

ARTÍCULOS

La reciprocidad como vínculo social Reciprocity as a social bond

Jesús Manuel Conderana Cerrillo

Universidad Pontificia de Salamanca

jmconderanace@upsa.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-4699-0463>

Resumen: “Justicia”, como “ser”, se dice en muchos sentidos. No distinguirlos con exactitud conduce a graves equívocos, como pensar que la justicia se reduce a la reciprocidad: pagar con la misma moneda en lo bueno y en lo malo. Con método dialéctico, Aristóteles muestra la causa del error de quienes así piensan, pues reducen toda justicia a la relación aritmética que constituye la justicia correctiva. Pero muestra también qué hay de verdad en este planteamiento: que la justicia, entendida como reciprocidad, constituye un vínculo que mantiene unida la sociedad, en tanto que sociedad de intercambio. Esta investigación muestra la dificultad que enfrenta este planteamiento: con qué criterio la reciprocidad, como forma de justicia, puede hacer commensurables los bienes que se intercambian y que son cualitativamente diferentes.

Palabras clave: Aristóteles; bienes económicos; intercambio; justicia correctiva; pitagóricos; reciprocidad; vínculo social.

Como citar este artículo / Citation: Conderana Cerrillo, Jesús Manuel (2024) “La reciprocidad como vínculo social”. *Isegoría*, 71: 1502. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2024.71.1502>

Abstract: “Justice”, like “being”, is said in many senses. Not distinguishing them exactly leads to serious misunderstandings, such as thinking that justice is reduced to reciprocity: paying with the same coin for good and bad. With dialectical method, Aristotle shows the cause of the error of those who think this way, since they reduce all justice to the arithmetic relation of corrective justice. But it also shows what is true in this approach: that justice, understood as reciprocity, constitutes a link that holds society together, as an exchange society. This research shows the difficulty of this approach: with what criteria reciprocity, as a form of justice, can make the goods that are exchanged and that are qualitatively different commensurate.

Keywords: Aristotle; corrective justice; economic goods; exchange; pythagoreans; reciprocity; social bond.

Recibido: 30/12/2023. *Aceptado:* 30/09/2024. *Publicado en línea:* 25/04/2025.

1. INTRODUCCIÓN

No parece difícil conceder que las fuerzas que desencadena el interés propio ocupan el núcleo de la conceptualización moderna de la economía y de la sociedad. La propuesta aristotélica que aquí discutimos contrasta con esta posición. Aunque el interés juega un papel importante en la explicación del vínculo social, este trabajo sostiene que la reciprocidad, como forma de justicia, es el vínculo más profundo que mantiene unida a la sociedad, en tanto que sociedad de intercambio. El intercambio recíproco (justo) entre quienes son esencialmente diferentes (arquitectos, zapateros, médicos...) está en el origen de la sociedad y constituye un elemento esencial del vínculo social (Gutiérrez Recabarren, 2021, pp. 135-36).

Desde la perspectiva de la Antropología Social se puede afirmar que “en todas las culturas se da alguna forma de intercambio recíproco” que establece y consolida vínculos sociales en el ámbito de los intercambios económicos que están entrelazados con la obligación de relaciones de parentesco (Harris, 1998, p. 341). Esta constatación empírica hace muy plausible la afirmación filosófica que sostenemos en este trabajo: que la cooperación y la solidaridad social, descritas por la Antropología Social, constituyen el vínculo social que mantiene unidas a las sociedades, hasta el punto que se puede hablar de una “ética del compartir” (Kottak, 2011, p. 194). Esta “ética del compartir” es tan fuerte que “la mayoría de [las sociedades de] forrajeros carece de una expresión para decir ‘gracias’. Agradecer sería grosero, porque implicaría que un acto particular de compartir, que es el pilar de la sociedad igualitaria, se encuentra fuera de lo normal” (Kottak, 2011, p. 195)¹. Con los matices que veremos, estas relaciones fundacionales son lo que Aristóteles denominó “justicia como reciprocidad”, y, tal y como describiremos en las siguientes páginas, está en el origen de lo que Durkheim (2007) denominó solidaridad orgánica, que es la fuente principal de la cohesión social (pp. 63-78).

Nuestra tesis es que Aristóteles estudia en la “justicia como reciprocidad” el problema filosófico al que apuntan estas investigaciones empíricas. Para mostrar la consistencia de nuestra afirmación

hemos de salvar importantes dificultades textuales y filosóficas. En concreto, la investigación sobre la justicia en Aristóteles ha de afrontar dos problemas fundamentales: salvar las dificultades interpretativas del libro V de la *Ética a Nicómaco* y establecer con claridad los sentidos del término “justicia”, dado que no es un término unívoco. Pues bien, a pesar de las dificultades interpretativas del libro V (apartado 1), sostenemos que Aristóteles propone una teoría *coherente* de la justicia sustentada precisamente en la distinción y coordinación de los sentidos diferentes de la justicia (apartado 2). Establecido este marco interpretativo, en el apartado 3 planteamos la pregunta que queremos responder en esta investigación: qué quiere decir Aristóteles con el término ἀντιπεπονηθός (reciprocidad), uno de los sentidos de “justicia”. El texto de referencia es *Ética a Nicómaco (EN) V*, 5. Aquí las interpretaciones se han multiplicado hasta abarcar todas las lógicamente posibles (apartado 4). Una vez expuestas, tomaremos posición nosotros mismos (apartado 5). Encontramos en el método dialéctico (*EN VII*, 1, 1145b 2-7) el hilo de Ariadna que nos saca de este laberinto exegético. Y es que, Aristóteles, aunque muestra por qué se equivocan (apartado 5.1) y en qué se equivocan (apartado 5.2) los que reducen la justicia a reciprocidad, también señala en qué aciertan: la reciprocidad es una forma *fundamental* de la justicia. La reciprocidad (entendida en su sentido genuino) constituye el vínculo que mantiene unida la sociedad, en tanto que sociedad de intercambio (apartado 5.3). Concluimos nuestra investigación mostrando que el talón de Aquiles de esta propuesta es identificar el criterio de reciprocidad en los intercambios: ¿cómo hacer commensurables bienes que por su propia naturaleza son cualitativamente diferentes?

2. EL LIBRO V DE LA ETICA A NICÓMACO

Lo primero que llama la atención de quien se acerca al libro V de la *EN* es la importancia que Aristóteles atribuye a la justicia, algo que no tiene paralelo en el tratamiento del resto de virtudes éticas. Es la única que ocupa un entero libro (Polansky, 2012, p. 151). Es la última virtud ética tratada pues, como virtud completa (1129a 26; 1130a 10-11), reúne en sí los actos de todas las virtudes éticas que tienen como objeto el bien de otro. Además, la justicia tiene un puesto de honor en los libros sobre la amistad (por ejemplo, *EN VIII*, 1. 7. 9). Por si fuera poco, Aristóteles hace equiva-

1 Muy significativo a este respecto resulta el “anillo de kula” descrito por Malinowski y que muestra lo decisivo de los intercambios recíprocos para mantener unidas sociedades distantes y aisladas geográficamente como las de las islas Trobriand (Emberet *al.*, 2002, pp. 357-360).

lentes al “justo” y al “bueno” (Garcés Giraldo y Giraldo Zuluaga, 2014, p. 51).

Lo segundo que llama la atención es la complejidad interpretativa del texto mismo (Maffi 1980, p. 13). La estructura del libro es confusa para Gauthier y Jolif (Arsitóteles, 1959, p. 406) y para Natali (Aristóteles, 1999, p. 485, nota 395, 2017, p. 94). Su contenido, sobre todo a partir del capítulo 7, parece consistir en un conjunto de observaciones dispersas y hasta desordenadas. El método no es homogéneo, pues en los primeros capítulos sigue el de los *Analíticos*, mientras que en la segunda parte se atiene al dialéctico, común en el resto de la *EN* (Natali, 2017, p. 94). Por último, señalar la debatida cuestión del lugar original de los libros comunes, pues los libros V-VII de la *EN* son idénticos a los libros IV-VI de la *Ética a Eudemo (EE)*. La perspectiva de lectura del libro V difiere dependiendo de qué lugar original se les atribuya.

Estas dificultades interpretativas no nos arredran, pues seguramente están muy vinculadas a la importancia que Aristóteles concede a las tesis que aquí se dirimen. Por eso el principio hermenéutico que adoptamos presupone la coherencia del texto que se trata de examinar. Solo tras un exhaustivo examen y una crítica rigurosa se puede sugerir incoherencia o desorden. Pero no será nuestro caso. No solo suponemos, sino que también encontramos una profunda coherencia en el libro V, como mostraremos en este trabajo.

3. UNA TEORÍA DE LA JUSTICIA

Nos parece, pues, que hay una teoría de la justicia en el libro V y que las dificultades y perplejidades provienen de que la justicia, como el ser (*Metaph. IV, 2, 1003a 26-27*), se dice de muchos modos. De esto era plenamente consciente Aristóteles y dejó constancia de ello en el primer capítulo del libro V. Ahí afirma que “justicia” e “injusticia” se dicen como homónimos, aunque no como verdaderos homónimos². Si lo fueran, “justicia” tendría significados tan diferentes que nada tendrían en común, hasta el punto de ser un término equívoco. Sucedería, dice, como con κλείς que puede significar “llave” o “clavícula”. No sucede

2 Aristóteles dice “como homónimos” en 1129a 27 (ὁμωνυμίων) pero afirma que justicia se dice “con sinonimia” en 1130a 33 (συνώνυμος). No es fácil dirimir si existe entre ambas formas de justicia homonimia sinonimia o una es parte de la otra (Natali 2017, p. 98; Paván 1996), discusión vinculada a al primer capítulo de *Categorías*.

así con “justicia” (ἡ δικαιοσύνη) e “injusticia” (ἡ ἀδικία). Son términos que tienen sentidos próximos (σύνεγγυς, 1129a 27) y por eso pasa desapercibida su homonimia (λανθάνει, 1129a 28), lo que genera dificultades de comprensión. Así, por ejemplo, se puede ser justo (ὁ δίκαιος) y hacer algo injusto (τὸ ἄδικον), como cuando alguien lastima a otro al tratar de ayudarlo. De ahí que uno pueda hacerse justo haciendo cosas injustas. Pero también puede suceder al revés: que uno se haga injusto haciendo cosas justas. Así, alguien injusto (ὁ ἄδικός) puede hacer algo justo (τὸ δίκαιον), como devolver un préstamo, pero con la única intención de ganar la confianza del prestatario y poderle defraudar con facilidad la próxima vez, lo que sería una injusticia (ἡ ἀδικία). Como se ve, es preciso distinguir los significados relacionados, pero diferentes, que existen entre ὁ δίκαιος, τὸ δίκαιον, ἡ δίκαια, sus opuestos y otros muchos términos a ellos vinculados. De todos ellos se ocupa el libro V.

Pero no solo hay que distinguir significados entre *variantes* de un término, como acabamos de ver. El problema es mayor, como señala Aristóteles más adelante (*EN V, 2, 1130a 33*), porque *el mismo término* “justicia” (e injusticia) tiene dos sentidos diferentes: “justicia” se dice como “justicia universal” y como “justicia particular” (Salomon, 1937, p. 10-20). Ambos sentidos comparten la definición nominal de justicia (un tercer sentido):

todos están de acuerdo en llamar “justicia” al hábito en virtud del cual los hombres practican lo que es justo, obran justamente y quieren lo justo; y de la misma manera respecto de la injusticia: el hábito en virtud del cual obran injustamente y quieren lo injusto³.

Además de este sentido nominal, como decimos, hay un sentido de justicia heredado, en parte, de Platón. Es lo que llama Aristóteles κοινὸν δίκαιον (traducida como “justicia universal”) y que se caracteriza como la virtud que reúne en sí los actos de todas las virtudes que hacen referencia al bien de otro⁴. Para Aristóteles toda vir-

3 *EN V, 1, 1129a 7-10*. Tomamos como referencia la traducción de Araujo-Mariás: (Aristóteles, 1989).

4 “Esta clase de justicia no es por tanto una parte de la virtud sino la virtud entera y la injusticia contraria a ella no es una parte del vicio sino el vicio total” (*EN V, 1, 1130a 9*). En esta noción aristotélica de justicia está presente la noción platónica de justicia como “virtud resultante”, es

tud ética que hace referencia al bien de otro es una forma de justicia. Así, quien abandona a sus compañeros en el campo de batalla para salvar la propia vida, se comporta injustamente con ellos, aunque su comportamiento pertenezca, en sentido estricto, a la virtud ética de la valentía. A este sentido de justicia (κοινὸν δίκαιον) le denominaré “justicia en sentido amplio” para contraponerlo a la “justicia en sentido estricto”, pues hay también una virtud *particular* de justicia, es decir, una justicia que es una *parte* de la virtud ética (δίκαιον κατὰ μέρος 1130a 9. 16-17). En este sentido preciso, la justicia no es la virtud total (ὅλη), sino una virtud ética más.

Con esta noción de justicia en sentido estricto, Aristóteles perfila su doctrina de la justicia yendo más allá de Platón. Como toda otra virtud ética, la justicia también consiste en un término medio y se ocupa de regular una pasión: la codicia (πλεονεξία)⁵.

Estos dos sentidos de justicia (en sentido amplio y en sentido estricto) son precisamente eso, sentidos diversos que, en cuanto tales, no forman especies de un género⁶, aunque compartan una definición, dado que esta definición es nominal.

Sin embargo, la justicia en sentido estricto, en tanto que virtud particular, sí es un género que contiene dos especies: la justicia distributiva y la justicia correctiva. Describámoslas brevísimamente:

1. Τὸ νεμετικὸν δίκαιον (EN V, 3), la justicia distributiva, se ocupa de distribuir los bienes comunes a los ciudadanos (poder, honor, riqueza) de acuerdo con los servicios que cada uno presta a la ciudad. Su criterio se expresa en una proporción geométrica, pues la recompensa ha de ser proporcional (geoméricamente) al mérito. También las cargas en una πόλις han de asumirse proporcionalmente a las posibilidades o capacidades.
2. La segunda especie es la justicia correctiva: τὸ διορθωτικὸν δίκαιον (EN V, 4). Es la justicia que regula los intercambios de bienes y servicios

decir como virtud que posee el sujeto por el hecho de poseer las otras virtudes.

5 EN V, 2, 1130a. 17-20. Ciertamente que la justicia es una virtud particular que consiste en un justo medio, pero no del mismo modo que las otras (EN V. 5, 1133b 33-34).

6 Con lo dicho hemos tomado posición respecto a las diferentes soluciones que se han dado al modo en que hay que entender los distintos significados de “justicia” (Aristóteles 1999, pp. 488-489, nota 423). Nos apartamos de Stewart (Aristóteles, 1892, pp. 404-405).

entre individuos, tanto para regirlos como para corregirlos. Su criterio se expresa en la proporción aritmética: lo que se da y lo que se recibe a cambio debe ser aritméticamente equivalente.

4. EL PROBLEMA

Llegados a este punto, el problema que abordamos en esta investigación puede plantearse del siguiente modo. Como hemos dicho, en los primeros capítulos del libro V, Aristóteles distingue diversos sentidos del término “justicia” (e injusticia, por extensión). Tenemos, en primer lugar, una definición nominal de justicia en la que todos los hombres coinciden (cap. 1). Pero “justicia” también se dice como “justicia universal” y “justicia particular” (cap. 2) y se dice también como “justicia distributiva” (cap. 3) y “justicia correctiva” (cap. 4). Hasta aquí los cuatro primeros capítulos. En el quinto aparece un nuevo significado: la justicia como ἀντιπεπονηθός, que es introducido del siguiente modo al inicio del capítulo 5:

Hay quienes creen también que la reciprocidad es simplemente lo justo, (τὸ ἀντιπεπονηθός εἶναι ἀπλῶς δίκαιον), como afirmaban los pitagóricos, que, en efecto, definían simplemente (ἀπλῶς) la justicia como reciprocidad. Pero la reciprocidad no se conforma ni a la justicia distributiva ni a la correctiva —aunque se pretende que en ella consiste incluso la justicia de Radamanto: *Si el hombre sufriera lo que hizo, habría verdadera justicia*; muchas veces, en efecto, no están de acuerdo⁷.

El texto hace tres afirmaciones principales:

1. Los pitagóricos⁸ sostienen que la justicia consiste en dar y recibir lo mismo (ἀντιπασχεῖν). En la interpretación pitagórica, justicia tendría significado unívoco y toda justicia sería una forma de reciprocidad.
2. Sin embargo, dice Aristóteles, “justicia” no significa reciprocidad “sin más” (ἀπλῶς dos veces en el texto), pues esta noción de justicia no coincide ni con la justicia correctiva ni con la distributiva.

7 EN V, 5, 1132b 21-28. Hemos modificado la traducción de Araujo-Mariás. Sobre Radamanto, *Leyes* I, 1; *Odisea* XIX, 178.

8 Los pitagóricos dan voz filosófica a una idea muy difundida de lo que es la justicia incluso hasta nuestros días. Aquí se explicita la primera parte del método dialéctico: EN VII, 1, 1145b 2-7: exponer los φαινόμενα, aquí equivalentes a ἐνδοξα, opiniones plausibles (Owen, 1986).

3. Se cita a Radamanto para corroborar la difundida opinión pitagórica de que la verdadera justicia consiste en dar y recibir lo mismo. Tal vez la autoridad de Radamanto proviene de ser uno de los jueces de los muertos en el Hades. En nuestro texto se le oye decir: “Si el hombre sufriera lo que hizo, habría verdadera justicia”. ¿Qué justicia es esta? No, desde luego, la denominada “regla de oro”: ni en su versión propositiva “trata a los demás como querrías que te trataran” ni como prohibición: “no hagas a los demás lo que no quieras que te hagan”. Se trata más bien de la “Ley del Talión”⁹ expresada en la sentencia: “Ojo por ojo y diente por diente”. El principio de reciprocidad, tal como se le atribuye a Radamanto, implicaría imponer un castigo que se identificara con el crimen cometido o bien, en caso de haber recibido un bien, devolver el mismo bien: si alguien me ayudó en un apuro, ayudarle yo del mismo modo cuando él sufra un apuro semejante. En definitiva, se puede pensar que “pagar con la misma moneda”, es decir, devolver bien por bien y mal por mal es lo justo y es lo que significa ἀντιπεπονηθός. “Reciprocidad” es una buena traducción.

Tenemos una palabra, pero ¿qué quiere decir Aristóteles con ella? ¿Qué relación mantiene la justicia como reciprocidad con todos los sentidos anteriormente reseñados? ¿Corresponde al sentido por excelencia del término “justicia”? ¿Es una especie de algún tipo ya indicado o implica un sentido nuevo todavía no estudiado?

Pues bien, si ya dijimos que el libro V era complejo, su capítulo 5 es, sin duda, uno de los que más controversia ha generado, pues no es fácil saber qué quiere decir ni encajarlo en el conjunto del libro V. Es frecuente encontrar autores que señalan alguna (o mucha) insatisfacción. Las quejas van desde la oscuridad (Soudek, 1952, p. 45; Jackson, en Aristóteles, 1973, xii), el estado incierto del texto según Jackson (Aristóteles 1973, xii-xxi) y Gauthier y Jolif (Aristóteles, 1959, pp. 328-369), la perplejidad sobre el método empleado (Polanyi, 1957, p. 88; Natali, 2017, pp. 95-98), la dificultad de ciertas afirmaciones, pasando por las vacilaciones en la identificación del tema que aborda, hasta concluir con su inconsistencia (Neyers, 1998, pp. 311, 327-28), o con afirmar el fracaso mismo de la investigación emprendida (Meikle, 1991; Judson, 1997, p. 148). Como es sabido,

las dificultades interpretativas provienen también (y crecen) por la imposibilidad, en el estado actual de nuestros conocimientos, de establecer incontrovertiblemente la ubicación original de los tres libros comunes¹⁰.

5. LAS SOLUCIONES POSIBLES

Si examinamos las interpretaciones que ha suscitado este capítulo 5, encontramos todas las lógicamente posibles. Como no cabe aquí estudiarlas con detalle, permítasenos exponerlas de modo que se pueda comprobar este abanico exegetico ordenado en alternativas lógicas.

1. La primera posibilidad es que *EN*, V, 5 sea incomprendible porque está incompleto o reúne textos en los que Aristóteles, a lo largo de su magisterio, ha defendido posiciones diferentes e incluso contradictorias, así Joachim (Aristóteles, 1951) y Meikle (1991).

2. La mayoría de los intérpretes no piensa así. Consideran que nuestro capítulo es coherente, pero discrepan en cómo lo es.

2.1. Para unos la reciprocidad escapa al esquema general enunciado por Aristóteles al final de *EN* V, 2. Es un nuevo sentido de “justicia”. Así Ritchie (1894); Gauthier y Jolif, (Aristóteles, 1959, p. 371) y Dirlmeier (Aristóteles, 1991, p. 403).

2.2. Para otros, la reciprocidad encaja en alguno de los tipos de justicia particular mencionados en el capítulo 2. En este caso:

2.2.1. Hay una sola clase (especie o género) de justicia particular. Todas las demás clases de justicia son subespecies porque pertenecen a esta clase (Konrad Marc-Wogau 1967; García Maynez, 1973, p. 99). Pero cabe preguntarse cuántas especies de justicia particular hay.

2.2.2. Para algunos intérpretes hay tres clases de justicia particular que se estudian sucesiva-

⁹ En el Código de Hammurabi aparece en las leyes 195-197 y 229-233. También en el Antiguo Testamento en *Éxodo* 21, 23-25,4, *Levítico* 24, 18-20, *Deuteronomio* 19, 21.

¹⁰ La lista de dificultades e interpretaciones encontradas podría prolongarse sin dificultad: algunos alaban la contribución aristotélica a la economía política mientras otros la califican como generalidades del sentido común (Judson 1997, pp. 147-148). Además, las figuras o diagramas aludidos en el texto e importantes para su comprensión no son fáciles de identificar o reconstruir (Soudek, 1952; Konrad Marc-Wogau, 1967; Lowry, 1969; Wesoly, 1989; Greenwood, 1998; Ambrosi, 2007; Keyser, 2011; Golecki, 2013).

mente. En el capítulo 3 se describe la justicia distributiva, caracterizada por la proporción geométrica. En el capítulo 4 se describe la justicia correctiva, caracterizada por la proporción aritmética. En el capítulo 5 se describe la justicia como reciprocidad, que es la tercera especie, según Ramsauer (Aristóteles, 1878, p. 31), Hamburger (1971), Greenwood (1998) y Frede (2020, p. 5). Dado que se trata de una tercera especie, ¿cuál es la proporcionalidad que la caracteriza?

2.2.2.1. Esta tercera clase de justicia viene definida por la proporción recíproca, según Jackson (Aristóteles, 1973, pp. 75-87).

2.2.2.2. Esta tercera clase de proporción es la armónica (Soudek, 1952).

2.2.3. Pero también cabe que haya solo dos clases de justicia particular: la distributiva y la correctiva. En este caso, la reciprocidad se integra en alguna de estas dos especies o es una combinación de ambas.

2.2.3.1. La reciprocidad se puede reducir a la justicia distributiva (Stewart 1893, pp. 432-433; Trude, 1955, p. 104; Guthrie, 1993).

2.2.3.2. La reciprocidad se puede caracterizar como justicia correctiva (Maffi, 1980; Wesoly, 1989; Masi 2019, pp. 110-115; Bien, 2019, p. 105, nota 2). Para San Alberto Magno, a quien siguen Santo Tomás y Suárez, la reciprocidad se reduce a la justicia conmutativa. En esta dirección argumentan Benson y Golecki (Benson, 1991, 547; Golecki, 2013).

2.2.3.3. La reciprocidad es una combinación de la justicia distributiva y de la correctiva que se puede denominar “justicia conmutativa”, según Browne (Aristóteles, 1895, p. 128).

6. NUESTRA PROPUESTA INTERPRETATIVA

Conviene orientarse en este mapa de interpretaciones y encontrar entre las soluciones posibles, una posible solución, un hilo conductor que nos permita decantarnos por alguna de ellas, añadiendo nuestros propios resultados de investigación.

Volvamos a nuestro punto de partida para encontrar ese hilo conductor. Es verdad que la primera impresión que uno tiene cuando llega al capítulo 5 es que Aristóteles se desvía del tema que estaba tratando. Sin embargo, una lectura cuida-

dosa descubre que no hay digresión alguna, sino una importante aclaración respecto a las similitudes y diferencias entre la justicia correctiva y la reciprocidad, con consecuencias de hondo calado, como veremos. Al revisar el inicio del capítulo 5 ya transcrito, observamos que la tesis pitagórica señala que lo propio de la justicia (sin más, *ἀπλῶς*) es que uno sufra lo mismo que ocasionó. ¿Por qué Aristóteles discute esta tesis precisamente en este momento de su exposición?¹¹ Nos parece que la respuesta es como sigue. Al inicio del libro V se nos advirtió que una de las dificultades para llegar a conocer la virtud de justicia es que “se dice de muchos modos”, algunos de ellos muy próximos entre sí, de modo que los matices implicados en sus significados no son fáciles de discernir y esto genera equívocos. Una tarea importante de este libro V es aclarar los distintos sentidos *próxim*os que recibe el término “justicia”, no solo para impedir equívocos, sino para encontrar significados que nos hagan penetrar en la riqueza encerrada en la justicia. Es lo que ha hecho hasta el capítulo 4, en el que Aristóteles expone en qué consiste la justicia correctiva. Pues bien, ¿cuáles son los sentidos próximos que hemos de distinguir?

En nuestra interpretación este capítulo prolonga la discusión del capítulo 4. Aristóteles quiere entender mejor en qué consiste la justicia correctiva, pues una mala inteligencia de la misma puede inducirnos a pensar que “dar y recibir lo mismo” (*ἀντιπασχεῖν*) es lo justo por antonomasia. Este capítulo deshace este equívoco y, como consecuencia, perfila, en primer lugar, la noción de justicia correctiva y, en segundo lugar, encuentra un sentido adecuado para la justicia como reciprocidad, como veremos. Para alcanzar estos dos objetivos Aristóteles procede del siguiente modo: (1) indica la causa de esta confusión; (2) señala en qué se equivocan quienes piensan como los pitagóricos; (3) dice, por último, en qué aciertan quienes se equivocan al equiparar justicia y reciprocidad. Esta discusión en tres pasos conduce, pues, a una inteligencia apropiada de lo que es la justicia correctiva y a establecer el sentido relevante de la justicia como reciprocidad, atribuyéndole un lugar destacado entre los sentidos de justicia: la reciprocidad alude a una justicia que es *fundamento* de la justicia correctiva, que sería una concreción suya.

¹¹ He aquí el segundo paso del método dialéctico: desarrollar y discutir las dificultades encontradas en las *ἐνδοξα* (EN VII, 1, 1145b 2-7).

6.1. Causa del error de los pitagóricos

La causa de la confusión entre justicia “sin más” y reciprocidad proviene de una mala inteligencia de la justicia correctiva, definida en la última línea del capítulo 4 como “un tener lo mismo antes y después” (EN, V, 5, 1132b 19-20). He aquí la *causa* por la que se equivocan quienes reducen la justicia a reciprocidad. Aclaremos qué da pie, en la comprensión de la justicia correctiva, a concebirla como reciprocidad sin más.

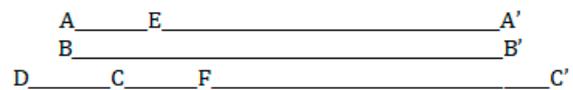
La justicia correctiva (διορθωτικός) aplica una proporción aritmética al reparto equitativo de bienes y males en las relaciones entre individuos. Esto significa que la μεσότης en esta clase de justicia es un medio aritmético de bienes o males, de tal modo que, en el intercambio justo, se ha de dar y recibir lo aritméticamente igual. Esto vale tanto para los tratos voluntarios como para los involuntarios en los que una de las partes sufre algo contra su voluntad. Son los dos ámbitos en los que se aplica la justicia correctiva (EN V, 4, 1131b 26-27).

¿Cómo se aplica la justicia correctiva en los tratos voluntarios? Pensemos, por ejemplo, en un trato voluntario como la compraventa. ¿No basta con que se llegue a un acuerdo para que sea ya justo? Según Aristóteles, no, dado que los términos mismos del contrato, aun siendo libremente aceptados, pueden ser justos si corresponden a una igualdad *anterior* al acuerdo de intercambio. A esto nos referimos con “precio justo”, por ejemplo. La medida de la justicia correctiva consiste en un término medio entre un tener lo mismo antes y después (EN V, 4, 1132b 18-20). Hallar ese “acuerdo justo” no es fácil, especialmente si han de calcularlo los sujetos interesados en el trato. Por eso hay que confiarlo a un juez, que no es solo quien tiene el conocimiento de lo justo, sino también quien puede hacerlo cumplir (EN V, 4, 1132a 19-25).

Algo semejante ocurre en los tratos “involuntarios”. Son aquellos en los que una parte padece un mal (contra su voluntad) causado por la acción voluntaria de la otra parte, que es la que obra moralmente mal. Por este motivo son relaciones injustas necesariamente. La injusticia que sufre la víctima es un exceso, pues el agredido tiene más de lo malo y menos de lo bueno de lo que le corresponde. Y quien comete la injusticia tiene el exceso contrario: tiene más de lo bueno y menos

de lo malo de lo que le corresponde. En términos generales, el injusto “gana” y la víctima “pierde”. Es verdad que es más fácil referir los términos “perder” y “ganar” a un hurto que a un asesinato, pero también en este último caso se puede decir que el agresor “gana” y el agredido “pierde”, aunque no sea un modo totalmente adecuado de hablar (EN V, 4, 1132a 6-14). Por eso, la justicia implicada en los tratos involuntarios pertenece a la justicia correctiva que consiste en una igualdad aritmética. Su finalidad es volver, en la medida de lo humanamente posible, a la situación en que se encontraban los individuos *antes* de la relación injusta. Corresponde al juez reestablecer esa igualdad (ἐπανισοῖ) actuando de modo que quite lo obtenido indebidamente y compense lo perdido a quien lo ha perdido indebidamente (EN V, 4, 1132a 25-29).

La diferencia entre lo que gana quien gana y lo que pierde quien pierde es grande porque está determinada por una brecha que suma lo que gana quien gana a lo que pierde quien pierde, como se verá mejor en el esquema que sigue, tomado de la traducción a la EN de Araujo-Marías (Aristóteles, 1989, p. 76):



En efecto, en términos aritméticos se pueden representar así los excesos de quien pierde y de quien gana. Sean las líneas AA', BB' y CC' iguales entre sí; quítese de la línea AA' el segmento AE y añádale a la línea CC' el segmento DC, de modo que la línea entera DCC' exceda a la línea EA' en los segmentos DC y CF; excederá entonces a la línea BB' en el segmento DC.

Si partimos de dos situaciones iguales (AA' y BB') y se quita una unidad (AE) a una de ellas y se añade a la otra, esta (DC') excede a la primera (EA') en dos unidades (DC y CF), ya que, si se quitara a la una y no se añadiera a la otra, ésta sólo excedería a la primera en una unidad.

Estando así las cosas podemos establecer el criterio *aritmético* de la justicia correctiva, dado que sabemos qué es lo que se debe quitar a quien ha conseguido más, y qué añadir al que se ha quedado con menos: se debe quitar al que tiene más la cantidad en que éste rebasa el término medio (DC) y esta misma cantidad es la que se debe añadir al que tiene menos (EA') para que ambos vuelvan a la situación de partida (rectas AA' y BB').

Descrita así la actuación del juez en la justicia correctiva, ¿no consistirá la justicia correctiva en reciprocidad? Así parecen pensar algunos, en particular los pitagóricos, que definen la justicia simplemente como reciprocidad (*ἀπλῶς τὸ δίκαιον τὸ ἀντιπεπονηθὸς* *EN V, 5, 1132b 22-23*), hasta el punto que, proverbialmente, esta sería la concepción de la justicia del mismísimo juez Radamanto.

6.2. En qué se equivocan los pitagóricos

Se equivocan, según Aristóteles, en que “la reciprocidad no se conforma ni a la justicia distributiva ni a la correctiva” (*EN V, 5, 1132b 23-25*). Sin embargo, el texto solo ofrece argumentos para mostrar la disimilitud entre reciprocidad y justicia correctiva. La ausencia de argumentos explícitos en contra de la equivalencia entre reciprocidad y justicia distributiva puede deberse a dos motivos. Primero porque resulta evidente la divergencia entre la justicia entendida como reciprocidad y la justicia distributiva. En efecto, las relaciones de justicia distributiva se establecen entre la *πολις* y los individuos y no pueden corresponder a la reciprocidad, pues, si un ciudadano dota un trirreme para la *πόλις*, esta puede tributarle justo honor, pero ¿cómo la *πόλις* podrá devolverle “lo mismo”? Segundo, porque el interés de Aristóteles, como hemos dicho, se dirige específicamente a perfilar la diferencia entre el contenido de la justicia correctiva y el de la reciprocidad, pues son ellas las que mantienen significados próximos que han de distinguirse.

Aristóteles ofrece dos argumentos para diferenciarlas. El primero dice así:

Por ejemplo, si uno que ocupa un puesto de autoridad golpea a otro, no debe ser a su vez golpeado por éste, pero si uno golpea a una autoridad, no sólo debe ser golpeado, sino sufrir además un castigo (*EN V, 5, 1132b 28-30*).

El argumento sostiene que lo que dice la justicia correctiva no coincide con lo que dice la reciprocidad. Analicemos los dos ejemplos. En el primer caso alguien revestido de autoridad (por ejemplo, un agente de orden público) golpea (injustamente) a un ciudadano. Aristóteles afirma que la justicia correctiva no consiste en que el golpeado golpee a quien, revestido de autoridad, le golpeó. Corregir la injusticia no pasa en este caso por “devolver lo mismo”, porque la justicia correctiva no es reciprocidad *sin más*.

Sin embargo, Aristóteles afirmó en el capítulo anterior que “la ley sólo mira a la especie del daño y trata como iguales al que comete la injusticia y al que la sufre, al que perjudica y al perjudicado” (*EN V, 4, 1131b 33-1132a 6*) ¿Hay contradicción? No, porque Aristóteles sostiene en el texto del capítulo 5 que la especie del daño causado ha de tener en cuenta la identidad de quien daña o es dañado (Aquino, 2000, párr. 688), pero no la cualidad moral de quien daña o es dañado (si es bueno o malo). Por eso el capítulo 5 señala que no es lo mismo golpear a alguien revestido de autoridad en el ejercicio de su misión que golpear a esa misma persona cuando no está ejerciendo su cometido. En el primer caso, dice Aristóteles, quien golpea a la autoridad no solo debe ser golpeado (en esto consistiría la justicia como reciprocidad), sino que, como tener autoridad se incluye en la especie misma del daño, merecería también sufrir un castigo.

Y análogamente, en referencia a beneficios recibidos, en justicia, no debo agradecer del mismo modo al profesor que se detiene para ayudarme a recoger los libros que se me han caído que al compañero de clase que hiciera eso mismo.

Contrariamente a lo que supone entender la justicia correctiva como reciprocidad sin más, sujetos desiguales en categoría o dignidad, causan daños o beneficios específicamente diferentes.

Vayamos al segundo argumento: “Además, hay mucha diferencia aquí entre lo voluntario y lo involuntario” (*EN V, 5, 1132b 30-31*). En un autobús, no es lo mismo recibir un pisotón de alguien que obre voluntaria o involuntariamente. De la voluntariedad e involuntariedad se ha ocupado Aristóteles en el libro III de la *EN*. Allí señaló que la distinción entre voluntario e involuntario “es útil para los legisladores con vistas a las recompensas y los castigos” (*EN III, 1, 1109b 34-35*). El libro V es una explicación detallada de esa afirmación. En particular, el inicio del capítulo 8 de ese libro, afirma:

la acción injusta (*ἀδίκημα*) y la acción justa (*δικαιομύγημα*) se definen por su carácter voluntario o involuntario: cuando la acción es voluntaria es objeto de censura y a la vez se convierte en acción injusta, de suerte que, si no se le añade lo voluntario, sucederá algo injusto (*ἄδικον*), pero no llegará a ser una acción injusta (*ἀδίκημα*).

De acuerdo con el texto, no es equivalente sufrir una injusticia que cometerla. Quien sufre una injusticia la sufre siempre involuntariamente, en cambio quien la comete puede hacerlo voluntaria o involuntariamente. Es preciso distinguir entre quien comete una injusticia (ἀδίκημα) haciendo daño a otro de forma voluntaria y sin justificación (no devuelve un préstamo) y quien solo hace algo injusto (ἄδικον) actuando involuntariamente (quien olvida devolver un préstamo).

Al sumar la diferencia entre sufrir y causar una injusticia y entre causar la voluntaria o involuntariamente comprendemos la enorme distancia que separa, por ejemplo, agredir a una persona con discapacidad psíquica del ser agredido por ella. La reciprocidad *sin más* no es la encarnación de la justicia.

Si estamos en lo cierto, quedan desautorizadas las interpretaciones (apartado cuarto) que asimilan la reciprocidad a una clase o especie de la justicia particular (distributiva o correctiva).

6.3. En qué aciertan: la reciprocidad como forma de justicia

Visto por qué y en qué se equivocan quienes piensan como los pitagóricos, el texto del capítulo 5 busca el sentido que tiene la reciprocidad como modo de justicia, es decir, Aristóteles quiere explicar también *en qué aciertan los pitagóricos*.¹²

Pues bien, aunque no es posible hablar de reciprocidad *sin más* en las relaciones de justicia, sea distributiva o correctiva, como hemos visto, sí tiene sentido hablar de reciprocidad en las relaciones de *intercambio que mantienen unida a la sociedad*, aunque tampoco aquí este intercambio sea una pura igualdad, un puro dar y recibir lo mismo (ἀντιπεπονηθός ἀπλῶς), sino una igualdad proporcional (ἀναλογία). He aquí la propuesta de Aristóteles:

No obstante, en las asociaciones que tienen por fin el cambio es esta clase de justicia la que mantiene unidos a los hombres, es decir, la reciprocidad proporcional y no igual. Porque devolviendo proporcionalmente lo que se recibe es como la ciudad se mantiene unida (EN V, 5,

1132b 31-33; cf. MM 1094a 28; Pol II. 1261a 30).

El texto responde tres cuestiones diferentes, pero íntimamente vinculadas: ¿En qué consiste la reciprocidad proporcional y no igual? ¿Qué función cumple la reciprocidad en los intercambios? ¿Qué función cumplen los intercambios en la sociedad?¹³

Vayamos a la primera cuestión. El término que quiere aclarar nuestra discusión es ἀντιπεπονηθός, que suele traducirse (adecuadamente) por “reciprocidad”. Pero hemos de ir más allá de la palabra para entender el sentido. Nos puede ayudar el uso de este término en la *Mecánica*, obra vinculada al Perípato, aparentemente muy alejada del contexto de la *Ética*. En *Mecánica* 3, 850b 1-3 se define la ley de la palanca en estos términos: el peso movido y el peso que mueve están en relación recíproca (ἀντιπεπονηθός) respecto de sus distancias al punto de apoyo. Si damos nombre a cada uno de los elementos que intervienen en la ley y la traducimos a una fórmula matemática, resulta lo siguiente:

$$\frac{P}{B_P} = \frac{R}{B_R}$$

O lo que es lo mismo,

$$P \times B_R = B_P \times R$$

Donde P es el peso que mueve, R la resistencia (peso movido), B_P el brazo de la fuerza aplicada (la distancia del peso que mueve al punto de apoyo) y B_R el brazo de resistencia (distancia del peso movido al punto de apoyo). Cuanto mayor es el brazo de la fuerza aplicada, menor es la fuerza que hay que aplicar y cuanto menor sea ese brazo, mayor fuerza hay que emplear para mover el mismo peso. Hay una relación recíproca (inversamente proporcional) entre la fuerza que ha de aplicarse y el brazo de esa fuerza.

Vayamos al caso de la reciprocidad, tal y como lo plantea Aristóteles en EN V, 5. Sea A un arquitecto, B un zapatero, C una casa y D un par de sandalias. El arquitecto tiene que recibir del zapatero lo que éste hace y compartir a su vez con él su

12 He aquí el tercer momento del método dialéctico. Una vez presentadas las opiniones plausibles (apartado 3) y expuestas las dificultades que contienen (apartado 5.2) hay que tratar de probar en qué tienen razón pues de esta manera “resultará suficientemente establecido el asunto” (EN VII, 1, 1145b 7).

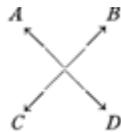
13 “[No] habría sociedad si no hubiera cambio ni cambio si no hubiera igualdad ni igualdad si no hubiera conmensurabilidad” (EN, V, 5, 1133b 17-19). Marshall Sahlins ha visto bien estas vinculaciones desde la perspectiva de la antropología cultural (Sahlins, 1983, pp. 203-241), que Sitta von Reden ha aplicado a la cultura griega (Reden 2003, pp. 80-82).

propia obra. La misma relación que existe entre el arquitecto y el zapatero habrá entre tantos pares de sandalias y una casa.

$$\frac{A}{C} = \frac{B}{D}$$

Como señala Aristóteles, “lo que produce la retribución proporcionada es el cruce de relaciones”, en este caso, $A \times D = C \times B$. De esta manera el arquitecto recibe del zapatero lo que éste hace y comparte a su vez con él su propia obra (ἔργον). Ciertamente se produce reciprocidad en este intercambio, pues cuanto más valiosa sea la obra de uno, menos tendrá que dar al otro de lo suyo y viceversa, como dice más adelante al referirse al intercambio de una casa por cinco camas (EN V, 5, 1133b 27-28).

La referencia a los brazos de una palanca hace pertinente, para comprender la explicación aristotélica, suponer el siguiente diagrama de oposiciones, sin representar un cuadrado, que es lo habitual en los intérpretes. Según Josef Soudek, la figura en la que pensaba Aristóteles es la siguiente (Soudek, 1952, p. 59):



Para que el arquitecto y el zapatero puedan realizar un intercambio justo se ha de encontrar una igualdad proporcional entre casa y sandalias que es recíproca (inversamente proporcional) a la relación entre (el oficio del) arquitecto y zapatero. Encontrada esa equivalencia proporcional se puede realizar el intercambio *justo* entre los productos del arquitecto y del zapatero.

Vayamos con nuestra segunda cuestión. Dos elementos distintos y convergentes nos ayudarán a comprender qué función cumple la reciprocidad en los intercambios. Primer elemento: los intercambios satisfacen las *necesidades* congénitas que padece el ser humano y, segundo, para satisfacerlas, es condición imprescindible una *diversidad esencial* entre quienes intercambian. La *Ética* acentúa el primer elemento (la necesidad), mientras que la *Política* presta atención sobre todo al segundo (la diversidad de oficios de quienes intercambian).

Empecemos por EN V, 5, donde se advierte que la necesidad o demanda (χρεία) está en el origen del intercambio. Aristóteles no ha olvidado las lecciones de su maestro en la *República* sobre

cómo surge la sociedad. En la reconstrucción ideal del nacimiento de la sociedad (*Rep.* II, 369; EN V, 5, 1133a 26-29; VIII, 9, 1160a 8-13), se parte del individuo como un ser aislado, precario y asaltado por la necesidad de satisfacer esa vulnerabilidad. Tiene sueño, hambre, frío... Y tiene conciencia de las necesidades concomitantes: dormir, comer, guarecerse... La necesidad no puede cesar hasta obtener el bien que la remedia. Pero esos bienes no están inmediatamente a su disposición. Procurárselos implica trabajo y un ingenio que se condensa en las diversas artes que el ser humano idea a lo largo del tiempo: carpintería (camas), agricultura (alimentos), arquitectura (casas), zapatería y medicina por citar artes que aparecen en *República* y en el capítulo 5 de la EN. Ahora bien, ningún ser humano conoce ni puede llegar a conocer todas y cada una de las artes necesarias para remediar la indigencia humana. La división del trabajo en oficios y tareas diversas junto con la necesidad de disponer de los resultados de todas las artes está en el origen del intercambio de lo que uno tiene por lo que necesita.

Pero nadie entraría en una relación de intercambio que considere injusta, pues nadie sufre una injusticia voluntariamente (EN V, 11, 1138a 13). Por eso este intercambio recíproco ha de ser justo. La justicia en su sentido general es igualdad (EN V, 1, 1129a 34), pero no una igualdad (reciprocidad) ἀπλῶς en la que se da y se recibe lo mismo. No tendría sentido intercambiar lo mismo por lo mismo, por eso no se asocian quienes son iguales, por ejemplo, dos médicos (EN V, 5, 1133a 17), sino quienes por las artes que cultivan ofrecen productos distintos. Este es el segundo elemento decisivo para comprender la función de la reciprocidad en los intercambios. En la *Política* Aristóteles afirma que la ciudad es por su propia naturaleza una cierta pluralidad, de tal modo que si se tratara de eliminar esa pluralidad *esencial* se destruiría la ciudad (*Pol.* II, 2, 1261a 24-34). Una ciudad no resulta de individuos semejantes, por eso no se asocian dos médicos, como dice la EN. Se asocian individuos que difieren por sus cualidades de modo específico (ἐξ εἶδει διαφερόντων: *Pol.* II, 2, 1261a 23, III 4, 1277a 5-13). Por eso precisamente la igualdad en la reciprocidad de lo que es específicamente distinto es la *salvaguardia de las ciudades* (σώζειν τὰς πόλεις), como repite Aristóteles (EN V, 5, 1132b 34; EE VII 10, 1243b 29; *Pol.* II, 2, 1261a 24-34).

En síntesis, la condición de los intercambios es que lo que se intercambia sea esencialmente di-

verso y a la vez que dicho intercambio sea justo, lo que aquí significa equivalente (la justicia iguala: *EN V*, 4, 1132a 25) y esa equivalencia implica una relación recíproca entre quienes intercambian (por ejercer artes esencialmente diferentes) y lo que intercambian (el resultado de la actividad propia de cada arte). La función de la reciprocidad en los intercambios es hacer commensurable lo que por su propia naturaleza no lo es: la obra característica (*ἔργον*) de cada una de las artes, por ejemplo, la del zapatero y la del arquitecto.

Respondamos a la tercera cuestión: qué función cumplen los intercambios *recíprocos* en la sociedad. Estimando la importancia de la reciprocidad para el mantenimiento de los vínculos societarios, Aristóteles advierte que, si te hacen un mal, tienes que poder devolverlo, y si no puedes, te tratan como a un esclavo. En este contexto “devolver” no se ha de entender de acuerdo con la ley del talión, como ya dijimos. “Devolver” implica que el injusto debe recibir lo que merece, si no fuera así viviríamos en una sociedad de esclavos donde reinaría el derecho de la fuerza. Análogamente, si te hacen un bien, tienes que poder devolverlo, porque si no, no hay intercambio, que es lo que mantiene unidos a los hombres. En ninguno de estos dos casos habría propiamente *πόλις* porque no habría intercambios equivalentes (proporcionales). Podría objetarse que, así entendidas, estas relaciones estarían regidas por la justicia correctiva, no por la reciprocidad como tal. Por el contrario, a continuación, como justificación de lo dicho en referencia a la importancia del intercambio recíproco para mantener unida la ciudad, aparece un pasaje enigmático en cierto modo:¹⁴

Por eso levantan a la vista de todos el santuario de las Gracias para que haya retribución, porque esto es propio de la gratitud: debemos, en efecto, corresponder con nuestros servicios al que nos ha favorecido, y tomar a nuestra vez la iniciativa para favorecerle (*EN V*, 5, 1132 b 32-1133 a 5).

El genuino sentido del agradecimiento se encuentra en la entraña misma de la praxis humana de la reciprocidad. Es un orden fundamental de tres actos: dar, recibir y devolver al que te dio, que es justamente lo que representa el grupo mitológico

de las tres Gracias¹⁵. El beneficio implicado en la reciprocidad del dar, recibir y devolver, pierde por completo su naturaleza si en algún momento se interrumpe alguno de estos actos. En cambio, se mantiene esta benéfica corriente de dones que mantiene la unidad, si persiste su sucesión. Uno de ellos tiene mayor dignidad: el dar. Es el principio que inicia el movimiento de intercambio que está en el fundamento de la sociedad. Sin él, no puede aparecer el recibir, y sin este tampoco el devolver. Porque si se da y no se recibe, no hay relación de intercambio y entonces tampoco sociedad. Si se da y se recibe, pero no se devuelve algo a cambio, entonces aparece una relación marcada por la asimetría (injusticia) de quien no devuelve, al menos con el agradecimiento. Y la injusticia desmiembra la sociedad. Nótese también la importancia de poder devolver. Quien ha dado primero tiene que estar, a su vez, dispuesto a recibir, de otro modo no se cierra el círculo del intercambio¹⁶. Deben darse, pues, los tres actos para que exista un fundamento sólido sobre el que construir la sociedad. A este entramado de actos lo denomina Aristóteles en otros textos “amistad cívica” (*EE VII*, 10). El reconocimiento del don supone el agradecimiento que vivifica toda amistad, también la amistad ciudadana, que requiere de la reciprocidad como justicia. Por eso puede afirmar Aristóteles que “es natural que la justicia crezca juntamente con la amistad [ciudadana]” (*EN VIII*, 9, 1160a 5-6). Y es que comunidad, amistad y justicia van siempre de la mano (*EN VIII*, 9), aunque paradójicamente, quienes son amigos de verdad no necesitan de la justicia.¹⁷

15 Ya Hesíodo las menciona en su *Teogonía* (907-909). La interpretación de Séneca (Séneca 1982, lib. I, 3) encaja con la de Marcel Mauss, quien preguntaba al inicio de su famoso ensayo sobre el don: *Quelle est la règle de droit et d'intérêt qui, dans les sociétés de type arriéré ou archaïque, fait que le présent reçu est obligatoirement rendu? Quelle force y a-t-il dans la chose qu'on donne qui fait que le donataire la rend?* (Mauss, 1924, p. 33).

16 Condición imprescindible del generoso es que esté dispuesto a recibir (*EN IV*, 1, 1119b 25).

17 *EN VIII*, 1, 1155a 26-27. El intercambio recíproco mantiene unida la ciudad, como causa eficiente, pero no es la causa final de la unidad: “una ciudad es la comunidad de familias y aldeas para una vida perfecta y autosuficiente y ésta es, según decimos, la vida feliz y buena” (*Pol.* III, 9, 1280b 29- 1281a 2). Es central para una inteligencia adecuada de lo que implica la amistad cívica, que parece tener más interés para los legisladores que la misma justicia (Farrés Juste, 2015, p. 42): “La amistad también parece mantener unidas las ciudades, y los legisladores se afanan más por ella que por la justicia” (*EN* 1155a 20).

14 De hecho los intérpretes de Aristóteles no suelen integrar este pasaje en la explicación de la reciprocidad.

La noción de “amistad cívica o ciudadana” no es un concepto pacífico en Aristóteles. Las interpretaciones pueden reducirse a tres: (1) la “amistad cívica” no es propiamente un tipo de amistad; (2) la amistad cívica es un tipo de amistad, pero no es clara su naturaleza; (3) por último, hay quienes consideran claro el concepto en Aristóteles, pero piensan que no puede aplicarse a sociedades democráticas liberales (Romero-Iribas y Martínez-Priego, 2022, p. 14). Coincido con las autoras del citado estudio en que la amistad cívica, corregido su carácter ambivalente, puede contribuir al desafío de la falta de cohesión social, reto para las sociedades de nuestro entorno, en las que se ha hecho lugar común pensar la cohesión desde el conflicto, como apuntábamos al inicio.

7. CONCLUSIÓN: EL PROBLEMÁTICO CRITERIO DE LA RECIPROCIDAD

De acuerdo con lo dicho, defendemos que la reciprocidad no es una clase de justicia particular ni de ninguna de sus dos especies: distributiva y correctiva, sino su *fundamento*. En efecto, la justicia particular presupone *resuelto* el problema del valor de los bienes que se intercambian. En cambio, la reciprocidad es el procedimiento que establece la justa equivalencia (recíproca) de los bienes que se intercambian (Wolf, 2013, p. 112) y cuyo valor ha de establecerse *antes* del intercambio (EN V, 5, 1133b 1-3; IX, 1, 1164b 21). En este sentido, la reciprocidad está vinculada, sin duda, a la justicia particular, pero es *anterior* a ella en tanto que su *fundamento*, pues la reciprocidad permite que sea justo el intercambio según los criterios de esta clase de justicia.

En especial, no es un tipo de justicia correctiva. En el caso de la justicia correctiva, si A intercambia una casa con el campo que le ofrece B, da igual que A sea el constructor de la casa o que sea alguien que la adquirió mediante compra: solo cuenta el valor *ya establecido* de los bienes que se intercambian. Por eso lo que cuenta en el intercambio regido por la justicia correctiva es que lo intercambiado tenga el mismo valor, por ejemplo, que se aporte la cantidad de dinero acordada para entregar el bien al comprador. Así se describe lo esencial de la justicia correctiva en el capítulo 4: quienes intercambian son individuos, lo que se intercambia son bienes que ellos tienen en justa propiedad y el criterio del intercambio es el justo medio de una proporción aritmética “desde el

punto de vista de la cosa misma” (EN II, 6, 1106a 24-b 4).

En el caso de la reciprocidad, la identidad de las artes implicadas es decisiva, como muestra la fórmula del intercambio recíproco que Aristóteles propone (apartado 5.3). Aquí el valor de los bienes está vinculado a las artes que los producen. Por eso no es lo mismo que intercambie un agricultor con un arquitecto que un agricultor con un zapatero y, desde luego, no intercambian dos médicos, como ya se ha señalado.

La distinta fórmula matemática (Theocarakis, 2008, pp. 33-34) que representa cada tipo de justicia corrobora nuestra tesis. En efecto, como la justicia correctiva da por establecido el valor de los bienes, emplea una proporción aritmética porque el juez sabe qué hay que quitar o poner en cada caso. Por el contrario, para establecer el valor de lo que se pretende intercambiar necesitamos un procedimiento distinto que se describe en el capítulo 5: la proporción recíproca.

Ciertamente hay que igualar para intercambiar, pero ¿con qué criterio? He aquí la cuestión crucial respecto de la reciprocidad. Decir que el arquitecto es al zapatero como la casa a la sandalia, implica que Aristóteles proporcionó la matriz para afrontar el problema del valor, pero él no lo resolvió, como vamos a ver.

Históricamente ha habido dos propuestas interpretativas (Theocarakis, 2008, pp. 31) que tratan de identificar el criterio del valor de lo intercambiado. Se ha llamado “objetiva” a la que propone como criterio el valor de lo que produce una τέχνη (su ἔργον) que se deriva del trabajo y los medios empleados para producirlo. Es la propuesta que se encuentra en Alberto Magno, Santo Tomás y su escuela. Así como el arquitecto excede en trabajo y gastos al zapatero, así la casa excede al par de sandalias (Aquino 2000, párr. 695. 686). En cambio, la línea “subjetiva” propone como criterio del valor la χρεία, que podría traducirse como “necesidad” o, quizá mejor, “demanda” de un determinado bien.

El texto aristotélico no confirma la interpretación “objetiva”. Es verdad que Aristóteles afirma que la igualdad de que hablamos ha de ser proporcional, pues el trabajo de un artífice puede ser mejor que el de otro. El término empleado, ἔργον, puede referirse tanto al resultado del trabajo como a la actividad misma que produce ese resultado (significados que se encuentran, por ejemplo, en EN I, 7). Pero tomar esta observación como una propuesta *formal* de Aristóteles para el criterio

que buscamos, parece excesivo (Meikle, 1991, p. 170).

Es más plausible decantarse por la “propuesta subjetiva”, pero no con resultados decisivos, pues Aristóteles la rechazó *en cierto sentido*. Después de advertir que la conmensurabilidad es condición del intercambio recíproco, señala que, mirando en verdad (ἀληθεία), es imposible que cosas que difieran tanto lleguen a ser conmensurables (EN V, 5, 1134b 19). Y sin embargo *es preciso establecer un criterio*, pues de otro modo el intercambio sería imposible. Por eso Aristóteles piensa que se resuelve de manera suficiente (ικανῶς) esta ecuación (1133b 11) mediante la apelación a la χρεία (necesidad/demanda) a quien el dinero representa. Y es que, de manera convencional, el dinero constituye una unidad que todo lo mide (EN, V, 5, 1133b 13-15).

Ciertamente la reciprocidad es la base para una teoría del valor referido al intercambio económico, pero Aristóteles no cuenta propiamente con una teoría del valor para los intercambios, aunque es quien ha propuesto los mimbres para enfrentar esta cuestión. Es consciente, además, de cuál es el punto crucial para declarar que es imposible (ἀδύνατον) resolverlo: la inconmensurabilidad de aquello que entra en la relación recíproca (EN V, 5, 1133b 19-21). Tratar de equiparar una casa con un determinado número de sandalias es tan extraño como medir al arquitecto con el zapatero (Joachim, 1951, p. 150).

Si estamos en lo cierto, no es casualidad entonces que el capítulo siguiente, el sexto, aborde precisamente la cuestión de la justicia, no ya en general (ἀπλῶς: 1134a 25), como han hecho los cinco primeros capítulos, sino que se ocupe de la justicia en la πόλις (1134a 26), la justicia que ha de concretarse en un determinado νόμος (García Maynez, 1973, p. 63) de una determinada πόλις. En nuestra interpretación, la reciprocidad como justicia, es una forma de eso que Aristóteles denominó “justicia natural” frente a la “justicia legal”, tal como estudia en EN V, 7. Por cierto, ambas son formas de la justicia política (EN V, 7, 1134b 18-19). Por eso es digno de subrayarse también que, aunque la reciprocidad, como forma de justicia natural, *es la misma en todas partes* (pues la proporción recíproca mediante la que se establece la equivalencia es la misma siempre), también cambia, pues la equivalencia de valor que resulta *varía de un lugar a otro y de un tiempo a otro*, pues “toda justicia es variable” (EN V, 7, 1134b 29-30-

33): una casa no equivale siempre a cinco camas, ni estas valen en todas las ciudades cinco minas.

Decimos que hay dos clases de justicia política: φυσικὸν καὶ νομικὸν δίκαιον, lo justo por naturaleza y lo justo legal. Ahora bien, lo justo legal es también lo justo por convención. Esto quiere decir que da lo mismo si se hace algo de un modo u otro, por ejemplo, cómo hacer los sacrificios a los dioses o, en un ejemplo mucho más cercano, si se ha de conducir por la derecha o por la izquierda. Ahora bien, una vez que queda establecido por ley (por convención) qué hacer, entonces ya no da lo mismo. Debemos conducir por el lado determinado por ley para salvaguardar nuestra vida y la de los demás. En principio, es indiferente la medida que se adopte, pero es de justicia que se adopte una de las dos y que su cumplimiento sea obligatorio.

Por lo dicho, se ve que la noción de justicia legal remite a otra clase de justicia que Aristóteles denomina “natural” y que es anterior a la legal en el sentido en que funda la justicia legal. Es de justicia natural cuidar la propia vida y no hacer daño a otros. Pero esto vale “en general” para la vida ciudadana. En concreto, ¿cómo hacer real esta exigencia universal? La respuesta aristotélica es que se hace real mediante la justicia legal.

Hay algunas dificultades para entender bien la justicia “natural”. Aristóteles plantea una objeción contra la existencia de la justicia natural. Lo natural, dice, es inmutable y actúa siempre del mismo modo. Así, el fuego en todos sitios es caliente y quema. Por el contrario, las leyes humanas cambian de un lugar a otro y de una época a otra. ¿No es esta una buena razón para considerar como la única justicia humana la justicia convencional (legal)? Entre los dioses la justicia no cambiaría y podríamos hablar de una justicia natural entre ellos¹⁸. Pero ¿en qué sentido podemos hablar de una justicia que no cambia entre los seres humanos? En realidad, Aristóteles no sostiene que haya una justicia “inmutable” entre los seres humanos, pues, afirma, “toda justicia (natural y legal) es cambiante”. Establece una analogía. La mano derecha es por naturaleza la más fuerte, aunque para algunos lo sea la izquierda¹⁹. Análo-

18 Entre los dioses no puede haber relaciones comerciales pues no necesitan de cosas materiales pero sí puede haber como de hecho hay disputas mentiras o traiciones que requieren del remedio de la justicia.

19 Se trata aquí del concepto “natural” como ὡς ἐπιτόπολό según Gauthier y Jolif (Aristóteles 1959, *ad locum*).

gamente, hay diversos regímenes “justos”. Ciertamente existen diferentes constituciones, por lo que lo legal está ligado a lo convencional, pero esto no quita que, por naturaleza, exista un régimen que es el régimen justo: la πολιτεία. Al señalar este régimen político como el justo por naturaleza, señala que existe una cierta relación entre lo legal y lo natural en relación con la justicia y que lo natural es criterio de juicio frente a lo legal o convencional (Magoja, 2022). Esta relación entre cambio y permanencia en lo justo por naturaleza es la que aparece al tratar de la justicia como reciprocidad, como hemos defendido en este trabajo.

Nuestra exposición ha tenido como objeto repensar cuál es la raíz más profunda del vínculo social. Decíamos al inicio que, para responder a esta cuestión, la filosofía política contemporánea apunta dos caminos opuestos. El primero es el camino de la emancipación total del individuo autónomo apelando a la fuerza “natural” del propio interés (egoísmo). Hay precedentes claros, tal vez, el más sólido, el esquema hobbesiano. El segundo camino se remonta a Aristóteles. Aquí, la amistad cívica busca mayor cohesión en la sociedad para evitar el desgarramiento del propio interés e incluso del egoísmo, pero, sobre todo, para alcanzar el fin último de la vida social: la felicidad, para la que la amistad es un bien imprescindible. La alternativa o la conjunción de estos dos caminos es un debate que tiene siglos, pero en el que la cuestión abierta ahora no es solo cuál podría ser el lugar y la concreción de la amistad cívica en una teoría de la justicia de corte rawlsiano, sino también qué nuevas mezclas y síntesis entre estas dos tendencias históricas son posibles en la actualidad. Es cierto que la amistad cívica puede ser de nuevo un factor esencial, incluso para el estado moderno, tan alejado de la πόλις griega. El prolongado vacío en el debate político del potencial aglutinador de la amistad hace ya tiempo que, al menos en la discusión filosófica, ha comenzado a llenarse. Parte de este cambio de paradigma se debe a John Rawls²⁰ quien, en *Una teoría de la justicia*, reconoce que, a pesar de que conceptos como fraternidad o amistad cívica son poco específicos, pueden, sin embargo, inspirar concreciones de valores y principios democráticos (Farrés Juste, 2015, p. 64) considerando, además, que la reciprocidad es con-

dición misma del ejercicio de las libertades fundamentales (Puig Hernández, 2021, p. 236).

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a los revisores anónimos los comentarios críticos que han permitido mejorar este artículo. Agradezco a los participantes del grupo *Ethica Veterum* los espacios sistemáticos de discusión filosófica donde ha madurado esta investigación.

DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

El autor de este artículo declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

FUENTES DE FINANCIACIÓN

El presente artículo es fruto del proyecto de investigación “La comprensión vitoriana de la persona: estudio y edición del ms. 85/3, en relación con su obra y textos fundamentales de su escuela. Su proyección en materia económica. PID2021-126478NB-C21”, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, Proyectos de Generación de Conocimiento 2021, Investigación No Orientada (PID2021-126478NB-C21) (2023-25).

DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

Jesús Manuel Conderana Cerrillo: Conceptualización, Investigación, Redacción (borrador original), Redacción (revisión y edición).

BIBLIOGRAFÍA

- Ambrosi, Gerhard Michael (2007). Aristotle’s geometrical model of distributive justice. *Ethics*, (July), 1-40.
- Aristóteles (1878). *Ethica Nicomachea*. (Traducción y comentario de George Ramsauer). Teubner.
- Aristóteles (1892). *Nicomachean Ethics* (vol. 1) (Notas de John Alexander Stewart). Clarendon Press. <https://doi.org/10.7282/T3FN16H8>.
- Aristóteles (1895). *The Nicomachean Ethics*. (Traducción y comentarios de Robert W. Browne). George Bell and Sons.
- Aristóteles (1951). *Nicomachean Ethics* (Comentario de Harold Henry Joachim editado por D. A. Rees). Clarendon Press.

²⁰ “Fraternidad” o “amistad cívica” no están entre los conceptos básicos de *Una teoría de la justicia* (Ribotta, 2012).

- Aristóteles (1959). *L'éthique à Nicomaque* (Introducción, traducción y comentarios de René Antoine Gauthier y Jean Yves Jolif). Publications Universitaires de Louvain.
- Aristóteles (1973). *The first book of Nicomachean ethics*. (Traducción y comentarios de Henry Jackson). Cambridge University Press. file://catalog.hathitrust.org/Record/003581193.
- Aristóteles (1989). *Ética a Nicómaco*. (Traducción de María Araujo y Julián Marías). Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Aristóteles (1991). *Nikomachische Ethik* (Traducción y comentarios de Franz Dirlmeier). En Ernst Grumach y Hellmut Flashar (dirs.) *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung. Bd.6*. Akademie Verlag. <https://doi.org/10.1524/9783050066318>.
- Aristóteles (1999). *Ética Nicomachea*. (Traducción y comentario de Carlo Natali). Laterza.
- Aristóteles (2013). *Nikomachische Ethik*. (Traducción y comentario de Ursula Wolf). Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Aristóteles (2020). *Nikomachische Ethik*. (Traducción y comentarios de Dorothea Frede). En Ernst Grumach, Hellmut Flashar y Christof Rapp (dirs.) *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung. Bd.6*. De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110566772>
- Benson, Peter (1991). The Basis of Corrective Justice and Its Relation to Distributive Justice. *Iowa Law Review*, 77, 515-624. <https://heinonline.org/HOL/Page?handle=hein.journals/ilr77&id=549&div=&collection=>.
- Bien, Günther (2019). Gerechtigkeit bei Aristoteles (V). En Otfried Höffe (Ed.). *Aristoteles: Nikomachische Ethik* (pp. 105-28). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110578751-009>.
- Cervantes, Miguel de (2005). *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*. Edelvives.
- Durkheim, Émile (2007). *La división del trabajo social*. Colofón.
- Ember, Carol R., Ember, Melvin y Peregrine, Peter N. (2002). *Antropología* (10ª ed.). Pearson, Prentice Hall.
- Farrés Juste, Oriol (2015). La amistad cívica en Aristóteles: Concordia y fraternidad. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 32(1), 41-67. <https://doi.org/10.5209/rev-ASHF.2015.v32.n1.48679>.
- Garcés Giraldo, Luis Fernando, y Giraldo Zuluaga, Conrado (2014). La justicia aristotélica: virtud moral para el discernimiento de lo justo. *Boletín de Estudios e Investigación*, (14), 44-52. <https://doi.org/10.37382/indivisa.vi14.262>
- García Maynez, Eduardo (1973). *Doctrina aristotélica de la justicia*. Universidad Autónoma de México.
- Golecki, Mariusz Jerzy (2013). Synallagma as a Paradigm of Exchange: Reciprocity of Contract in Aristotle and Game Theory. En L. Huppes-Cluysenaer y N. M. M. S. Coelho (Eds.), *Aristotle and The Philosophy of Law: Theory, Practice and Justice* (pp. 249-64). Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/978-94-007-6031-8_14.
- Greenwood, George Michael (1998). *The Role of Analogy in Aristotle's Theory of Particular Justice*. Clarendon Press.
- Guthrie, William Keith Chambers (1993). *Historia de la Filosofía griega. VI: Introducción a Aristóteles*. Gredos.
- Gutiérrez Recabarren, María Beatriz (2021). Vigencia de la perspectiva crítica de Marcel Mauss en su ensayo sobre el don. *Revista Stultifera*, 4 (1), 129-39. <https://doi.org/10.4206/rev.stultifera.2021.v4n1-07>.
- Hamburger, Max (1971). *Morals and Law: The Growth of Aristotle's Legal Theory*. Biblo and Tannen.
- Harris, Marvin (1998). *Introducción a la antropología general* (7a). Tecnos.
- Judson, Lindsay (1997). Aristotle on Fair Exchange. En *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, (15), 147-75. Clarendon Press. <https://ezproxy.upsa.es/login?url=http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=pif&AN=PHL1656062&lang=es&site=ehost-live&scope=site>.
- Keyser, Paul T. (2011). A Proposed Diagram in Aristotle *EN* V 3,1131a24-b20 for Distributive Justice in Proportion. *Apeiron*, 25(2). <https://doi.org/10.1515/apeiron.1992.25.2.135>.
- Kottak, Conrad Phillip (2011). *Antropología cultural* (14a ed.). McGraw-Hill.
- Lowry, S. Todd (1969). Aristotle's Mathematical Analysis of Exchange. *History of Political Economy* 1(1), 44-66. <https://doi.org/10.1215/00182702-1-1-44>.
- Maffi, A. (1980). Synallagma e obbligazioni in Aristotele: spunti critici. *Seminaria Romani Gardesano*. Atti II, (pp. 13-35).
- Magoja, Eduardo (2022). La justicia natural y la lealtad al legislador en la teoría de la equidad de Aristóteles. *Revista jurídica austral*, 3(1), 159-182. <https://ojs.austral.edu.ar/index.php/juridicaaustral/article/view/714>
- Marc-Wogau, Konrad (1967). Aristotle's Theory of Corrective Justice and Reciprocity. En Marc-Wogau, Konrad (Ed.), *Philosophical Essays. History of Philosophy, Perception, Historical Explanation*, 21-40. Library of Theoria.
- Masi, Francesca (2019). Giustizia universale e giustizia particolare. En F. Masi, S. Maso y C. Viano (Eds.), *Éthikê Theôria. Studi sull' Etica Nicomachea in onore di Carlo Natali*, (pp. 101-22). Storia e Letteratura.
- Mauss, Marcel (1924). Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives.

- Année Sociologique I*, (pp. 30-186). <http://www.nber.org/papers/w16019>.
- Meikle, Scott (1991). Aristotle and exchange value. En David Keyt and F. D. Miller (Eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*, (pp. 156-81). Blackwell Publishing Ltd.
- Natali, Carlo (2017). *Il metodo e il trattato. Saggio sull'Etica Nicomachea*. Storia e Letteratura.
- Neyers, Jason W. (1998). The Inconsistencies of Aristotle's Theory of Corrective Justice. *Canadian Journal of Law and Jurisprudence* 11 (2), 311-28. <https://doi.org/10.1017/S0841820900002034>.
- Owen, Gwilym Ellis Lane (1986). Τιθέναι τὰ φαινόμενα. En Martha Craven Nussbaum (Ed.), *Logic, Science and Dialectic*, (pp. 239-51). Cornell University Press.
- Paván, Carlos (1996). Reflexiones sobre la homonimia del ser en la Metafísica de Aristóteles. *Apuntes Filosóficos*, (9-10), 119-37.
- Polansky, Ronald (2012). Giving justice its due. En *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, (pp. 151-179). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCO9781139022484.008>.
- Polanyi, Karl (1957). Aristotle Discover the Economy. En F. M. Heichelheim, Karl Polanyi, Conrad M. Arensberg, y Harry W. Pearson (Eds.), *Trade and Market in the Early Empires. Economies in History and Theory* (pp. 64-94). The Free Press and the Falcon's Wings Press.
- Puig Hernández, Marc-Abraham (2021). El principio de la reciprocidad. *Derechos y Libertades: Revista de Filosofía del Derecho y derechos humanos*, (46), 213-240. <https://doi.org/10.20318/dyl.2022.6519>
- Reden, Sitta von (2003). *Exchange in Ancient Greece*. Duckworth.
- Ribotta, Silvina (2012). Nueve conceptos clave para leer la teoría de la justicia de Rawls. *Anuario de filosofía del derecho*, (28), 207-237. <https://revistas.mjusticia.gob.es/index.php/AFD/article/view/2223/2223>
- Ritchie, David George (1894). Aristotle's subdivisions of 'particular justice'. *The Classical Review*, 8(5), 185-92. <https://doi.org/10.1017/S0009840X00188031>.
- Romero-Iribas, Ana y Martínez-Priego, Consuelo (2022). Las emociones asociadas a la amistad cívica: una perspectiva psicoeducativa. *Estudios sobre Educación* (43), 9-27. <https://doi.org/10.15581/004.43.001>.
- Sahlins, Marshall (1983). *Economía de la Edad de Piedra*. Akal.
- Salomon, Max (1937). *Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles*. Sijthoff.
- Séneca, Lucio Anneo (1982). *De beneficiis*. L. Annaeus Seneca, 6. Giardini,
- Soudek, Josef (1952). Aristotle's Theory of Exchange: An Inquiry into the Origin of Economic Analysis. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 96(1), 45-75. <http://www.jstor.org/stable/3143742>.
- Stewart, John Alexander (1893). Note on Aristotle's View of Distributive Justice. *The Classical Review*, 7(4), 182. <https://doi.org/10.2307/692748>.
- Theocarakis, Nicholas J. (2008). Antipeponthos and reciprocity: The concept of equivalent exchange from Aristotle to Turgot. *International Review of Economics*, 55(1-2), 29-44. <https://doi.org/10.1007/s12232-007-0030-5>.
- Tomás de Aquino (2000). *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. (Traducido por Ana Mallea). Colección de pensamiento medieval y renacentista 9. EUNSA.
- Trude, Peter (1955). *Der Begriff der Gerechtigkeit in der Aristotelischen Rechtsund Staatsphilosophie*. W. De Gruyter.
- Wesoły, Marian (1989). Aristotle's Conception of Justice as Equality. *Eos*, 77(2), 211-20. <https://pascal-francis.inist.fr/vibad/index.php?action=getRecordDetail&idt=6128308>.