éticos que uno puede aprehender más claramente los tipos de actividades y fines que están más en conformidad con la razón práctica y verdaderamente dignos de promoción.

Aunque Aristóteles enfatiza la naturaleza contingente y circunstancial de los juicios prácticos, además, esto no implica que los principios basados en la reflexión crítica sean incapaces de informar y modificar la deliberación y la acción éticas.⁴³³ La ciencia política de Aristóteles, como se discutió en los capítulos anteriores, presupone el acceso a verdades universales “en su mayor parte” sobre las actividades humanas y sus fines. El problema de la justificación, en consecuencia, no es el de legitimar una apelación arbitraria a estándares más allá del escrutinio crítico o la discusión, sino más bien de identificar los principios permanentes de razonabilidad práctica que reflejan con precisión el bien humano.⁴³⁴

El problema de determinar el contenido de la razonabilidad práctica, incluidas las disposiciones legales y su corrección equitativa por parte de un juez justo, es determinar, mediante la reflexión ética y el diálogo racional, los principios que deben guiar las decisiones humanas. Llegar a conclusiones sólidas con respecto a estos principios requiere buen juicio y experiencia, y el reflejo de un modelo ético tiene un estatuto normativo privilegiado. Aunque

⁴³² Finnis (2011: 102 y 128).

⁴³³ Véase Gill (2005: 15-40).

⁴³⁴ Sobre el papel del diálogo en la identificación de los principios de razonabilidad práctica, véase Finnis (2011a: 43).

la sabiduría práctica se ocupa de los particulares, es engañoso caracterizar las elecciones éticas como arbitrarias. Las decisiones entre realizaciones rivales del bien humano se toman sobre la base de principios de razonabilidad práctica desarrollados a través de una forma de reflexión ética que es inherentemente reflexiva.

En resumen, la apelación de Aristóteles a la intencionalidad del experto legislativo en su explicación de la equidad privilegia el papel de la razón práctica en el desarrollo de las normas jurídicas sin reducir el contenido de la ley a decisiones contingentes, y mucho menos arbitrarias. El hecho de que la ley en el sentido focal, y su corrección equitativa, sea un logro de la razón práctica excluye la irracionalidad de su contenido: el imperio de la ley resulta ser el imperio del agente verdaderamente razonable.