

Eduardo Esteban Magoja

Por:  
Eduardo Esteban  
Magoja\*\*

*EQUIDAD, ARBITRAJE Y AMISTAD  
EN LA TEORÍA DE LA JUSTICIA DE  
ARISTÓTELES\**

καὶ τοὺς μὴ μνησικακοῦντας, μηδὲ φυλακτικοὺς τῶν ἐγκλημάτων, ἀλλ' εὐκαταλλάκτους· οἷους γὰρ ἂν ὑπολαμβάνωσιν εἶναι πρὸς τοὺς ἄλλους, καὶ πρὸς αὐτοὺς οἶονται.

[Se quiere como amigos] también a los que no son rencorosos ni a los que preservan los reproches, sino que están bien dispuestos a la reconciliación, pues creen que como son con los demás, así también serán con ellos mismos.

Aristóteles, *Rh.* 1381b4-6.

### Resumen

En el libro V.10 de *Ética Nicomaquea*, Aristóteles dice que la ley (*nómos*) regula los casos de forma general y los jueces (*dikastai*) tienen que ocuparse de situaciones particulares, pero, cuanto en esta tarea la ley no regula con corrección el caso, ellos deben rectificarla con vistas a alcanzar una decisión justa. Esta es la estructura de

\* Este trabajo se enmarca en el Proyecto de Investigación UBACYT (2020-2023) “Representar el *páthos*. Dinámicas emocionales y regulaciones afectivas en los testimonios literarios e iconográficos de la antigua Grecia”, acreditado y financiado por la Universidad de Buenos Aires, dirigido por el Dr. Emiliano J. Buis y co-dirigido por la Dra. Elsa Rodríguez Cidre.

\*\* Abogado, Licenciado en Filosofía y Doctor en Derecho por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como Docente del Departamento de Filosofía y Teoría General del Derecho de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires. Correo electrónico: magojaeduardo@gmail.com

Recibido: 31 de octubre del 2022

Aceptado: 16 de noviembre del 2022

la equidad (*epieikeia*), a la que caracteriza como “una rectificación de la justicia legal” (1137b12-13). Sin embargo, en *Retórica* (1374b20-22) el filósofo afirma que quien es equitativo prefiere someter el conflicto a un arbitraje antes que a un juicio. Incluso, agrega que mientras el juez mira la ley, el árbitro mira la equidad y que precisamente por esta razón es que se inventó tal institución.

El objetivo de este trabajo es elucidar la razón por la cual Aristóteles cree que el arbitraje es más equitativo. Mediante una metodología que entrecruza un enfoque histórico y filosófico, se ha buscado demostrar que la *differentia specifica* de la equidad en el arbitraje, y su distinción con la equidad judicial, radica en su capacidad de promover la amistad (*philia*).

#### Abstract

In *Nicomachean Ethics* Book V.10, Aristotle says that the law (*nomos*) regulates cases in a general way and the judges (*dikastai*) have to deal with particular situations, but, when the law does not regulate properly the case, they must rectify it to reach a just decision. This is the structure of equity (*epieikeia*), which he characterizes as “a rectification of legal justice” (1137b12-13). However, in *Rhetoric* (1374b20-22), the philosopher states that the equitable person prefers to submit the conflict to arbitration rather than to court. In addition, he says that the judge looks at the law, but the arbitrator sees what is equitable, and for this reason arbitration has been invented.

This paper aims to elucidate the reason why Aristotle believes that arbitration is more equitable. By using a methodology that combines a historical and philosophical approach, we have tried to show that the *differentia specifica* of equity in arbitration, as well as its distinction from judicial equity, consists in its capacity to promote friendship (*philia*).

**Palabras clave:** arbitraje, amistad, equidad, justicia, Aristóteles

**Keywords:** arbitration, friendship, equity, justice, Aristotle

#### Sumario

**I. INTRODUCCIÓN. II. EL ARBITRAJE COMO ALTERNATIVA AL JUICIO. III. ARBITRAJE, RECONCILIACIÓN Y LA IDEOLOGÍA DE LA AMISTAD. IV. EL ARBITRAJE COMO ESPACIO DE UNA JUSTICIA “AMIGABLE”. V. CONCLUSIONES. VI. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.**

## I. INTRODUCCIÓN

En el libro V.10 de *Ética Nicomaquea*, Aristóteles dice que la ley (*nómos*) debe ser soberana en todos los aspectos generales de la vida comunitaria, que los jueces (*dikastai*) tienen que ocuparse de los casos particulares y que cuando en esta tarea la ley no regula con corrección el asunto, ellos deben rectificarla con vistas a alcanzar una decisión justa. Esta es básicamente la estructura de la equidad (*epieikeia*) a la que caracteriza como “una rectificación de la justicia legal” (*ἐπανόρθωμα νομίμου δικαίου*) (1137b12-13).<sup>1</sup> Sin embargo, en un breve pasaje de *Retórica* (1374b20-22), el filósofo realiza una conexión entre equidad y arbitraje (*diáita*), y dice que quien es equitativo prefiere someter el conflicto “a un arbitraje” (*εἰς δίαιταν*) antes que “a un juicio” (*εἰς δίκην*). Asimismo, agrega que mientras el juez mira la “ley” (*νόμον*), “el árbitro mira lo equitativo” (*ὁ γὰρ διαιτητῆς τὸ ἐπιεικὲς ὄρᾳ*) y que por esta razón es que se inventó la institución del arbitraje. Estos son todos los datos que Aristóteles nos ofrece respecto al tema, de manera que las razones de por qué el arbitraje es un espacio en donde se da con mayor fuerza la equidad son un tanto oscuras.

La teoría de la equidad de Aristóteles en el campo judicial es algo de lo que se ha escrito bastante.<sup>2</sup> Pero la elucidación de aquel punto sobre el arbitraje no es uno de aquellos que haya preocupado a la literatura especializada en general. No encontramos mucho más que unos pocos trabajos específicos<sup>3</sup> y algunas breves anotaciones en las traducciones y ediciones comentadas.<sup>4</sup> Estamos, pues, frente a un terreno que no solo ofrece grandes desafíos interpretativos, sino que, al ser poco explorado, no es tan fácil de transitar. Sin embargo, a pesar de tal dificultad, creemos que se puede ofrecer una respuesta al problema.

---

1 Las ediciones de los textos aristotélicos y de otros autores clásicos que usamos en este trabajo se consignan en la bibliografía, en la sección correspondiente. Se aclara que todas las traducciones del griego al español son propias.

2 A modo de ejemplo encontramos los trabajos de Chroust (1942), D'Agostino (1973), Georgiadis (1987), Shiner (1994), Brunschwig (1996), Gardner (2000), Beever (2004) y Vega (2013 y 2014a y b), entre muchos otros.

3 Shanske (2008) y Sucre (2013).

4 Grimaldi (1980) y Reeve (2018), entre otros.

Sobre la base de las investigaciones de Shanske (2008) y Sucre (2013), nuestro trabajo tiene el propósito de demostrar la *differentia specifica* de la equidad en el arbitraje y su distinción con la equidad judicial mediante varios movimientos que involucran ir del contexto al texto aristotélico mismo. Se busca dar cuenta que, a diferencia de estar en una corte, en el arbitraje la identificación de lo justo se puede hacer mejor porque no hay que mediar el caso con una regla rígida fijada por la ley y porque, además, se tiene como horizonte privilegiado a la *philia*, la cual representa un lazo más profundo que la justicia y de la que irradia la eticidad a todos los planos de la vida comunitaria<sup>5</sup>.

En lo que respecta a la estructura del trabajo, seguiremos los siguientes pasos. En primer lugar, realizaremos una breve descripción de la institución del arbitraje en la Atenas clásica. En segundo lugar, observaremos cómo este dispositivo de resolución de conflictos se estructura en función del valor de la amistad. Esto nos permitirá, en un tercer movimiento, explorar la caracterización de la institución como más equitativa a la luz de algunos rasgos de la teorización de la *philia* en Aristóteles. Así, tras destacar la naturaleza de la equidad en el arbitraje, pasaremos a las conclusiones.

## II. EL ARBITRAJE COMO ALTERNATIVA AL JUICIO

En una comunidad bien ordenada y en la que se busca mantener un espacio de convivencia pacífica, se espera que los ciudadanos resuelvan los conflictos producidos entre ellos sin violencia. Esto no sería posible sin una institución esencial: el juez, es decir, un tercero imparcial que decida cómo se debe resolver el problema entre las partes. Sin duda, una comunidad deja de ser violenta si cuenta con esa figura autoritativa que ponga, de ese modo, un freno a la venganza ilimitada. Esto está muy bien representado en *Euménides* de Esquilo, donde se muestra que, con la conformación de un tribunal de ciudadanos para juzgar a Orestes por el asesinato de Clitemnestra, se pone fin a la persecución de las Erinias y la venganza se sustituye por la justicia, razón

---

5 Sinnott (2007: lxvi).

y argumentación<sup>6</sup>. Tan importante es la institución del juez que, por ejemplo, Platón (*Lg.* 766d3-4) decía que “sin duda toda *pólis*, en la que los tribunales de justicia no estuvieran instituidos convenientemente, se volvería *ápolis*” (πάσα δὲ δήπου πόλις ἄπολις ἂν γίγνοιτο, ἐν ἧ̄ δικαστήρια μὴ καθεστῶτα εἶη κατὰ τρόπον).

Alejada del desorden y la ilegalidad de la barbarie, la democracia ateniense de los siglos V y IV a. C. celebraba y defendía el imperio de la ley<sup>7</sup> y garantizaba a todo ciudadano que consideraba haber sufrido un agravio la posibilidad de someter el conflicto, ya sea mediante una acción privada (*díke*) o una pública (*graphé*),<sup>8</sup> ante un tribunal de justicia. Sin embargo, a pesar de contar con esta posibilidad, muchas veces no era necesario llegar a semejante instancia, con todos los problemas y riesgos que ello implicaba<sup>9</sup>. Al contrario, recurrir al diálogo o una negociación previa, siguiendo ciertas formalidades, podía ser una alternativa eficaz e incluso con mejores resultados para ambas partes. A este respecto, se destaca la institución del arbitraje, sobre la cual sabemos que en la Atenas clásica había dos tipos: uno privado y otro público. Sin entrar en todos sus detalles,<sup>10</sup> observemos de qué tratan ambas variantes.

---

6 Havelock (1983: 344).

7 Romilly (2004 [1971]), Ostwald (1986), Ober (1989, pp. 299-304), Cohen (1995, pp. 34-57) y Harris (2006b, pp. 157-181), entre otros muchos autores.

8 La *díke*, reservada a los parientes de la víctima, y la *graphé*, disponible para todo ciudadano, constituían las dos principales acciones. Sin embargo, se subdividían en distintas clases de acuerdo con la materia que versaba el proceso, como, por ejemplo, la *díke phónou* (acción contra un homicidio), la *graphé asébeias* (acción contra impiedad) o la *graphé kakóseos gonéon* (acción contra el maltrato de los ascendientes). De forma paralela, también existían otras acciones públicas: *éndeixis*, *ephégesis*, *phásis*, *apographé*, *probolē*, *dokimasia*, *euthýnai*, *eisangelía*, *apóphasis* y *apagogé*. En relación con cada uno de estos tipos de procedimientos, véase Harrison (1971, p. 74 y ss.).

9 Un juicio podía ser muy lento. Además, la parte perdedora tenía que pagar una multa bastante onerosa que, en asuntos público se elevaba considerablemente (hasta 1000 dracmas). En este último caso, también corría el riesgo de recibir penas muy severas, como exilio, confiscación de bienes y muerte. Cfr. Roebuck (2001, p. 348) y Kapparis (2019, p. 226).

10 Al respecto, véase Bonner (1916), Harrell (1936), Gernet (1939), Harrison (1971, pp. 64-68), MacDowell (1978, pp. 203-211), Roebuck (2001), Phillips (2013, pp. 35-36), Harris (2018) y Kapparis (2019, pp. 225-227), entre otros.

En el arbitraje privado, como indica la propia expresión, la voluntad de someter el conflicto a la autoridad del árbitro era una decisión pura y exclusiva de los ciudadanos. En caso de que acordaran recurrir a esa figura, que podía estar compuesta por uno o varios árbitros<sup>11</sup>, el procedimiento comprendía dos pasos (Harris, 2018, p. 24). En primer lugar, el árbitro, luego de que las partes fijaran las condiciones del arbitraje, intentaba reconciliarlas (*dialláttein*). Si ambos litigantes aceptaban una solución consensuada, realizaban un juramento respecto a su cumplimiento y los términos fijados. Si no se llegaba a una reconciliación, el árbitro preguntaba a los intervinientes si jurarían aceptar la decisión que él eventualmente tome, cualquiera sea.<sup>12</sup> En caso de tener una respuesta positiva, emitía una resolución y el problema se daba por cerrado (p. 24). Era muy importante que antes de realizar su pronunciamiento, el árbitro también realizara un juramento; en caso contrario, la decisión no era válida.<sup>13</sup> Una vez llegado a este punto, con la previa aceptación de las partes, el caso no podía ser llevado a juicio.<sup>14</sup> Esto es muy razonable, ya que si ambos expresaron su voluntad de someterse al proceso y de aceptar la decisión del árbitro como final, se esperaba que cumplieran con lo acordado y actuaran como si se tratara del veredicto de una corte.<sup>15</sup>

Muy probablemente para evitar la excesiva litigiosidad en los tribunales —lo cual, por cierto, era algo que caracterizaba a la Atenas clásica frente al resto de las ciudades griegas—<sup>16</sup> y como un intento de “combinar las ventajas

---

11 Dem. 33.14 y 34.18.

12 Is. 5.31.

13 Dem. 20.58 y 52.30.

14 Lo que podía suceder, claro está, es que haya un incumplimiento de algunas de las partes de lo acordado en el arbitraje y, en tal caso, el perjudicado podía, por ejemplo, iniciar una acción por daños (*dike blábes*). Cfr. Scafuro (1997, p. 129).

15 MacDowell (1978, p. 209). Al respecto, Demóstenes (21.94) cita una ley, de dudosa existencia, que dice que, una vez elegido el árbitro de común acuerdo, las partes debían atenerse a su decisión sin posibilidad de sustanciar los mismos hechos ante una corte.

16 En lo que respecta a este punto, véase Lanni (2006, p. 79). Sin ir más lejos, Tucídides (I.77.1) llamaba a los atenienses *philódikoi* (“amantes de los juicios”).

de ambos tipos de resolución de disputas y evitar las trampas de cada uno”<sup>17</sup>, se estableció alrededor del 400 a. C. la institución del arbitraje público.<sup>18</sup> A diferencia de la variante privada, las partes eran obligadas a someter el caso, antes de ir a un juicio, a dicha institución, incluso contra su voluntad.<sup>19</sup> Los árbitros públicos intervenían en la mayoría de los casos en los que tenía competencia un grupo de magistrados llamados “los Cuarenta”<sup>20</sup>, quienes eran ciudadanos de 60 años (momento en el cual terminaba su obligación de prestar servicio militar)<sup>21</sup>. Ser árbitro era una obligación y solo se estaba exento si se desempeñaba otra magistratura o se estaba fuera de la ciudad. De no prestar dicho servicio, el infractor podía ser pasible de la pena de *atimía* (pérdida de derechos ciudadanos).<sup>22</sup>

El proceso del arbitraje público seguía los siguientes pasos. Una vez que alguien sometía un caso a la jurisdicción de los Cuarenta, estos magistrados los repartían a los árbitros que se hallaban inscriptos. Con posterioridad a su designación, el árbitro, al igual que sucedía con el arbitraje privado, buscaba, en primer lugar, reconciliar a las partes y, si no se llegaba a acuerdo alguno, emitía una decisión.<sup>23</sup> Si uno de los litigantes no estaba de acuerdo con la resolución emitida, tenía la posibilidad de llevar el caso a una corte. En este supuesto, los documentos presentados en el arbitraje (leyes, decretos, contratos, testimonios, etc.) se resguardaban en unos jarros (*ekhinoi*) —uno para el demandante y el

---

17 Harris (2018, p. 224).

18 MacDowell (1978, p. 207).

19 MacDowell (1978, p. 207). Sobre el arbitraje público, véase también Scafuro (1997, pp. 35-37), Harrison (1971, pp. 66-68), Todd (1993, pp. 128-129) y Lanni (2006: p. 36), entre otros.

20 También se los llamaba “jueces por demos”. Después del 399 a. C., su número fue elevado de 30 a 40 (de ahí su nombre), dejaron de ser itinerantes y fueron reubicados en Atenas. Se encargaban de supervisar todos los juicios que implicaban arbitraje público obligatorio, los cuales en su mayoría eran de naturaleza privada. Cfr. MacDowell (1978, pp. 206-207) y Phillips (2013, p. 14).

21 MacDowell (1978, p. 207).

22 Arist. *Ath.* 53.5.

23 Arist. *Ath.* 53.2.

otro para el demandado—, y tras sellarlos y colgar escrita la decisión del árbitro en una tablilla, se los entregaban a los cuatro miembros de los Cuarenta que pertenecían a la tribu del demandado. Estos presentaban luego el caso a un tribunal, que podía estar integrado por un número que iba de los 201 jueces hasta los 401, dependiendo del monto dinerario que estaba en juego. Los litigantes no podían usar en el juicio ninguna evidencia nueva más que la introducida en los jarros. Según MacDowell (1978, p. 209), el propósito de esta regla era buscar que ellos se tomen el arbitraje en serio; de lo contrario, alguno o ambos podrían eludir el deber de presentar el caso correctamente ante el árbitro bajo la creencia de que de todas maneras podían ganarlo en un juicio.

Hay un rasgo común entre el arbitraje privado y el público que nos interesa destacar y es que el árbitro no estaría sujeto a resolver de acuerdo con lo que diga la ley<sup>24</sup>, salvo que sea, en la versión privada, uno de los términos fijados por las partes. Entonces, se tratarían, dicho con una terminología actual, de “arbitrajes de equidad” y no de “arbitrajes de derecho”. Hay al menos dos argumentos que se complementan entre sí para sostener esta interpretación. En primer lugar, apelar a una ley en un juicio es algo facultativo de las partes y los jueces no siempre ni necesariamente deben resolver de acuerdo con ella; entonces, *a fortiori*, en un arbitraje tampoco tendría un papel central ni condicionante. Semejante aspecto surge cuando Aristóteles enmarca la ley dentro de las pruebas “no técnicas” (ἄτεχνοί) de derecho y la equipara dándole un *status* similar a otros cuatro tipos de pruebas: los testigos, los contratos, las confesiones bajo tortura y los juramentos. Esta equiparación, por cierto, también está presente en el momento en que Aristóteles dice que los litigantes en un arbitraje público deben depositar en jarros los testimonios, las leyes y otros elementos de prueba<sup>25</sup>.

El derecho de invocar o no una ley también parece estar presente, además, cuando en la misma obra Aristóteles analiza cómo ella debe emplearse. Al respecto, sostiene que si la “ley escrita” (γεγραμμένος) no es favorable al caso,

---

24 Este punto no está claro y se han ofrecido distintas interpretaciones. Al respecto, véase Scafuro (1997, p. 137), quien defiende un punto de vista ecléctico según el cual los árbitros en sus decisiones combinaban argumentos legales y argumentos de equidad.

25 Arist. *Ath.* 53.2.



se debe recurrir a la “ley común y a [argumentos] de equidad como más justos” (τῷ κοινῷ χρηστέον καὶ τοῖς ἐπιεικέσιν ὡς δικαιότεροις)<sup>26</sup>. Sin ir más lejos, señala que la fórmula del juramento de los jueces que ordena decidir “con el mejor juicio” (γνώμη τῆ ἀρίστη) significa precisamente eso: que no hay que servirse en exclusividad de las leyes escritas.

Según Aristóteles, entonces, las partes y los jueces tenían la posibilidad de apartarse, en la construcción de sus alegatos y a la hora de juzgar respectivamente, de la ley positiva de la ciudad. En su lugar, podían recurrir a la ley común, la cual es identificada por el propio filósofo con lo “justo” (δίκαιος), lo “conforme a la naturaleza” (κατὰ φύσιν) y con la “ley no escrita” (νόμος ἄγραφος). Así, la ley escrita, lejos de constituir un mandato vinculante en la resolución de los conflictos, se limitaba a indicar una serie de pautas que los jueces y los litigantes podían seguir o no: era ni más ni menos que una herramienta de prueba que, como tal, resultaba facultativa.<sup>27</sup> En definitiva, se puede afirmar, siguiendo a Buis (2015), que en Aristóteles “si la *pístis éntekhnos* por excelencia es la argumentación retórica [...], lo fundamental en el alegato no era la identificación de una ley que pudiera englobar la conducta delictiva imputada sino la construcción argumentativa de un razonamiento capaz de llevar al jurado hacia un voto favorable” (p. 68).

Un segundo argumento por el cual en el arbitraje no se impone la aplicación de la ley se apoya en el pasaje 1374b20-22 de *Retórica*. En esta oportunidad, como adelantamos en la introducción, Aristóteles habla de dicha institución junto con la equidad y dice que el árbitro mira lo equitativo, mientras que el juez la ley. Esto daría cuenta de que el árbitro no tenía que manejarse con toda fidelidad con un sistema de normas jurídicas, sino que se encontraba liberado de tal condición y, por eso, podía centrarse en la recomposición del conflicto ateniéndose fundamentalmente a los hechos, su saber y experiencia y los intereses en juego. Muy probablemente, los árbitros mediaban y decidían

---

26 Rh. 1375a28-29.

27 Todd (1996, p. 125).

de acuerdo con el mérito que encontraban en los intervinientes<sup>28</sup>, esto es, con aquello que los hacían merecedores de un bien (recibir una compensación) o de una carga (tener que resarcir a la contraparte).

Queda claro, a la luz de esta conceptualización simplificada del arbitraje, en qué consiste la institución en la Atenas clásica y, asimismo, que esta, a diferencia de lo que sucede en la actualidad con un arbitraje de derecho, no se caracterizaba por implementar la ley en un entorno informal, sino que ofrecía una alternativa más provechosa que la mera aplicación de una norma general a un caso en concreto. Con este desarrollo, estamos en condiciones de pasar a elucidar por qué para Aristóteles constituye un acto equitativo someter un conflicto a un arbitraje antes que dirimirlo en un juicio. Analizaremos que la clave para entender semejante valoración, como hemos anticipado, descansa en el hecho de que el arbitraje utiliza las normas de la amistad para acercar a las partes a un acuerdo común con el fin de llegar a una reconciliación en la cual ambas salgan ganando y no haya vencedores o perdedores.

### III. ARBITRAJE, RECONCILIACIÓN Y LA IDEOLOGÍA DE LA AMISTAD

En función de los propósitos fijados, y el interés específico de centrarnos en la interpretación de un pasaje en concreto del texto aristotélico, parece bastante razonable, como primera medida, reponer muy brevemente un poco el contexto en el que Aristóteles traza el vínculo entre la equidad y el arbitraje, y pasar a transcribir la sección en la que realiza la relación. Hay que señalar, ante todo, que ello no sucede en un contexto de teorización tan desarrollado como el que se ofrece en *Ética Nicomaquea* (V.10), sino que es algo que se hace un tanto al pasar. Más precisamente, Aristóteles realiza el vínculo entre equidad y arbitraje al ofrecer una enumeración de actos que, según entiende, pueden ser tildados de equitativos. Así, el estagirita dice que es propio de la equidad: las situaciones que ameritan una disculpa; mostrarse indulgente con las cosas humanas; mirar al legislador antes que a la ley, a su inteligencia y no a la letra, y a la intención en lugar del hecho; considerar el todo y no la parte; tener en

---

28 Roebuck (2001, p. 358).

cuenta cómo era uno la mayoría de las veces y no en un caso puntual; y valorar más, por un lado, los bienes recibidos antes que los males y, por el otro, los favores recibidos que los realizados. A esta enumeración, añade en 1374b18-22 como último supuesto a la equidad en el arbitraje de la siguiente manera:

*καὶ τὸ ἀνέχεσθαι ἀδικούμενον. καὶ τὸ μᾶλλον λόγῳ ἐθέλειν κρίνεσθαι ἢ ἔργῳ. καὶ τὸ εἰς δίαιταν μᾶλλον ἢ εἰς δίκην βούλεσθαι ἰέναι· ὁ γὰρ δίαιτητῆς τὸ ἐπιεικὲς ὄρᾳ, ὁ δὲ δικαστῆς τὸν νόμον, καὶ τούτου ἕνεκα δίαιτητῆς εὐρέθη, ὅπως τὸ ἐπιεικὲς ἰσχύη.*

Y [es propio de la equidad] soportar a quien comete una injusticia, preferir juzgarlo más de palabra que de hecho y desear someter [el caso] más a un arbitraje que a un juicio; pues el árbitro mira lo equitativo, mientras que el juez la ley, y a causa de esto se inventó el árbitro, a fin de que prevaleciese lo equitativo.

Lo primero que cabe destacar es que la expresión de Aristóteles que dice que los hombres equitativos prefieren “consentir en someter la cuestión a un arbitraje” indicaría que el filósofo tiene en mente la variante privada de la institución antes que la pública. Es muy probable que Aristóteles se refiera a ella en virtud de que, al tratarse de una decisión conjunta y voluntaria de las partes, se encarna con mayor fuerza la equidad y se la eleva a un nivel más alto que si fuese un arbitraje impuesto de forma compulsiva por la ley. Teniendo en miras este tipo de arbitraje, pasemos a indagar su conexión con la equidad, y su caracterización de “más equitativo”.

Los primeros pasos de nuestro trabajo interpretativo los marca Shanske (2008), quien ofrece cuatro lecturas posibles sobre el pasaje en cuestión. En primer lugar, dice que hay una relación directa con la costumbre que tomaban los litigantes atenienses, quienes preferían resolver el conflicto sin necesidad de ir a un tribunal de justicia<sup>29</sup> (pp. 361-362). En segundo lugar, sostiene que se puede ver una suerte de consejo acerca de cómo apelar al *éthos* del tribunal. Los atenienses se veían a sí mismos como una *pólis* que demostraba *epieikeia*, de manera que la referencia a ella servía para colocar a los jueces en un cierto

---

29 En igual sentido, Roebuck (2001) en su interpretación del pasaje aristotélico afirma que “esto proporciona la mejor evidencia posible de las expectativas que un ciudadano ateniense podría tener del arbitraje en ese momento” (p. 178).

estado mental favorable al orador. Una tercera lectura es que Aristóteles destaca mediante la equidad un valor real asociado con la élite aristocrática que tendía a litigar en Atenas, a la cual el filósofo suscribiría. Según esta visión, el pasaje apelaría a una costumbre ligada con ese estrato social, respecto a la cual para el filósofo sería bueno que se utilice dado su valor instrumental y que sus estudiantes adscriban a ella y sean hombres de *epiēikeia*. Por último, se puede interpretar que Aristóteles, como suele suceder, parte de lo que ocurría en realidad en su comunidad, pero se mueve más allá hacia la formulación de un análisis filosófico. En este sentido, frente a una noción tensa en el imaginario jurídico ateniense, que iba y venía desde el plano del derecho hacia el extrajurídico y viceversa, el estagirita trata de darle un lugar tanto en *Ética Nicomaquea* como en *Retórica* y fundamentarla en su explicación de la sabiduría práctica.

No existen entre todas estas lecturas una relación de exclusión; al contrario, pueden incluso complementarse entre sí. Sin embargo, si tenemos en cuenta el espíritu de Aristóteles de ofrecer una teorización antes que una descripción fiel de las instituciones, se puede decir que la cuarta es la que más peso tiene. Desde este enfoque, podemos plantear tres motivos que explicarían la caracterización aristotélica del arbitraje como más equitativo, los cuales van de la mano. En primer lugar, Aristóteles no desconoce que, si bien el principio primario en la resolución de conflictos es atenerse a la ley y guiarse por lo que esta establece, hay situaciones en las cuales ella no es apta para regular algunos casos puntuales de la vida humana y, por eso, los jueces mediante su aplicación correrían el riesgo de ir en contra de lo justo. Dicho desde otra perspectiva, los ciudadanos tienen el derecho de someter el caso ante un tribunal de justicia, pero ello puede generar consecuencias perjudiciales que a veces no es tan fácil evitar. Existe el peligro de que la celebración de un juicio se vuelva un instrumento de la injusticia, algo que no puede ser tolerado en una comunidad que tenga a la justicia como valor fundamental y estructurante de todo el derecho.

Entonces, la mejor forma de no someterse a los peligros de semejante proceso y la rigidez de la ley y proteger incluso la institucionalidad del derecho mismo es no pasar el caso bajo el entendimiento de un tribunal. Lo que hay

que hacer es reemplazar los jueces por árbitros, quienes tienen que confiar en su sentido de justicia absoluta<sup>30</sup> y resolver la contienda sin tener en cuenta las formalidades y el mandato que impone la ley dentro de una corte. Esto permitiría que el árbitro, con mucha más flexibilidad y con la posibilidad de concentrarse en la valoración de los hechos en concreto, identifique la justicia que brota del caso en un proceso de recomposición del conflicto que tiene especialmente en cuenta aquello que desean los involucrados. De este modo, entonces, el árbitro privilegia el interés propio de las partes, antes de que el interés que aspira alcanzar una norma general contenida en una ley.

En segundo lugar, y sumamente relacionado con la primera razón dada, también en un arbitraje se puede tener en cuenta, como sugiere Aristóteles, la historia de vida de los individuos en conflicto: “No a cómo uno es ahora, sino a cómo uno era siempre o la mayoría de las veces” (μηδὲ ποῖός τις νῦν, ἀλλὰ ποῖός τις ἦν αἰεὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ)<sup>31</sup>. Centrarse en el carácter del sujeto, no en un simple hecho aislado, sino en el patrón de sus acciones, puede ser un aspecto muy relevante en la búsqueda de una resolución equitativa. En un juicio no sería posible tal operación ni tampoco su dinámica mucho lo permitiría. En este espacio institucional, que mayormente resuelve problemas que surgen en las transacciones individuales, la determinación de lo justo tiene una lógica clara. Así, según el criterio de igualdad de la justicia correctiva, lo que importa es mirar la relación entre los bienes y/o daños que estén en juego; nada más. Observemos lo dicho por el propio Aristóteles en el pasaje 1132a2-6 de *Ética Nicomaquea*:

οὐδὲν γὰρ διαφέρει, εἰ ἐπιεικῆς φαῦλον ἀπεστέρησεν ἢ φαῦλος ἐπιεικῆ, οὐδ' εἰ ἐμοίχευσεν ἐπιεικῆς ἢ φαῦλος· ἀλλὰ πρὸς τοῦ βλάβους τὴν διαφορὰν μόνον βλέπει ὁ νόμος, καὶ χρῆται ὡς ἴσοις, εἰ ὁ μὲν ἀδικεῖ ὁ δ' ἀδικεῖται, καὶ εἰ ἐβλαψεν ὁ δὲ βέβλαπται.

No importa, en efecto, si el [hombre] bueno robó al malo o el malo al bueno, o si cometió adulterio el bueno o el malo, sino que la ley mira solo la naturaleza

30 Beaver (2004, p. 47).

31 Rh. 1374b15-16.

del daño y trata [a ambas partes] como iguales, y [mira solo] si uno comete injusticia y otro la padece, y si uno causó daño y otro lo ha sufrido.

Desde el punto de vista de la equidad, tal proceso podría ser inadecuado. En efecto, como explica Sherman (1991): “Las circunstancias y los motivos pueden poner en entredicho no solo el carácter voluntario de una acción lesiva, sino también la razonabilidad de exigir que un transgresor, dados sus recursos y medios, pague la pena íntegra” (p. 21). Esto explicaría muy bien por qué en la caracterización del hombre equitativo, Aristóteles dice que es quien sabe ceder, se aparta de la estricta justicia y su rigorismo, “aunque tenga a la ley como aliada” (καίπερ ἔχων τὸν νόμον βοηθόν).<sup>32</sup> A diferencia de la persona que está dispuesta a exigir y elegir lo que merece con total exactitud, aquel subordina su ventaja inmediata a un bien mayor que repercute en su propio beneficio.

En tercer lugar, lo que pareciera suceder es que el arbitraje, de acuerdo con la interpretación ofrecida por Sucre (2013), promovería el valor de la *philia*<sup>33</sup>, la cual, como han reconocidos varios autores, constituía un lazo afectivo fundamental en la cultura griega.<sup>34</sup> Vale aclarar, al respecto, que la *philia* no se reducía a una cuestión afectiva, sino que era un vínculo más fuerte. Así, Heath (1987: 73-74) dice que ella en la Grecia clásica era una obligación recíproca objetiva que no se cimentaba en una cuestión emocional. Un *philos* era un hombre obligado a ayudar a otro y a quien se podía acudir en caso de necesidad. En igual sentido, Goldhill (1986) explica que la categoría de *philos* era utilizada para marcar no solo afecto, sino una serie compleja de obligaciones, deberes y reclamaciones (p. 82). Observaremos, en la próxima sección, que la

---

32 EN 1138a1-2 y MM 1198b24-27. En *Ética Nicomaquea*, hay un claro paralelismo con ese pasaje y el de 1136b20-21, en donde Aristóteles, en busca de una respuesta a si es posible que uno pueda cometer voluntariamente injusticia contra sí mismo, dice que tal acción es lo que “los hombres moderados parecen hacer, pues el [hombre] *epieikés* tiende a tomar de menos” (*δοκοῦσιν οἱ μέτριοι ποιεῖν· ὁ γὰρ ἐπιεικῆς ἐλαττωτικὸς ἐστίν*). El punto es que el filósofo rechaza la posibilidad de hacerse injusticia a uno mismo y no está muy clara, como bien advierte Guest (2017), la forma de resolver la paradoja. Se podría decir, sin embargo, que las acciones equitativas aseguran el bien común, por lo cual “tomar menos” no es en realidad una pérdida, sino, al contrario, una ganancia (pp. 18-20).

33 Este vínculo, sin embargo, fue advertido con anterioridad por Georgiadis (1987, p. 168).

34 Konstan (1997 y 2006, p. 170).

caracterización de Aristóteles apunta hacia este lado y no se reduce a expresar una simple emoción o a una cuestión afectiva.

Dicho esto, y con miras a explicar el vínculo arbitraje/amistad señalado, conviene recordar, como primera medida, que el arbitraje privado es una institución que, como parte de su proceso, contempla un espacio para que los involucrados, bajo la autoridad del árbitro, puedan alcanzar una reconciliación. Solo en caso de que las negociaciones fracasaran, aquel dictaba una resolución, pero antes de llegar a semejante extremo, se esperaba que se pudiera arribar a un acuerdo pacífico. Esto muestra que había un especial interés por promover el diálogo para autocomponer pacíficamente el conflicto a través de la cooperación, la solidaridad y la búsqueda de la armonía social. La expresión que conservamos en las fuentes acerca de que el árbitro intentaba “conciliar [a las partes]” (διαλῦσαι)<sup>35</sup> exhibiría tal aspecto. Muy probablemente el proceso adquiriría la forma de una mediación en la que el árbitro ayudaba a los ciudadanos a encontrar puntos de consenso, a acomodar los intereses en pugna y a explorar arreglos que permitan superar la disputa de una forma más productiva y amistosa.

La naturaleza del procedimiento del arbitraje ateniense y las reglas que gobernaban su desarrollo dan cuenta de semejante rasgo. En efecto, la institución se estructuraba en función de lo que Scafuro (1997, p. 131) denominó “la ideología de la amistad” (*the ideology of friendship*), la cual articulaba distintos ingredientes. Los árbitros solían ser amigos de las partes o un pariente de ellos. Se trataba de alguien *koinós*, esto es, “común” y que expresara amistad no solo a favor de uno, sino de las dos partes de modo equitativo<sup>36</sup>. Esto muestra que el procedimiento prefería que decidiera la cuestión una persona con conocimiento íntimo de los litigantes y de sus disputas antes que alguien que podía ser imparcial<sup>37</sup>. Un árbitro privado debía ejercer con seriedad su rol, estar

---

35 Arist. *Ath.* 53.2.

36 Roebuck (2001, p. 348).

37 Así, por ejemplo, véase Demóstenes (41.14).

bien dispuesto con cada uno de los involucrados y ser equilibrado, evitando hacer interpretaciones sesgadas.

Un aspecto interesante de la ideología de la amistad que estructuraba la institución del arbitraje es la expresión ocasional de la compensación como si se tratara de un regalo (*dōron*). En una reconciliación, como advierte Scafuro (1997), la entrega de un obsequio elimina la idea de la compensación como algo impuesto, indica un mayor espíritu de compromiso y muestra una sensibilidad del árbitro a los sentimientos del perdedor (p. 135). Si el árbitro tuviera que emitir una decisión, ante el fracaso de un acuerdo entre las partes, adosar la entrega de un obsequio como parte del veredicto, “podría señalar la sensibilidad a los sentimientos del ‘perdedor’ y, de hecho, podría representar un compromiso entre los miembros de un panel arbitral dividido equitativamente entre los representantes de ambas partes”. Un buen árbitro privado o un grupo de árbitros debía elaborar una decisión en la que no haya ganadores ni perdedores<sup>38</sup> y el uso de aquel recurso sin duda era un elemento clave para ello.

Todo ello permitía la rehabilitación del honor de uno mismo, lo cual podía ser tan importante como la restitución o compensación de lo que se pedía. También lograba dejar el pasado atrás. A tal fin, en el arbitraje se solía recurrir a una “cláusula de olvido”. Demóstenes (59.46) nos ofrece un ejemplo de este punto. Así, con respecto al conflicto entre Frinión y Estéfano, dice que los árbitros fijaron, entre otras cosas, que “durante el tiempo restante serían amigos entre sí y no guardarían rencor” (*ἐκ τοῦ λοιποῦ χρόνου φίλους εἶναι ἀλλήλοις καὶ μὴ μνησικακεῖν*). Bajo el mismo espíritu, en el arbitraje se establecían acuerdos de mantener buenas relaciones futuras entre los dos contendientes. Nuevamente, Demóstenes (36.15) ilustra ello en relación con Formión, a quien en el laudo arbitral se le impuso que “tuviese [a Apolodoro] como amigo antes que como enemigo en virtud de esto” (*φίλον μᾶλλον ἔχειν τοῦτον ἢ διὰ ταῦτ’ ἐχθρὸν αὐτὸν εἶναι*).

---

38 Harris (2018, p. 219).



#### IV. EL ARBITRAJE COMO ESPACIO DE UNA JUSTICIA “AMIGABLE”

El vínculo que hemos trazado entre el arbitraje y la amistad cobra un especial y muy significativo sentido si se considera la naturaleza de dicho bien y el lugar que tiene en el pensamiento ético de Aristóteles. No hace falta hacer un desarrollo exhaustivo de la teorización que realiza Aristóteles sobre la *philia* en los libros VIII y IX de *Ética Nicomaquea*, sino que resulta suficiente destacar, para nuestro propósito, algunos pocos rasgos. Así, en primer lugar, tengamos presente que para que exista *philia* es necesario que haya una buena disposición recíproca de los individuos<sup>39</sup> y que cada uno de ellos desee el bien del otro sin ignorar esto.<sup>40</sup> Esta relación de benevolencia recíproca asume distintas formas según cuáles sean las razones por las que se establece. Así, en correspondencia con el objeto susceptible de ser amado, ellas se reducen a tres: la utilidad (*khresimos*), el placer (*hedys*) y el bien (*agathos*). Dicho de otro modo, en el marco de un vínculo de amistad los amigos se aprecian por el provecho que obtienen de la relación, o porque la compañía le es placentera, o por la calidad de bueno del amigo. Esta última clase es la amistad perfecta (*teleios*), que se da entre los hombres buenos y semejantes en virtud<sup>41</sup>. Es la amistad más permanente y en la que se aprecia al amigo por lo que esencialmente es y no por lo que se obtiene de él, que es lo que se da en los otros dos tipos de amistades imperfectas que son, en cuanto tales, de fácil disolución.<sup>42</sup>

---

39 La reciprocidad como elemento esencial de la amistad, por cierto, tiene un fuerte paralelismo con su visión del hombre como animal social (EN 1097b11). De hecho, cuando Aristóteles (EN 1169b18-19) se pregunta acerca de si el hombre dichoso necesita o no de amigos, entre sus argumentos señala que “el hombre es, pues, un ser político y dispuesto por naturaleza a vivir con otros” (*πολιτικόν γὰρ ὁ ἄνθρωπος καὶ συζῆν πεφυκός*).

40 EN 1156a9-10.

41 EN 1156b7-8, 1157a20 y 1158b7.

42 EN 1156a14-19. En estos dos tipos de amistad no se niega que exista, como sucede con la amistad completa, una voluntad genuina y desinteresada hacia los demás. Según Cooper (1977a), lo que sucede es que hay una diferencia según la condición en la que se manifiesta dicha voluntad. En el caso de la amistad completa, no hay condición alguna, pero en la amistad por utilidad o por placer los amigos muestran buena voluntad entre sí con la condición de que la amistad siga siendo útil o placentera. En este orden de ideas, los dos tipos de amistades imperfectas son una mezcla de altruismo y egoísmo: hay una buena voluntad, solo que ella se manifiesta en la medida que se cumplan ciertas condiciones (pp. 629-634).

En segundo término, nos interesa destacar que para Aristóteles la *philia* tiene una importancia crucial en la vida humana y es muy necesaria. Sin ir más lejos, en lo que respecta al hombre virtuoso, sería impensable concebir la felicidad sin ella. En efecto, si la felicidad es una actividad humana de acuerdo con la virtud a lo largo de una vida completa,<sup>43</sup> tal actividad no podría darse sin amigos.<sup>44</sup> Ellos son indispensables para que uno sea perseverante y constante en el desarrollo de un estilo de vida que apunte al crecimiento virtuoso. Todo se hace mejor con amigos y, además, al reflejarse uno en ellos, es posible tener un mayor entendimiento de las deficiencias del propio carácter y, por lo tanto, actuar con eficacia para remediarlo o mejorarlo.<sup>45</sup>

En tercer lugar, y desde un enfoque omniabarcador de las relaciones humanas, cabe decir que todo tipo de vínculo y toda comunidad, desde la familia hasta la comunidad perfecta, se sustenta en la *philia* de sus miembros, sea que entre ellos halla intereses homogéneos o heterogéneos (por ejemplo, uno actúa por placer y el otro por utilidad) y una situación de igualdad (entre ciudadanos) o de desigualdad (como el padre y el hijo). En el plano político, el estagirita sostiene que la amistad mantiene unidas a las ciudades y que, por eso, los legisladores se empeñan arduamente en promoverla, incluso más que la justicia.<sup>46</sup> Ciertamente, la *philia* es una de las formas privilegiadas para pensar los vínculos que unían a los ciudadanos en el marco de la *pólis*. Ella es entendida como un modo adecuado de establecer la *homónoia*: la forma de vinculación especial entre aquellos que comparten los mismos valores y la ideología de la *pólis* en cuanto entidad perfectamente unida<sup>47</sup>. Tal es el valor de la amistad

---

43 EN 1098a16-18.

44 Acerca de la argumentación ofrecida por Aristóteles sobre este punto, véase para más detalles el análisis de Kenny (1996, pp. 43-55).

45 Pakaluk (2009) sostiene que la amistad proporcionaría medios adecuados para que alguien llegue a un conocimiento seguro de su propia vida y carácter (p. 481). Así, según entiende Cooper (1977b) sobre este punto, la objetividad sobre nuestros amigos se alcanza con más seguridad que la objetividad directamente sobre nosotros mismos, pues es en el otro, en el “espejo de uno mismo”, donde uno conoce la calidad objetiva de las propias acciones, el carácter y la propia vida (pp. 299-300).

46 EN 1155a22-28.

47 Jang (2018, p. 422).

que Aristóteles dice que cuando ella reina entre los hombres —refiriéndose a la amistad perfecta—<sup>48</sup> no es necesaria la “justicia” (δικαιοσύνης) y, por el contrario, si ellos fueran “justos [aun así] necesitan de la amistad” (δίκαιοι [...] προσδέονται φιλίας)<sup>49</sup>. Incluso, tan importante es que Aristóteles llega a catalogarla como “el mayor de los bienes para las ciudades” (μέγιστον [...] τῶν ἀγαθῶν ταῖς πόλεσιν).<sup>50</sup>

En líneas generales, la *homónoia* expresa la “conformidad de sentimiento”, el “pensar igual”, la “unanimidad”, la “concordia” o la “unión”<sup>51</sup> y se opone a la discordia como vicio destructor de la armonía cívica. Se trata del consenso absoluto en temas públicos, con plena cooperación en la búsqueda de los objetivos de la ciudad<sup>52</sup>. En el pensamiento de Aristóteles, la *homónoia* contiene una idea de reciprocidad que se sostiene sobre la base de la voluntad de querer lo mismo de manera común. Una ciudad que tiene concordia es aquella en la que sus ciudadanos tienen la misma forma de pensar sobre aquello que le conviene a todos. Tal propiedad, vale aclarar, no opera de la misma manera en los diferentes tipos de regímenes políticos. Schollmeier (1994) explica que en las constituciones rectas los gobernantes actúan esencialmente por el bien de los otros ciudadanos y, de modo accidental, por su propio bien (pp. 78-79). Hay un claro carácter altruista que guarda cierta semejanza con la amistad perfecta. En cambio, en las constituciones corruptas los gobernantes actúan accidentalmente por el bien de los demás y esencialmente por su propio bien. Se da en ellas una amistad egoísta basada en el provecho que se puede sacar del otro<sup>53</sup>.

48 Apostle (1975, p. 318) y Sinnott (2007, p. lxii).

49 EN 1155a27.

50 Pol. 1262b7-8.

51 Liddell y Scott (1996) y Bailly (2000) s.v. *ὁμόνοια*.

52 Hahm (2009, p. 178).

53 Para poner un ejemplo del contraste que se da en materia de amistad entre un régimen recto y otro corrupto, se puede señalar el caso de la monarquía y de la tiranía. Así, Aristóteles (EN 1160b2-3) dice que mientras “el tirano mira lo que le conviene a él, el rey [mira] lo [que le conviene] a los gobernados” (ὁ μὲν γὰρ τύραννος τὸ αὐτῷ συμφέρον σκοπεῖ, ὁ δὲ βασιλεὺς τὸ τῶν ἀρχομένων).

La uniformidad de la *homónoia* se despliega en tres acciones: pensar, elegir y realizar lo que se ajusta al interés común. Esto no se puede dar de otro modo que mediante una disposición amistosa de los *polítai*. De ahí que Aristóteles diga que la *homónoia* es la “amistad política” (πολιτική δὴ φιλία)<sup>54</sup> y aquella que, sobre tales bases, alcanza las cosas justas y convenientes. En relación con el valor de la *homónoia*, no es casual que en *Recuerdos de Sócrates* (4.4.16) de Jenofonte se destaque que es “el mayor bien para las ciudades” (μέγιστόν τε ἀγαθόν [...] ταῖς πόλεσιν). Tampoco es extraño que Demócrito (DK 68 B 250) afirme que “desde la *homónoia* es posible para las ciudades llevar a cabo las grandes obras y las guerras; de otro modo, no” (ἀπὸ ὁμονοίης τὰ μεγάλα ἔργα καὶ ταῖς πόλεσι τοῦς πολέμους δυνατὸν κατεργάζεσθαι, ἄλλως δ' οὐ).

El valor que le da Aristóteles a la *philia*, incluso por sobre la justicia, explica de algún modo la realización de la equidad, en su máxima expresión, en la institución del arbitraje. El arbitraje es el proceso de resolución de disputas que mejor materializa la amistad y, si bien la equidad, por ser parte de la justicia, no es idéntica a la amistad, en razón de que es una justicia “amigable” se acerca mucho a la virtud superior de la *philia*<sup>55</sup>. Habría una oración que confirmaría de modo directo y expreso esta conexión entre *philia* y *epieikeia*. Está contenida en el pasaje 1155a28, en el cual Aristóteles, tras decir que la amistad hace innecesaria la justicia, afirma: “Y la justicia que es más justa parece pertenecer a la amistad” (καὶ τῶν δικαίων τὸ μάλιστα φιλικὸν εἶναι δοκεῖ)<sup>56</sup>. Tiene razón Sinnott (2007) de que tal expresión es enigmática (p. 284, n. 1531); sin embargo, se puede decir que muy probablemente Aristóteles se esté refiriendo a la equidad. Irwin (1999) defiende esta posición entendiendo que la *epieikeia* ilustra aquello que Aristóteles tiene en mente (p. 273).

La conexión directa entre amistad y equidad es lo que daría cuenta de la caracterización del arbitraje como “más equitativo”. Ciertamente, el proceso del arbitraje ateniense, que como primera medida buscaba alcanzar una

---

54 EN 1167b2.

55 Sucre (2013).

56 En este caso puntual, se sigue la traducción de Irwin (1999).

reconciliación, permitía que las partes pudieran comprenderse entre sí, alcanzar intereses en común y cooperar: comportarse como hombres de equidad. Este aspecto es fundamental, ya que implica reconocer al otro como igual, como alguien con quien uno se identifica y al que, como tal, se le desee el bien. Se trata de dejar de lado las recriminaciones y de disponerse hacia el otro como a sí mismo: de verlo como un “otro yo” (*ἄλλος αὐτός*) al que, tras comprenderlo, se está dispuesto en afecto y buenos deseos como se está con uno mismo<sup>57</sup>.

Ahora bien, hablar del arbitraje como mecanismo amistoso de resolución de conflictos supone referirse a un espacio que permite a las partes hacerse amigos por la ventaja personal que implica solucionar la contienda o quizá también por una cuestión de placer. Quienes se reconcilian asumen un acuerdo constituido por una decisión conjunta que apunta a cumplir un propósito común<sup>58</sup> que se ciñe a la superación del inconveniente que generó la disputa. No significa, y esto queremos remarcar, que se alcance una amistad perfecta. Semejante afirmación no tendría mucho sentido, pues quienes son verdaderos amigos no necesitan recurrir a arbitraje alguno; ni siquiera hace falta entre ellos, como vimos, la justicia. No hay que perder de vista que es muy difícil que se dé la amistad completa entre hombres, pues para ello deben ser buenos e iguales en virtud, lo cual es algo poco frecuente en la vida en general. La gente común tiene un carácter que mezcla algunas cosas buenas y otras malas, y no cualifican para tal tipo de amistad. Sin embargo, esto no quita que se la tome como ideal que estructura las relaciones entre ciudadanos, aunque en su forma pura nunca se alcance. En tal sentido, como explica Cooper (1977a), Aristóteles no hace de la amistad perfecta algo exclusivo de los hombres virtuosos; de lo contrario, la gente común estaría condenada a tener amistades de los otros dos tipos (pp. 626-629). En realidad, lo que sucede es que en la práctica hay muchas ocasiones en las cuales los individuos se aproximan de modo parcial a aquella clase de hombre y, en consecuencia, ello daría lugar a vínculos propios

---

57 EN 1166a30-34.

58 En tal sentido, Pakaluk (2009) explica que algo tan simple como un acuerdo contractual fija un bien común: “si yo soy carpintero y tú eres agricultor, y tú y yo estamos de acuerdo en que te construiré un cobertizo a cambio de cien bushels de manzanas, esta coordinación acordada de nuestra acción es un bien común” (p. 478).

de la amistad perfecta. Si esto es correcto, entonces, se podría pensar que en un proceso de reconciliación las partes, aunque no sean virtuosas, puedan actuar como lo haría un hombre virtuoso: en circunstancias en que haya un buen trato mutuo, vivencias compartidas y un vínculo previo, no sería algo extraño que ello suceda. Situaciones de tal tipo, según Pakaluk (2009), son reconocidas por el propio Aristóteles (p. 476). Así, por ejemplo, este observa que las personas que no son idealmente virtuosas suelen tratar a sus propios hijos de la misma manera que lo haría una persona virtuosa<sup>59</sup>.

Una vez que se advierte que la equidad guarda una relación de proximidad muy estrecha con la *philia*, como afirma Aristóteles en 1155a28, se entiende la expresión del filósofo de que es propio de la equidad que los litigantes resuelvan el conflicto en un arbitraje antes que en un juicio. En el marco de un litigio judicial frente a un tribunal de justicia no hay lugar para la amistad. En efecto, recurrir en un juicio a lo que determine la ley, tras ser interpretada y aplicada por el juez, puede ser justo; sin embargo, no es algo amistoso. No hay espacio para la reconciliación y el juez está atado a la justicia legal, a los parámetros de racionalidad y moralidad fijados de antemano en el estándar de conducta normativo del *nómos*, lo cual, a veces, no es conveniente para alcanzar la mejor solución. En cambio, en el arbitraje, tanto el árbitro como las partes, al no estar sujetos a la ley, puede centrar toda su mirada al caso y determinar lo equitativo sin la mediación de una norma general.

## V. CONCLUSIONES

Hemos observado, a lo largo de este trabajo, las características del arbitraje en la antigua Grecia y también hemos llevado a cabo un ejercicio hermenéutico con el fin de desentrañar el sentido de la afirmación aristotélica de que es propio de la equidad someter un conflicto “a un arbitraje” (*εἰς δῖαιταν*) antes que “a un juicio” (*εἰς δίκην*) y que “el árbitro mira lo equitativo” (*ὁ γὰρ δῖαιτητῆς τὸ ἐπιεικὲς ὀρᾷ*), mientras que el juez la “ley” (*νόμον*). En tal sentido, se ha intentado demostrar que la clave para comprender semejante afirmación está

---

59 EN 1159a28-33.

en la posibilidad que brinda la institución para encontrar lo justo que brota del caso dentro de un proceso que ofrece una estrategia de cohesión entre las partes y cuya dinámica se estructura con base en la amistad.

Si lo dicho en estas páginas es correcto, podemos avanzar, a modo de cierre, en la formulación de la diferencia entre la equidad en el campo de los tribunales de justicia y aquella que se da en el marco de un arbitraje. De esta manera, se puede decir que, en el ámbito de la jurisdicción, la equidad es un criterio de interpretación del *nómos* que permite su rectificación para evitar en su aplicación una injusticia; en cambio, en el caso del arbitraje, lo que prima es la utilización de un dispositivo de resolución de las disputas entre particulares que, al estar libre de determinación legal previa, permite mirar con exclusividad el caso y sus circunstancias, y a partir de ahí y de los puntos que eventualmente puedan acordar las partes, alcanzar la equidad. Entonces, resulta muy importante destacar que el arbitraje, al contener dentro del proceso una instancia que promueve la reconciliación, deposita una fuerte confianza en los ciudadanos para que, comprendiéndose el uno con el otro, sean ellos mismos quienes resuelvan el conflicto. Bajo un dispositivo que privilegia la promoción de la amistad, los interesados no solo tienen la posibilidad de alcanzar un acuerdo mutuamente ventajoso, sino que, además, tienen la posibilidad de afianzar sus vínculos como buenos ciudadanos y hombres de equidad.

Sin embargo, vale señalar que lo dicho en modo alguno significa, como dice Sucre (2013), que la equidad en el arbitraje se oponga a la ley. No hay antagonismo, ya que solo se trata de formas distintas en las que aquella se manifiesta, pero que tienen en común la realización de la justicia en el caso en concreto. Una, la equidad judicial, trabaja con lo universal y lo particular, y pone ambos planos en correspondencia; la otra, la equidad en el arbitraje, interviene pura y exclusivamente con lo particular. En este sentido, si el arbitraje permite focalizarse solo en los hechos, sus circunstancias especiales y las personas involucradas, esto explicaría, en cierta medida, por qué para Aristóteles tiene un gran valor. En este caso, la identificación de lo justo se puede hacer mejor y bajo la amistad, fuente privilegiada de *eticidad* que se muestra como un vínculo más fuerte que la justicia.

## VI. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Fuentes primarias (ediciones, traducciones y comentarios)

- Apostle, H. G. (1975). *The Nicomachean Ethics* (trad.). Reidel.
- Burnet, J. (1907). *Platonis Opera, Leges* (t. V). Clarendon Press.
- Bywater, I. (1988). *Aristotelis. Ethica Nicomachea*. Clarendon Press.
- Diels, H. y Kranz, W. (1960). *Die Fragmente der Vorsokratiker* (3 vols). Weidmannsche Buchhandlung.
- Dilts, M. R. (2002-2009). *Demosthenis Orationes* (4 vols.). University Press.
- Forster, E. S. (1927). *Isaeus*. Harvard University Press (Loeb Classical Library).
- Grimaldi, W. M. (1980). *Rethoric I. A Commentary*. Fordham University Press.
- Irwin, T. (1999). *Nicomachean Ethics*. Hackett.
- Jaerisch, P. (1987). *Xenophon, Erinnerungen an Sokrates*. Artemis Verlag.
- Jones, H. S. (1898-1902). *Thucydidis Historiae* (2 vols). University Press.
- Kassel, R. (1976). *Aristotelis. Ars Rhetorica*. De Gruyter.
- Mathieu, G. y Haussoulier, B. (1930). *Aristote. La Constitution d'Athènes*. Les Belles Lettres.
- Reeve, C. D. (2018). *Aristotle. Rhetoric*. Hackett.
- Ross, W. D. (1957). *Aristotelis. Politica*. Clarendon Press.
- Sinnott, E. (2007). *Aristóteles. Ética Nicomachea*. Colihue.
- Susemihl, F. (1883). *Aristotelis. Magna Moralia*. Teubner.

### Bibliografía secundaria específica

- Bailly, A. (2000). *Dictionnaire grec-français*. Hachette.
- Beever, A. (2004). Aristotle on justice, equity, and law. *Legal Theory*, 10(1), 33-50.



- Bonner, R. J. (1916). The Institution of Athenian Arbitrators. *Classical Philology*, 11(2), 191-195.
- Brunschwig, J. (1996). Rule and exception: on the aristotelian theory of equity. En M. Frede, y G. Striker (eds.), *Rationality in Greek Thought* (pp. 115-155). University Press.
- Buis, E. J. (2015). *La súplica de Eris: derecho internacional, discurso normativo y restricciones de la guerra en la antigua Grecia*. Eudeba.
- Chroust, A.-H. (1942). Aristotle's Conception of Equity (Epieikeia). *Notre Dame Law Review*, 18(2), 119-128.
- Cohen, D. (1995). *Law, violence, and community in Classical Athens*. University Press.
- Cooper, J. M. (1977a). Aristotle on the forms of friendship. *The Review of Metaphysics*, 30(4), 619-648.
- Cooper, J. M. (1977b). Friendship and the good in Aristotle. *The Philosophical Review*, 86(3), 290-315.
- Dl'Agostino, F. (1973). *Epieikeia: il tema dell'equità nell'antichità greca*. A. Giuffrè.
- Gardner, J. (2000). The virtue of justice and the character of law. *Current Legal Problems*, 53(1), 149-184.
- Georgiadis, C. (1987). Equitable and equity in Aristotle. En S. Panagiotou, (ed.), *Justice, law, and method in Plato and Aristotle* (pp. 115-156). Academic Printing & Publishing,.
- Gernet, L. (1939). L'institution des arbitres publics à Athènes. *Revue des Etudes Grecques*, 52(246), 389-414.
- Goldhill, S. (1986). *Reading Greek Tragedy*. Cambridge University Press.
- Guest, J. W. (2017). Justice as lawfulness and equity as a virtue in Aristotle's "Nicomachean Ethics". *The Review of Politics*, 79(1), pp. 1-22.
- Hahm, D. E. (2009). "The Mixed Constitution in Greek Thought. En R. K. Balot (ed.), *A companion to Greek and Roman Political Thought* (pp. 178-198). Wiley-Blackwell.

- Harrell, H. (1936). *Public arbitration in Athenian Law*. University of Missouri.
- Harris, E. M. (2006b). *Democracy and the rule of law in Classical Athens: essays on law, society and politics*. Cambridge University Press.
- Harris, E. M. (2018). Trials, private arbitration and public arbitration or the background to [Arist.] Ath. Pol. 53,1-7. En C. Bearzot et al. (eds.), *Athenaion Politeiai tra storia, politica, e sociologia: Aristotele e Pseudo-Senofonte* (pp. 213-230).
- Harrison, A. R. W. (1971). *The Law of Athens: procedure*. Oxford University Press.
- Havelock, E. A. (1983). *Dike. La nascita della coscienza*. Laterza.
- Jang, M. (2018). Aristotle's political friendship (politike philia) as solidarity. En L. Huppés-Cluysenaer y N. M. Coelho (eds.), *Aristotle on emotions in law and politics* (pp. 417-433). Springer.
- Kapparis, K. A. (2019). *Athenian law and society*. Routledge.
- Kenny, A. (1996). *Aristotle on the perfect life*. Clarendon Press.
- Konstan, D. (1997). *Friendship in the classical world*. Cambridge University Press.
- Konstan, D. (2006). *The emotions of the Ancient Greeks: studies in Aristotle and classical literature*. Toronto University Press.
- Lanni, A. (2006). *Law and justice in the Courts of Classical Athens*. Cambridge University Press.
- Liddell, H. G. y Scott, R. (1996). *A Greek-English Lexicon*. Clarendon Press.
- MacDowell, D. M. (1978). *The law in Classical Athens*. Cornell University Press.
- Ober, J. (1989). *Mass and elite in democratic Athens: rhetoric, ideology, and the power of the people*. Princeton University Press.
- Ostwald, M. (1986). *From popular sovereignty to the sovereignty of law: law, society and politics in Fifth-Century Athens*. University of California Press.
- Pakaluk, M. (2009). The nature and goals of rhetoric. En G. Anagnostopoulos (ed.), *The blackwell companion to Aristotle* (pp. 471-482). Blackwell.

- Phillips, D. (2013). *The law of Ancient Athens: law and society in the ancient world*. University of Michigan Press.
- Roebuck, D. (2001). *Ancient Greek Arbitration*. Holo Books.
- Romilly, J. de (2004 [1971]). *La ley en la Grecia clásica*. Biblos.
- Scafuro, A. C. (1997). *The forensic stage: settling disputes in Graeco-Roman New Comedy*. Cambridge University Press.
- Schollmeier, P. (1989). Aristotle on practical wisdom. *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 43, 124-132.
- Shanske, D. (2008). Revitalizing Aristotle's Doctrine of Equity. *Journal of Law, Culture and the Humanities*, 4, 352-381.
- Sherman, N. (1991). *The fabric of character: Aristotle's Theory of Virtue*. Clarendon Press.
- Shiner, R. (1994). Aristotle's Theory of Equity. *Loyola of Los Angeles Law Review*, 27(4), 1245-1264.
- Sucre, A. (2013). *Aristotle's conception of equity in context* [tesis de maestría, University of Missouri-St. Louis]. <https://irl.umsl.edu/thesis/201>.
- Todd, S. C. (1993). *The shape of Athenian Law*. Oxford University Press.
- Todd, S. C. (1996). Lysias against Nikomachos: the fate of the expert in Athenian Law. En L. Foxhall y A. D. E. Lewis (eds.), *Greek Law in its political setting: justifications not justice* (pp. 101-131). Clarendon Press.
- Vega, J. (2013). Legal rules and Epieikeia in Aristotle. Post-positivism Rediscovered. En L. Huppes-Cluysenaer y N. M. Coelho (eds.), *Aristotle and the philosophy of law: theory, practice and justice* (pp. 171-201). Springer.
- Vega, J. (2014a). Reglas prácticas y equidad en Aristóteles. *Anuario de Filosofía del Derecho*, (30), 413-463.
- Vega, J. (2014b). La actualidad de la equidad de Aristóteles. Doce tesis antiformalistas sobre el derecho y la función judicial. *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, (29), 113-144.

