

TEXTOS PARA UNA GENEALOGÍA DE LA COMUNIDAD POLÍTICA

Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, II, 53, trad. de A. Guzmán:

«La peste introdujo en Atenas una mayor falta de respeto por las leyes en otros aspectos. Pues cualquiera se atrevía con suma facilidad a entregarse a placeres que con anterioridad ocultaba, viendo el brusco cambio de fortuna de los ricos, que morían repentinamente, y de los que hasta entonces nada tenían que de pronto entraban en posesión de los bienes de aquéllos. De suerte que buscaban el pronto disfrute de las cosas y lo agradable, al considerar igualmente efímeros la vida y el dinero.

Y nadie estaba dispuesto a sacrificarse por lo que se consideraba un noble ideal, pensando que era incierto si iba él mismo a perecer antes de alcanzarlo. Se instituyó como cosa honorable y útil lo que era placer inmediato y los medios que resultaban provechosos para ello. Ni el temor de los dioses ni ninguna ley humana podía contenerlos, pues respecto de lo primero tenían en lo mismo ser piadosos o no, al ver que todos por igual perecían; por otra parte, nadie esperaba vivir hasta que llegara la hora de la justicia y tener que pagar el castigo de sus delitos, sino que sobre sus cabezas pendía una sentencia mucho más grave y ya dictaminada contra ellos, por lo que era natural disfrutar algo de la vida antes de que sobre ellos se abatiera».

Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, III 82 y 83, trad. cit., algo modificada por la profesora:

«Recayeron sobre las ciudades con motivo de las sediciones [*katà stásin*] muchas y graves calamidades, como las que suceden y sucederán siempre mientras la naturaleza humana siga siendo la misma, con violencia mayor o menor y cambiando de aspecto de acuerdo con las alteraciones que se presenten en cada circunstancia.

En efecto, en tiempos de paz y en situación de prosperidad, tanto las ciudades como los individuos tienen mejores disposiciones de ánimo, porque no deben hacer frente a necesidades ineluctables. En cambio, la guerra, al eliminar las facilidades de la vida cotidiana, es una maestra de violencia [*bíaios didáskalos*] y modela el comportamiento de la mayoría de los hombres en consonancia con la situación del momento. Por consiguiente, había disensión acerca de los asuntos políticos [*estasiázé te oûn tà tôn póleon*] [...]. Se modificó, incluso, en relación con los hechos, el significado habitual de las palabras, con tal de dar una justificación: la audacia irreflexiva pasaba por ser valiente lealtad al partido; una prudente cautela, cobardía enmascarada; la moderación, disfraz de la cobardía; la inteligencia para comprender cualquier problema, una completa inercia. La precipitación impulsiva se contaba como cualidad viril; la circunspección al deliberar, como un pretexto para sustraerse a la acción [...].

Y en realidad, los lazos de sangre pasaron a ser menos sólidos que los del partido, pues en el ámbito de éste se estaba más dispuesto a ser osado sin reserva alguna. En efecto, tales asociaciones no estaban constituidas de acuerdo con las leyes vigentes con vistas al bien común, sino que las violaban por mor de la ambición de poder. [...]

La causa de todo esto fue la ambición de poder [*pleonexía*] y de gloria [*philotimía*]; y de ellas se derivan, una vez que la rivalidad comienza, las fuertes pasiones. En efecto, los jefes de los partidos de las distintas ciudades, utilizando de uno

y otro bando hermosas palabras (según sus preferencias por la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley o por la sabiduría de la aristocracia), y pretendiendo de palabra servir al interés público hacían de él botín de sus luchas. Y en sus luchas por prevalecer con cualquier medio sobre su respectivo enemigo osaron las más terribles acciones, persiguiendo venganzas aún más crueles, ya que no las ejecutaban dentro de los límites de la justicia y del interés público, sino que las fijaban según el capricho que en cada ocasión tenían en uno u otro bando. [...]

Fue así como a causa de las guerras civiles [*dià tàs stáseis*], la depravación bajo todas sus formas se expandió por el mundo griego; y la sencillez, de la que tanto participa la nobleza de sentimientos, desapareció en medio del escarnio, mientras que pasaron a primer plano los antagonismos y sentimientos desconfiados. Efectivamente, no existía ningún medio de pacificación, dado que ninguna palabra era segura, ni ningún juramento inspiraba temor».

Th. Hobbes, *Leviatán*, parte I «Del hombre», cap. xiii «De la condición natural del género humano, en lo que concierne a su felicidad y miseria», pp. 100:

«La Naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu que, si bien un hombre es, a veces, evidentemente, más fuerte de cuerpo o más sagaz de entendimiento que otro, cuando se considera en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que uno pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que el otro no pueda aspirar como él. [...]

De esta igualdad en cuanto a la capacidad se deriva la igualdad de esperanza respecto a la consecución de nuestros fines. Esta es la causa de que si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y en el camino que conduce al fin (que es, principalmente, su propia conservación y a veces su delectación tan solo) tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro. [...]

Además, los hombres no experimentan placer ninguno (sino, por el contrario, un gran desagrado) reuniéndose, cuando no existe un poder capaz de imponerse a todos ellos. En efecto, cada hombre considera que su compañero debe valorarlo del mismo modo que él se valora a sí mismo. [...]

Así hallamos en la naturaleza del hombre tres causas principales de discordia. Primera, la competencia; segunda, la desconfianza; tercera, la gloria. [...]

Con todo ello es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos. [...]

En esta guerra de todos contra todos, se da una consecuencia: que nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia. En la guerra, la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales. Justicia e injusticia no son facultades ni del cuerpo ni del espíritu. Si lo fueran, podrían darse en un hombre que estuviera solo en el mundo, lo mismo que se dan sus sensaciones o pasiones. Son aquéllas, cualidades que se refieren al hombre en sociedad, no en estado solitario».

A. de Tocqueville, *La democracia en América*, trad. de L. Cuéllar, Alianza, 2002, «Introducción», p. 31-36:

«[A] medida que estudiaba la sociedad norteamericana, veía cada vez más, en la igualdad de condiciones, el hecho generador del que cada hecho particular parecía

derivarse, y lo volvía a hallar constantemente ante mí como un punto de atracción hacia donde todas mis observaciones convergían. [...]

Una gran revolución democrática se palpa entre nosotros. Todos la ven; pero no todos la juzgan de la misma manera. Unos la consideran como una cosa nueva y, tomándola por un accidente, creen poder detenerla todavía; mientras otros la juzgan indestructible, porque les parece el hecho más continuo, el más antiguo y el más permanente que se conoce en la historia. [...]

El desarrollo gradual de la igualdad de condiciones es, pues, un hecho gradual, y tiene las siguientes características: es universal, durable, escapa a la potestad humana y todos los acontecimientos, como todos los hombres, sirven para su desarrollo. [...]

No es necesario que Dios nos hable para que descubramos los signos de su voluntad. Basta examinar cuál es la marcha habitual de la naturaleza y la tendencia continua de los acontecimientos. Yo sé, sin que el Creador eleve la voz, que los astros siguen en el espacio las curvas que su dedo ha trazado. [...] Querer detener la democracia parecerá entonces luchar contra Dios mismo. [...]

La democracia ha estado, pues, abandonada a sus instintos salvajes [...]. Así, resultó que la revolución democrática se hizo en el cuerpo de la sociedad, sin que se consiguiese en las leyes, en las ideas, las costumbres y los hábitos, que era el cambio necesario para hacer esa revolución útil. Por tanto tenemos la democracia sin aquello que atenúa sus vicios y hace resaltar sus ventajas naturales, y vemos ya los males que acarrea, cuando todavía ignoramos los bienes que puede darnos. [...]

[H]e aquí que las clases se confunden; las barreras levantadas entre los hombres se abaten; se divide el dominio, el poder es compartido, las luces se esparcen y las inteligencias se igualan. El estado social entonces vuélvese democrático, y el imperio de la democracia se afirma en fin pacíficamente tanto en las instituciones como en las conciencias».

A. de Tocqueville, *La democracia en América*, II vol., II parte, cap. v «Del uso que los americanos hacen de la asociación en la vida civil», trad. cit., pp. 473-376:

«He encontrado en Norteamérica ciertas asociaciones, de las cuales confieso que ni aun siquiera tenía idea, y muchas veces he admirado el arte prodigioso con que los habitantes de Estados Unidos determinan un fin común para los esfuerzos de un gran número de hombres, haciéndolos marchar hacia él libremente [...].

Así, el país más democrático de la Tierra es aquel en el que los hombres han perfeccionado más el arte de seguir en común el objeto de sus deseos y han aplicado al mayor número de objetos esta nueva ciencia. ¿Se debe este resultado a un accidente, o consiste tal vez en que hay una relación necesaria entre las asociaciones y la igualdad? [...].

Tan pronto como varios habitantes de los Estados Unidos conciben un sentimiento o una idea que quieren propagar en el mundo, se buscan con insistencia y así se encuentran y se unen. Desde entonces ya no son hombres aislados, sino un poder que se ve de lejos, cuyas acciones sirven de ejemplo, un poder que habla y que es escuchado. [...]

Entre las leyes que rigen las sociedades humanas, hay una que parece más precisa y más clara que todas las demás. Para que los hombres permanezcan civilizados o lleguen a serlo, es necesario que el arte de asociarse se desarrolle entre ellos y se perfeccione en la misma proporción en que la igualdad de condiciones aumenta».

A. de Tocqueville, *La democracia en América*, II vol., II parte, ca. Viii «De qué manera los norteamericanos combaten el individualismo con la doctrina del interés bien entendido», p. 485:

«El interés bien entendido es una doctrina poco elevada, pero clara y segura. No pretende alcanzar grandes cosas; pero obtiene sin mucho esfuerzo todas las que se propone, y como se encuentra al alcance de todas las inteligencias, cada individuo la comprende fácilmente y la retiene sin trabajo. Adaptándose maravillosamente a las debilidades de los hombres, consigue un gran dominio y no le es difícil conservarlo, porque vuelve el interés personal contra sí mismo y utiliza, para dirigir las pasiones, el aguijón que las excita.

La doctrina del interés bien entendido no produce afectos extremados; pero sugiere cada día pequeños sacrificios. Por sí sola, no podría hacer a un hombre virtuoso, mas sí formar a una gran cantidad de ciudadanos sobrios, arreglados, templados, precavidos y dueños de sí mismos; y, si no conduce directamente a la virtud, por medio de la voluntad, al menos los acerca insensiblemente a ella, a través de los hábitos».

H. Arendt, *Vita activa*, cap. V, 28 «El espacio de aparición y el fenómeno del poder», Piper, pp. 252-253:

«Nos las habemos con la realización del poder cuando las palabras y las acciones aparecen indisolublemente entrelazadas, por tanto, donde las palabras no están vacías y las acciones no son violentamente mudas, donde no se abusa de las palabras para solapar intenciones, sino que se pronuncian para desencubrir realidades, y donde no se abusa de las acciones para ejercer la violencia y destruir, sino para establecer y consolidar nuevas relaciones, creando con ello nuevas realidades.

El poder es lo que en general llama a la existencia y conserva al ámbito público, al espacio de aparición potencial entre agentes y hablantes. La misma palabra —la griega *dúnamis*, la latina *potentia*, con sus transformaciones en las lenguas modernas, la alemana 'Macht', que procede de 'mögen' y 'möglich', y no de 'machen' — señala con nitidez el carácter potencial del fenómeno. El poder es siempre un potencial de poder y no algo inalterable, medible, asegurado como la fuerza o la fortaleza. Fortaleza es lo que cada hombre posee en cierta medida por naturaleza y lo que efectivamente puede llamar algo suyo. Pero, en propiedad, nadie posee el poder. Éste surge entre los hombres, cuando actúan juntos y desaparece tan pronto como se disgregan. A causa de esta peculiaridad, que el poder comparte con todas las potencialidades que pueden actualizarse, pero no materializarse, su existencia tiene una independencia tan asombrosa de factores puramente materiales. Un grupo numéricamente pequeño, pero profusamente organizado de hombres puede desde tiempos inmemoriales dominar grandes reinos e innumerables hombres y no es demasiado raro históricamente que pueblos pequeños y pobres alcancen la victoria sobre grandes y ricas naciones. (En este sentido la historia de David y Goliat tiene un importante contenido de verdad, pero solo si se la entiende metafóricamente, en sentido figurado, y se lo aplica a las relaciones entre *grupos* de hombres. El poder de pocos puede demostrarse en determinadas circunstancias superior al poder de muchos, pero la fortaleza del débil nunca puede sobrepasar la fuerza superior del fuerte. En un duelo decide el más fuerte y la historia de David y Goliat solo indica que en un combate semejante la mera inteligencia, por tanto, la fuerza material propia de nuestra mente, puede determinar el éxito del combate tanto como la fuerza de los músculos)».

Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, V, 89 y 105, trad. cit.:

«Lo sabemos igual que los sabéis vosotros: en el cálculo humano, la Justicia solo se plantea entre fuerzas iguales. En caso contrario, los más fuertes hacen todos lo que está en su poder y los débiles ceden. [...]

[C]reemos que los dioses y los hombres (en el primer supuesto se trata de una opinión, y en el segundo, de una certeza) imperan [*árchein*] siempre, en virtud de una ley natural, sobre aquellos a los que superan en poder. Nosotros no hemos establecido esta ley, ni la hemos aplicado los primeros; ya existía cuando la recibimos, y habremos de dejarla como legado a la posteridad. Y sabemos que también vosotros, y cualquier otro, de llegar a estar en la misma situación de poder [*en tê autê dunámei*] que nosotros, haríais lo mismo».

TEXTO 1. Tucídides plantea el contraste entre el *discurso* de Pericles y la realidad de la guerra y la peste

Vd. análisis de Rodríguez Adrados en *La democracia ateniense*, Alianza, 1975.

El **discurso de Pericles (II, 35-46)** se elabora a la defensiva. Sostiene que los siguientes pares de contrarios, en los que uno de los elementos corresponde a la cultura aristocrática y el otro a la experiencia democrática, son conciliables:

1. *Igualdad y prestigio*
2. *Libertad y ley*: el *nómos* es *basileús* (*nómos apánton basileús*, frag. 169 de Píndaro), al que nadie debe violar por miedo (*déos*) y obediencia (*akroásei*). Pero la primacía de la ley responde al «beneficio de los que sufren injusticia» y las leyes son mejorables.
3. *Trabajo privado y ocupaciones públicas*: toda la ciudad debe ocuparse de la vida política, pues todos son iguales, teniendo derecho todos los ciudadanos a dedicarse a sus asuntos privados.
4. *Elegancia, teoría y labor*: «amamos la belleza sin exceso y amamos la sabiduría son relajación».
5. *Comodidad de vida y valor personal*: reunión de la vida cómoda y libre con los viejos ideales de valor y audacia ante el peligro.
6. *Deliberación y acción*: el juicio ateniense busca lo conveniente y preciso para cada momento.
7. *Democracia e imperio* (vd. negociación con los melios).

La peste y la inversión de los valores. La epidemia introduce en Atenas una insólita percepción del tiempo: ante la falta de estabilidad y lo efímero de las fortunas y la vida, *lo único real* deja de ser la *forma* o *esencia* de las cosas, cuyo lugar ocupa la *fruición* de ellas («el pronto disfrute de las cosas y lo agradable»; «se instituyó como cosa honorable y útil lo que era placer inmediato»).

El *temor a los dioses* y el *respeto hacia las leyes humanas* dejaron de tener efecto, debido a la demostración mayor de poder de la *muerte*: pérdida de sentido de la conducta piadosa y conciencia de la certeza de la muerte como «una sentencia mucho más grave y ya dictaminada contra ellos».

TEXTO 2. Si el *lógos* ofrece la esencia de los entes y los asuntos humanos, la transformación descrita en el texto anterior no puede sino conducir a una corrupción del lenguaje.

La guerra como «maestra de violencia» (*bíaios didáskalos*) que «modela el comportamiento de la mayoría de los hombres en consonancia con la situación del momento».

La *ambición de poder y de gloria* conduce a la usurpación del bien público por el espíritu de partido: audacia irreflexiva pasaba por ser valiente lealtad al partido; la cautela, la

prudencia y la moderación se consideraban cobardía enmascarada; la inteligencia para tomar distancia con respecto a un problema, inercia. La precipitación impulsiva enfrentada a la deliberación circunspecta.

Con tal de dar una justificación, se modificó el significado de las palabras para adecuarlo a la coyuntura del momento.

TEXTO 3. Hobbes parte en *Leviatán* (xiii) como naturaleza humana de un horizonte similar al que describe Tucídides en su *Historia*. Atenas vive como decadencia y pérdida de la vida política los excesos cometidos durante el año de la peste, pero Hobbes parte de la siguiente hipótesis y sus consecuencias:

Hipótesis. La *competencia*, la *desconfianza* y la *búsqueda de gloria* son las tres causas naturales de la discordia. El estado de naturaleza presenta a los hombres como mónadas que buscan por caminos intransferibles su propia satisfacción.

Consecuencia. La *fuerza* y el *fraude* son las virtudes cardinales de un estado de guerra de todos contra todos, en ausencia de un *poder común* [Common Power] que atemorice y sobrecoja a todos: «**donde no hay poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia**».

Corolario. El *Common-Wealth* obliga a todos a actuar como si hubiera un *common sens*, que en realidad no existe, pues «muchos hombres, muchas reglas distintas para la virtud y el vicio» (*De homine*, cap. XIII, § 8).

Non veritas, sed auctoritas facit legem (*Lev.*, xxvi): solo la palabra del gobernante puede poner fin a las disputas semánticas relativas a lo justo e injusto.

De cive, III «De las otras leyes de la naturaleza», § 32:

«[C]omo los hombres no pueden despojarse de ese apetito irracional que les lleva a preferir codiciosamente un bien presente (al cual van adheridos males imprevisibles) antes que uno futuro, ocurre que aunque todos los hombres estén de acuerdo en ensalzar todas las virtudes antedichas, discrepan en lo que a sus naturalezas respectivas se refiere, es decir, en qué consiste cada una de ellas. Pues cuando la buena acción de un hombre desagrade a otros, se le da a esa acción el nombre de un vicio que se le parezca; y de igual modo, las malas acciones que agradan a alguno siempre pueden ser consideradas como una virtud. De lo cual viene a acontecer que una misma acción que unos ponderan y llaman virtud, otros la denigran y la llaman vicio. Los filósofos no han encontrado aún el modo de remediar esto. Pues, como no pudieron darse cuenta de que la bondad de las acciones consiste en esto, a saber, en su tendencia a la paz, y de que la maldad consiste en esto, a saber, en su relación con la discordia, edificaron una filosofía moral totalmente alejada de la ley moral e inconsistente consigo misma. Pues situaron la naturaleza de las virtudes en una suerte de punto medio entre dos extremos, y la naturaleza de los vicios en los extremos mismos, lo cual es falso a todas luces. Pues *atreverse* es una acción que se valora y que bajo el nombre de *fortitudo* se considera como virtud, aunque sea un extremo, si la causa merece nuestra aprobación. De igual modo, la cantidad de una cosa dada, ya sea una cantidad grande, o pequeña, o mediana, no produce la virtud de la liberalidad, lo que la produce es la causa que me llevó a dar esa cosa».

Hobbes no ve en esa «causa» una elección, sino únicamente una pasión.

Leviatán, IV parte «Tinieblas», cap. 46:

«Aristóteles y otros filósofos paganos definen el bien y el mal por los apetitos de los hombres, y tienen razón mientras consideramos a cada uno de ellos gobernado por su propia ley. En efecto, en la condición de hombres que no tienen otra ley que sus propios apetitos, no puede existir ninguna regla general de las buenas y de las malas acciones. Pero en un Estado esa medida es falsa. No es el apetito de los particulares, sino la ley que es la voluntad y el apetito del Estado, lo que constituye el modelo. Sin embargo, esta doctrina sigue siendo practicada, y los hombres juzgan la bondad o la maldad de sus acciones propias o las de los hombres, y las acciones del Estado mismo, por sus propias pasiones; y nadie juzga bueno o malo sino lo que es así a sus propios ojos, sin tener en cuenta, en absoluto, las leyes públicas. [...]

Como consecuencia, es otro error de la *Política* de Aristóteles que en un gobierno bien ordenado no deben gobernar los hombres, sino las leyes. ¿Qué hombre que esté en su sano juicio, aunque no sepa leer ni escribir, viéndose gobernado por aquel a quien teme, no creerá que este puede matarle y hacerle daño si no le obedece? ¿O creerá que la ley, esto es, las palabras y el papel, puedan dañarle, sin las manos y las espadas de los hombres?».

La *verdad* no es objeto de ningún descubrimiento, sino resultado de una *institución legal*

El lenguaje comienza siendo expresión individual de las propias pasiones¹, instrumento de dominio generalizado. Solo el soberano pone fin a este baile continuo de los significados instituyendo los que serán aceptados como propios y legítimos.

TEXTOS 4, 5 Y 6. (Tocqueville) La igualdad de condiciones como hecho providencial, matriz de una nueva realidad, la sociedad civil se convierte en principio y motor de la política.

— *Una nueva filosofía primera.* La «igualdad de condiciones» es «universal, durable, escapa a la potestad humana y todos los acontecimientos, como todos los hombres, sirven para su desarrollo». La materia se convierte en productora de una nueva forma política. **Esa igualdad Aristóteles solo la entiende como obra política, no como rasgo de una nueva ontología regional, que se ocupa del ser social.**

— *Una nueva ciencia: el arte de la asociación:* perfeccionamiento del arte de seguir en común el objeto de los propios deseos por parte de una comunidad.

— *Una nueva moral, la doctrina del interés bien entendido:* vuelve el interés personal contra sí mismo y engaña a las pasiones incentivando sus objetivos. La conciliación entre *self love* y *simpatía*.

Vd. Adam Smith, *La riqueza de las naciones*, IV 2:

¹ Vd. Aristóteles, *Ret.*, II, 1.3, 1378 a20-22: «Porque las pasiones son, ciertamente, las causantes de que los hombres se hagan volubles y cambien en lo relativo a sus juicios, en cuanto que de ellas se siguen pesar y placer»; cfr. EN, II 5: las pasiones nos *mueven*, mientras que las virtudes nos *disponen*.

«Ciertamente, no entra generalmente en la intención [del individuo] hacer avanzar el interés público y no sabe generalmente tampoco cuánto lo hace avanzar [...] no tiene a la vista más que su propia ganancia. En este caso como en muchos otros, es conducido por una mano invisible para hacer avanzar un fin que no formaba en absoluto parte de su intención».

TEXTO 7. Arendt y el retorno a las condiciones de la política en Aristóteles.

La definición de Arendt sobre el *poder* solo se entiende desde textos como

EN, IX 9

¿El *hombre feliz* puede prescindir de *amigos*? El *eudaímon* lo tiene todo, de manera que no le falta nada (útil) pero los amigos son los mayores bienes exteriores: la existencia del hombre feliz solo se disfruta en régimen de comunidad.

1169 b18: «nadie querría poseer todas las cosas a condición de estar solo», pues el hombre no es solitario por naturaleza, sino que **1169 b18-19:** «el hombre es político y tiende por naturaleza a la convivencia». Y esto le corresponde también al feliz: **la vida que llevamos en comunidad refleja la excelencia de las actividades del alma de cada uno, no hay existencia propia sin proyección comunitaria.**

1169 b23-24: Confusión de la amistad con un medio de placer o utilidad.

1169 b29ss.: La felicidad es una actividad [*enérgeia*], esto es, algo que *acontece* y que de lo que no se dispone como una *posesión* (cfr. apreciaciones de Arendt sobre el hecho de que *el poder no pertenece a nadie*)

1169 b31: *ser feliz es vivir y actuar*. Pero el *eudaímon* llega a ser *makários* (quien contempla el bien propio) cuando

1) puede *contemplar* las actividades del hombre bueno (que son por sí mismas algo bueno y agradable; «como hemos dicho al principio» cfr. EN, I 8) y, *al mismo tiempo*

2) considerarlas como *suyas*: 170 a 2ss: «el hombre dichoso necesitará de tales amigos ya que quiere contemplar acciones buenas y que le pertenezcan, y tales son las acciones del hombre bueno amigo suyo».

1170 a5ss: La *contemplación* aparece como un *suplemento* que le permite al hombre bueno *aumentar la experiencia de la felicidad*, esto es, de la actividad del alma conforme a la mejor de las virtudes. La vida del solitario es difícil, pues «ou gàr ráidion *kath' autòn* energeîn sunechôs, *met'hetéron* dè kai pròs álloús râon». El entrenamiento [*áskeſis*] en la virtud.

«¿Hasta qué punto y con qué corrección *pensaríamos* si no pensáramos, por decirlo así, en comunidad con otros a los que comunicar *nosotros* nuestros pensamientos y ellos los suyos a nosotros? Por tanto, bien se puede decir que ese poder externo que arrebató a los hombres la libertad de *comunicar* públicamente sus pensamientos les quita también la libertad de *pensar*, única joya que todavía nos queda al lado de todas las cargas civiles, y sólo por cuyo medio cabe procurar aún remedio contra

todos los males de esta situación» (I. Kant, *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, Ak.-Auszg. VIII: 144).

1170 a26ss.: *Por qué queremos tener conciencia de una vida comunitaria*

Prótasis

- a) **Si la vida es por sí misma buena y agradable** (porque es algo definido [*horisménon*], lo propio del bien, lo que descarta la vida mala o corrompida, que transcurre entre dolores), especialmente para los *epieikeîs* y *makaríous*.
- b) **Si hay algo que percibe que sentimos y pensamos cuando lo hacemos**, esto es, que percibe que existimos, pues ser es para nosotros percibir y pensar.
- c) **Si darse cuenta de que uno vive es placentero por sí mismo**
- d) **Si la vida es especialmente deseable para los buenos**, pues se gozan por la conciencia que tienen de lo que es bueno por sí mismo.
- e) **Si el bueno se comporta con el amigo (es otro -héteros, alter- sí mismo, un sí mismo duplicado) como con respecto a sí mismo**

Apódosis: «lo mismo que el propio ser es apetecible para cada uno, así lo será también el del amigo, o poco más o menos».

EN, IX 9, 1170 b8-14:

«El **ser** era apetecible por la **conciencia** que uno tiene de su propio bien, y tal conciencia era agradable por sí misma; luego, es preciso tener conciencia [*sunaisthánesthai*] también de que el amigo es, y esto puede producirse en la **convivencia** [*en tōi suzên*] y en el **intercambio de palabras y pensamientos** [*koinoneîn lógon kai dianoías*], porque así podría definirse la convivencia humana, y no, como la del ganado, por el hecho de pacer en el mismo lugar [*tò en tōi autōi némeshai*]».

La *convivencia humana* supone que el lugar ocupado por cada cual procede de la energía/actividad que consiste en *tener en común palabras y pensamientos* [*koinoneîn lógon kai dianoías*], esto es, en el caso de los hombres, a diferencia del ganado, la convivencia no se reduce a «pacer/apacentar en el mismo lugar», sino que **el lógos decide y genera el lugar ocupado por cada uno**, como un acto originario y constitutivo en términos espaciales. Ese diálogo establece por primera vez a los hombres en la Tierra, les permite habitarla, de manera que no sean *los límites* marcados por el patrimonio familiar, ni *los límites* instituidos por los pastores de hombres las marcas decisivas, sino *las leyes* o *nómoi* establecidas por el legislador²

Max Polenz, «Nomos», *Philologus*, 97 (1948):

137: *nómos* es el sustantivo de *némein* (*némeshai*), que nunca significa 'dividir', sino 'repartir', 'dar a cada uno lo suyo'. La forma media se encuentra, por ejemplo, cuando se habla de reparto de herencias.

Relación evidente con el vocabulario pastoral:

² Rousseau, *Discurso sobre el origen y fundamentos...*, II parte: «El primero al que, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir esto es mío, y encontró personas lo bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil».

Homero, Il., II 474ss.: «Como los cabreros a los talados rebaños de cabras/ criban [*diakrínousin*] fácilmente de los ajenos al mezclarse en el pasto [*epeí ke nomôi migéousin*],/ así los jefes los ordenaban [*diekósmeon*] en grupos separados aquí y allá/ para ir a la batalla y, en medio, el poderoso Agamenón, / con los ojos y la cabeza como Zeus, que se deleita con el rayo,/ con la cintura como Ares, y con el pecho como Posidón»

Dicc. Boisacq: «atribuir al ganado la parte de pasto donde se le apacienta».

En **Hesíodo** *nómos* se utiliza ya habitualmente como «modo de vida especial, forma de vida regulada».

Evolución que iría del *reparto espacial*, a las *costumbres establecidas* y a las *leyes*.

C. Schmitt, «Sobre el significado del término *nomos*», en *El nomos de la tierra*

Schmitt, Adelphi, p. 63: «[T]ambién Hölderlin enturbia la propia interpretación del pasaje de Píndaro (*Hellingrath, V, 277*) vertiendo en alemán *nomos* con *Gesetz* y desorientando con esta infeliz elección terminológica, aun sabiendo bien que *Gesetz* es la rigurosa «mediatez». Sin embargo, el *nómos* en su significado originario indica justamente la plena «inmediatez» de una fuerza jurídica no mediada por las leyes: es un acontecimiento histórico constitutivo, un acto de la *legitimidad* que solo confiere sentido a la legalidad de la mera ley».

H. Niedermeyer, «Aristoteles und der Begriff des Nomos bei Lykophron», Festschr. Zu Paul Koschaker, 1939

Nómos como «potencia de distribución inapelable» (150) o «fuerza real que actúa de manera concreta» (151). Considera la conexión entre *nómos* y distribución concreta y constitutiva originaria de la tierra como residuo arcaico del término.

H.E. Stier, «Nomos basileus», *Philologus*, LXXXIII, 1928

«En el principio está el recinto [Haus; Zaun (cercado); Hegung (albergue)]. Recinto, cercado, límite determinan profundamente en sus conceptos el mundo formado por los hombres. Cercar es lo que produce el lugar sagrado, substrayéndolo a lo habitual, sometiéndolo a la propia ley, asignándolo a lo divino».

H.E. Stier, «Zaun und Mannring», in *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 1942, p. 232: «*Nomos* significa lugar de demora, distrito, lugar de pasto. El término *nemus*, de idéntica raíz, puede tener también un significado de culto como lo tienen «selva», «bosque», «floresta»».

Insatisfacción de Schmitt con la lectura dominante de **Homero, *Odisea*, I 3 (trad. de J.M. Pabón)**:

«Musa, dime del hábil varón que en su largo extravío,/ tras haber arrasado el alcázar sagrado de Troya,/ conoció las ciudades y el genio de innúmeras gentes»

Schmitt, «El *nómos* en Homero», p. 69: «Me parece enteramente insensato poner en conexión las imágenes de ciudades y fortalezas [*ástea*] con un *nous* en el sentido de espíritu, intelecto o mentalidad. El *nous* es, de hecho, común a todos los hombres, y naturalmente una ciudad fortificada (*ástu*) bien defendida no posee en cuanto tal un

nous particular, sino que más bien tiene, de manera tanto más específica, un *nomos* propio. [...]

En aquel tiempo ningún griego habría pensado jamás en referir aquella variedad [de costumbres ciudadanas] al *nous* en lugar de al *nomos*. No se puede ni siquiera hablar del *nous* de «muchos hombres», porque el *nous* es lo que es universalmente humano, común no a muchos, sino a todos los hombres pensantes. Sin embargo, el concepto de recinto, delimitación e institución sagrada, presente en el término *nomos*, expresa justamente la subdivisión y distinción de los ordenamientos, cuya particularidad debía ser el objeto adecuado para la observación de un experto marino».

Pero la inteligencia es la que abre nuestro primer horizonte (nuestro primer cercado), permite decir del alma que «en cierto modo es todas las cosas» (*De an.*, III 8), debemos al *noûs* el hecho de sentirnos en el mundo, no solo formando parte de él, sino pudiendo conocerlo (esa potencia es lo que siente que sentimos y que pensamos cuando lo hacemos). Esta es la clave de la «prelación óntico-ontológica del Dasein» (*SuZ*, § 4).

M. Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas...*, p. 66 [34]: «El *noûs* procura a cada enunciación concreta su posible sobre-qué [es decir, es asunto sobre el que se dice algo]; sin embargo, este asunto no resulta inmediatamente accesible en la enunciación como tal, sino que sólo sale a la luz en la *epagogé* (la «inducción»): una *epagogé* que, en el sentido literal del término, no cabe entender como una colección de datos empíricos, sino como un dirigirse simple y directamente a..., como un dejar ver... [...]. Del mismo modo que la mano *organón estin orgánon* [es instrumento de instrumentos] (*De an.*, 432 a), es decir, del mismo modo que un utensilio en la mano sólo accede a su auténtico ser en su ser-útil, así también el aspecto de los objetos sólo se hace visible a través del *noûs* y «en» el *noûs* como ser hacia-qué [como el horizonte en que los objetos se hacen visibles]; entonces *se muestra* [el aspecto de los objetos]. Para conseguir que un ámbito de objetos como tal resulte explícitamente accesible — y esto no sólo a través de una determinación teórica — debe estar previamente disponible el «a-partir-de-dónde» (*arché*) del *légein* como algo ya develado. El *légein* toma su punto de partida del *arché*, de tal manera que siempre «tiene a la vista» este punto de partida a modo de orientación fundamental y constante. Estos *archaí*, en cuanto develados, quedan expresamente custodiados en la *epagogé*».

Aristóteles, *Anal. post.*, II 19, 99 b32-100 b17, trad. M. Candel:

«[E]s necesario poseer una facultad [*dúnamis*] <de adquirirlos>, pero no de tal naturaleza que sea superior en exactitud a los mencionados <principios>. Ahora bien, parece que esto se da en todos los seres vivos. Pues tienen **una facultad innata para distinguir** [*dúnamin súmphuton kritikén*], que se llama sensación [*aísthesis*]; pero, estando la sensación <en todos>, en algunos animales se produce una **persistencia de la sensación** y en otros, no. Así, pues, todos aquellos en los que <esta persistencia> no se produce (en general o para aquellas cosas respecto de las cuales no se produce), no tienen ningún conocimiento fuera del sentir; en cambio, aquellos en los que se da <aquella persistencia> tienen aún, después de sentir, <la sensación> en el alma. Y al sobrevenir muchas <sensaciones> de ese tipo surge ya una **distinción** [*diaphorá*], de modo que en algunos **surge un concepto** [*lógos*] a partir de la persistencia de tales cosas, y en otros, no.

Así, pues, de la sensación [*aísthesis*] surge la memoria [*mnéme*], como estamos diciendo, y de la memoria repetida de lo mismo, la experiencia [*empeiría*]; pues los recuerdos múltiples en número son una única experiencia. De la experiencia o del universal todo que se ha remansado en el alma [*ek pantòs erémésantos toû kathólou en têi psuchêi*], <como> lo uno cabe la pluralidad [*toû henòs parà tà pollá*], que, como uno, se

halla idéntico [*tò autó*] en todas aquellas cosas, <surge el> principio [*arché*] del arte y de la ciencia, a saber: si se trata de la realización, <principio> del arte, si del ente, <principio> de la ciencia.

Entonces, ni los modos de ser son innatos como tales, ya definidos/**ni esos estados** [*héxeis*] **están presentes en nosotros de una manera distinta** [*aphorisménai*], **ni proceden de otros modos de ser más conocidos, sino de la sensación** [*apò aisthéseos*], al igual que en una batalla, si se produce una desbandada, al detenerse uno se detiene otro, y después otro, hasta volver al <orden del> principio. Y el alma resulta ser de tal manera que es capaz de experimentar eso [*dúnasthai páschein toúto*]. [...] En efecto, cuando se detiene en el alma alguna de las cosas indiferenciadas, <se da> por primera vez lo universal en el alma (pues, aun cuando se siente lo singular [*aisthánetai tò kat'hékaston*], la sensación lo es de lo universal [*aísthesis toû kathólou estín*], v.g.: de *hombre*, pero no del *hombre Calias*); entre estos <universales> se produce, a su vez, una nueva detención <en el alma> hasta que se detengan los indivisibles y los universales, v.g.: se detiene *tal animal* hasta que se detenga *animal*, y de igual modo <ocurre> con esto último. Está claro, entonces, que nosotros, necesariamente, hemos de conocer los términos primeros por comprobación [*tà prôta epagôgêi gnorízessin*], pues así <es como> la sensación produce [*empoieî*] <en nosotros> lo universal.

Por otra parte, puesto que, de los modos de ser relativos al pensamiento por los que poseemos la verdad, unos no son siempre verdaderos y están expuestos a <incurrir en> lo falso, v.g.: la opinión y el razonamiento, mientras que la ciencia y la intuición son siempre verdaderos, que ningún otro género de saber es más exacto que la intuición, que los principios son más conocidos que las demostraciones, y que toda ciencia va acompañada de discurso, no habrá ciencia de los principios; y, comoquiera que no cabe que haya nada más verdadero que la ciencia, excepto la intuición, habrá intuición de los principios, tanto a partir de estas consideraciones como <del hecho de> que el principio de la demostración no es la demostración [*apodeíxeos archè ouk apodeíxis*], de modo que tampoco el de la ciencia es la ciencia. Si, pues, no poseemos ningún otro género <de conocimiento> verdadero aparte de la ciencia, la intuición será el principio de la ciencia. Y aquella será el principio del principio, en tanto que <la ciencia> se comporta, en cada caso, de manera semejante respecto de cada cosa».

Las leyes y la inteligencia

EN, X 9

Los **legisladores** no pueden prescindir de un **proyecto educativo**, «es preciso que la educación y las costumbres estén reguladas por leyes, y así no serán penosas, habiéndose hecho habituales».

Las leyes han de estar presentes durante toda la vida, pues la mayoría de los hombres obedecen más a la necesidad que al *lógos*, y a los castigos que a la bondad.

La política como selección natural de los mejor dotados para la virtud. Por eso dicen algunos que los legisladores deben: a) exhortar a la práctica de la virtud por amor al bien; b) imponer castigos y correcciones a los desobedientes, carentes de disposición natural al bien y c) desterrar a los incurablemente miserables.

1180 a19-25: «[L]as órdenes del padre no tienen fuerza ni obligatoriedad, ni en general las de ningún hombre aislado, a menos que sea rey o algo semejante; en cambio, **la ley** [*nómos*] **tiene fuerza obligatoria** [*anankastikèn dúnamin*], **y es razón** [*lógos*] **procedente de cierta prudencia** [*phrónesis*] **e inteligencia** [*noûs*]. Además, los hombres suelen odiar a aquellos otros hombres que se oponen a sus impulsos, aun

cuando lo hagan rectamente, mientras que la ley no se atrae resentimientos al hacer el bien [*tò epieikés*].».

1180 a29: Lo mejor es que exista un cuidado común para rectificar las costumbres, pero en su ausencia, cada uno de los individuos debe procurarlo para sus hijos y amigos.

1180 b 3ss.: como en las ciudades tienen fuerza/vigor las leyes y costumbres, en la casa las palabras y costumbres del padre. *Ventajas de la educación privada*: mayor concreción por atender al individuo.

1180 b13: La experiencia, el arte y la ciencia: pese a las apariencias, quien mejor sana y el mejor gimnasta lo son en virtud del conocimiento de lo universal³. Quien se cuida de hacer mejores a otros ha de hacerse legislador.

³ Aristóteles, *Met.*, I 1, 980 a21-27, 981 b9 y 981 b25-982 a2:

«Todos los hombres por naturaleza desean saber. Señal de ello es el amor a las sensaciones. Éstas, en efecto, son amadas por sí mismas, incluso al margen de su utilidad y más que todas las demás, las sensaciones visuales. Y es que no sólo en orden a la acción, sino cuando no vamos a actuar, preferimos la visión a todas —digámoslo— las demás. La razón estriba en que ésta es, de las sensaciones, la que más nos hace conocer y muestra múltiples diferencias. [...]

[L]a experiencia [*empeiría*] se genera en los hombres a partir de la memoria [*mnéme*]; en efecto, una multitud de recuerdos de un mismo asunto acaban por constituir la fuerza de una única experiencia [*miàs empeirías dúnamin*].

La experiencia parece relativamente semejante a la ciencia y al arte, pero el hecho es que, en los hombres, la ciencia [*epistéme*] y el arte [*téchne*] resultan de la experiencia: y es que, como dice Polo, y dice bien, la experiencia da lugar al arte y la falta de experiencia, al azar. El arte [*téchne*], a su vez, se genera cuando a partir de múltiples percepciones de la experiencia [*ek pollôn tês empeirías ennoemáton*] resulta una única idea general acerca de los casos semejantes [*mía kathólou génetai perì tòn homoíon hupólepsis*]. En efecto, el tener la idea [*hupólepsis*] de que a Calias tal cosa le vino bien cuando padecía tal enfermedad, y a Sócrates, e igualmente a muchos individuos, es algo propio de la experiencia; pero la idea de que a todos ellos, delimitados como un caso específicamente idéntico [*tò d'hóti pâsi toîs toioîsde kat'éidos hèn aphoristheîsi*], les vino bien cuando padecían tal enfermedad (por ejemplo, a los flemáticos o biliosos o aquejados de ardores febriles), es algo propio del arte.

A efectos prácticos, la experiencia no parece diferir en absoluto del arte, sino que los hombres de experiencia tienen más éxito, incluso, que los que poseen la teoría, pero no la experiencia (la razón está en que la experiencia es el conocimiento de cada caso individual [*tôn kath'hékaston*], mientras que el arte lo es de los generales [*tôn kathólou*], y las acciones y producciones se refieren a lo individual: desde luego, el médico no cura a un hombre, a no ser accidentalmente, sino a Calias, a Sócrates o a cualquier otro de los que de este modo se nombran, al cual sucede accidentalmente que es hombre; así pues, si alguien tuviera la teoría careciendo de la experiencia, y conociera lo general, pero desconociera al individuo contenido en ello, errará muchas veces en la cura, ya que lo que se trata de curar es el individuo). Pero no es menos cierto que pensamos que el saber y el conocer se dan más bien en el arte que en la experiencia y tenemos por más sabios a los hombres de arte que a los de experiencia, como que la sabiduría acompaña a cada uno en mayor grado según <el nivel de> su saber. Y esto porque los unos saben la causa y los otros no. Efectivamente, los hombres

Pero ¿cómo se hace uno legislador?

La política parecen enseñarla los sofistas, que no la practican, pero quienes la practican parecen hacerlo más por experiencia que por reflexión o dianoía, y no escriben ni hablan de estas cuestiones (lo que sería preferible a que pronuncien discurso ante el tribunal o ante la asamblea), ni han hecho políticos a sus hijos.

Los sofistas la reducen a la retórica (Isócrates, *Antídosis*, 79-83) y pasan por alto la necesidad de inteligencia [súnesis] y juzgar bien cuando se trata de seleccionar las leyes más reputadas.

1181 a23-1181b1: «las leyes parecen ser las obras [érgois] de la política».

Pero no se ve claro cómo se podría alcanzar experiencia en la política (los médicos no se hacen médicos con los trabajos de medicina ni los legisladores estudiando colecciones de leyes).

Dado que los antecesores lo han descuidado habrá que investigar lo referente a la legislación [*nomothesiá*], lo relativo a la *politeía* en general, de modo que se complete en la medida de lo posible la filosofía de los asuntos humanos.

Pol., VII 13, 1332 a39-40 y 1332 b3-8

«Ahora bien, los hombres devienen buenos y cabales [*agathoí kai spoudaíoi*] por tres cosas, que son: la naturaleza, el hábito y la razón [*lógos*]. [...]

Los demás animales viven sobre todo guiados por la naturaleza, aunque en escasa medida les guía también el hábito; pero el hombre es además guiado por la

de experiencia saben el hecho [*tò hóti*], pero no el porqué [*dióti*], mientras que los otros conocen el porqué, la causa [*aitían*]. Por ello, en cada caso consideramos que los que dirigen la obra son más dignos de estima y saben más, y son más sabios que los obreros manuales; porque saben las causas de lo que se está haciendo (a los otros, por su parte, <los consideramos> como a algunos seres inanimados que también hacen, pero hacen lo que hacen sin conocimiento como, por ejemplo, quema el fuego, si bien los seres inanimados hacen cosas tales por cierta disposición natural, mientras que los obreros manuales las hacen por hábito). Con que no se considera que aquéllos son más sabios por su capacidad práctica, sino porque poseen la teoría y conocen las causas.

En general, el ser capaz de enseñar [*tò dúnasthai didáskein*] es una señal distintiva del que sabe frente al que no sabe, por lo cual pensamos que el arte es más ciencia que la experiencia: <los que poseen aquél> son capaces, mientras que los otros no son capaces de enseñar. [...]

En la *Ética* está dicho cuál es la diferencia entre el arte y la ciencia y los demás <conocimientos> del mismo género; la finalidad que perseguimos al explicarlo ahora es ésta: <mostrar> cómo todos opinan que lo que se llama «sabiduría» se ocupa de las causas primeras y de los principios. Con que, como antes se ha dicho, el hombre de experiencia es considerado más sabio que los que poseen sensación del tipo que sea, y el hombre de arte más que los hombres de experiencia, y el director de la obra más que el obrero manual, y las ciencias teóricas más que las productivas.

Es obvio, pues, que *la sabiduría es ciencia acerca de ciertos principios y causas*».

razón, que sólo él posee; de modo que esos tres conductores deben estar en armonía. Muchas veces, en efecto, **los hombres actúan contra sus costumbres y contra su naturaleza si la razón [lógos] les aconseja otra cosa como mejor**».

Pol., II 8, 1269 a3-4

«Pero, en general, los hombres no buscan lo tradicional [*pátrion*], sino lo bueno [*tagathòn*]».

Pol., VII 15, 1334 b15-28

«[E]n nosotros la razón [*lógos*] y la inteligencia [*noûs*] son el fin de la naturaleza [*phúseos télos*], de modo que a ellas deben ordenarse la generación y la preparación mediante las costumbres; en segundo lugar, lo mismo que el alma y el cuerpo son dos, hallamos también dos partes en el alma, la irracional y la dotada de razón, y dos estados correspondientes a ellas, el apetito [*órexís*] y la inteligencia [*noûs*]; y lo mismo que el cuerpo es anterior en la generación al alma, también la parte irracional es anterior a la dotada de razón. La prueba de ello es que los niños pequeños, aun los recién nacidos, tienen coraje, voluntad y apetito, y en cambio el raciocinio [*logismós*] y la inteligencia [*noûs*] sólo se desarrollan en ellos al avanzar en edad. Por tanto, en primer lugar, el cuidado del cuerpo debe ser anterior al del alma, y ha de ir seguido de la educación de los deseos; sin embargo, **la educación del deseo está ordenada a la inteligencia, y el cuidado del cuerpo al alma**».

Pol., III 16, 1287 a23-32

«Se dirá, sin duda, que las cuestiones que la ley parece no poder decidir tampoco podría conocerlas un hombre. Pero la ley educa expresamente a los gobernantes y prescribe que éstos juzguen y administren con el criterio más justo lo que cae fuera de su alcance. Es más, concede la facultad de rectificarla cuando la experiencia sugiera alguna mejora de sus disposiciones. Por tanto, **el que defiende el gobierno de la ley defiende el gobierno exclusivo de la divinidad y la inteligencia** [*tòn theòn kai tòn noûn*] y el que defiende el gobierno de un hombre añade un elemento animal, pues no otra cosa es el apetito, y la pasión pervierte a los gobernantes y a los mejores de los hombres. **La ley es, por consiguiente, inteligencia sin apetito** [*áneu óréxeos noûs*]».

Las opiniones establecidas [éndoxa] y el espacio de la política

«Decimos, en efecto, que lo que todo el mundo cree [*ha gàr pâsi dokeî*] es realmente así, y el que intente eliminar esta seguridad [*ho anairôn taúten tèn pístin*] no encontrará en modo alguno otra más digna de crédito [*pistótera*]» (*EN, X 2, 1172 37-1173 a1*).

«[S]on verdaderas y primordiales las cosas que tienen credibilidad [*pístin*], no por otras, sino por sí mismas [*di' hautôn*] (en efecto, en los principios de las ciencias no hay que buscar ulteriormente el porqué [*tò dià ti*], sino que cada principio ha de ser digno de crédito en sí mismo [*autèn kath'heautén*]); en cambio, son cosas plausibles [*éndoxa*] las que parecen bien a todos, o a la mayoría, o a los sabios, y, entre éstos últimos, a todos, o a la mayoría, o a los más conocidos y reputados» (*Top., I 1, 100 b19-23*).

«A continuación, se podría decir para cuántas y cuáles cosas es útil este estudio [la dialéctica]. Y lo es para tres cosas: para ejercitarse, para las conversaciones y para los conocimientos en filosofía. [...]

[P]ara los conocimientos en filosofía, porque, pudiendo desarrollar una dificultad [*aporía*] en ambos sentidos, discerniremos más fácilmente lo verdadero y lo falso en cada cosa. Pero es que además es útil para las cuestiones primordiales propias de cada conocimiento. En efecto, a partir de lo exclusivo [*oikeíon*] de los principios internos al conocimiento en cuestión, es imposible decir nada sobre ellos mismos, puesto que los principios son primeros con respecto a todas las cosas, y por ello es necesario discurrir en torno a ellos a través de las cosas plausibles [*perì éndoxon*] concernientes a cada uno de ellos. Ahora bien, esto es propio de la dialéctica: en efecto, al ser adecuada para examinar <cualquier cosa>, abre camino a los principios de todos los métodos» (*Top.*, I 2, 101 a25-27 y 33-101 b4).

Coordenadas de sentido de la Política de Aristóteles

EN, I 1: Toda pesquisa y todo arte, toda acción y toda elección tienden a algún *bien*. Hay una *pluralidad* de fines, tantos como artes y ciencias (medicina, náutica, estrategia o administración doméstica) y duplicidad de los mismos, pues unos son *obras* y otros *actividades*.

1094 a14-15: «en todas ellas los fines de las arquitectónicas son preferibles a todos los fines de las que les están subordinadas. Pues los segundos se persiguen a causa de los primeros».

EN, I 2: Debe identificarse *el fin último de lo que hacemos*, por el que hacemos todo lo demás

Pues si quisiéramos siempre algo por mor de algo otro, *nuestro deseo sería vacío y en vano*

Debe ser **el fin de «la ciencia más soberana y sumamente directiva/arquitectónica»**, a saber, la **política**. En sus manos queda decidir qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno: la estrategia, la administración doméstica y la retórica le están subordinadas.

Superioridad del bien de la ciudad, mayor y más perfecto, que el de uno solo.

Met., A 1, 980 a-b: conocer el porqué es propio del arquitecto, a diferencia del obrero manual, que solo conoce el que y el hecho.

Met., A 2, 982 b: la más arquitectónica de las ciencias es la que conoce el bien supremo de la naturaleza toda.

Met., A 10, 1075 a17ss.: todas las cosas están ordenadas a un fin único, pero como en una familia, los libres hacen muy pocas cosas a su antojo, al contribuir al bien común [*tò eis tò koinón*] más que los esclavos y animales.

EN, VI 8: la prudencia aplicada a la ciudad es arquitectónica (legisladora), a diferencia de lo que ocurre con la que se ocupa de los decretos [*pséphisma*], que es la que se llama propiamente política, pues quienes se ocupan de ella parecen comportarse como los obreros manuales.

EN, I 3, 1094 b6: «el fin de la política no es el conocimiento [*gnôsis*], sino la acción [*prâxis*]». Por ello, la educación de la pasión es imprescindible.

EN, I 4: *la felicidad es un término político (eû zên y eû práttein)*. A) No es una cosa visible y manifiesta, como el placer, la riqueza y los honores. B) Ni equivale a lo que los hombres llaman un bien según su estado, no es cambiante (el pobre la riqueza, el enfermo la salud y el ignorante la sabiduría), c) requiere «haber sido suficientemente obediente» [*akousómenon hikanôs*], es decir, una buena educación.

EN, I 7: La felicidad en tanto que bien es A) algo perfecto; B) se persigue por sí mismo y C) todo lo demás se elige por ella.

Dado que el hombre es político por naturaleza (1097 b11), la autarquía del bien perfecto no podrá coincidir con una vida solitaria.

La felicidad se aclarará de la mano de cuál se la *función del hombre*: ni vida de nutrición y crecimiento ni sensitiva, sino «cierta vida activa propia del ente que tiene razón, y este, por una parte, obedece [*epieithês*] a la razón; por otra parte, la posee y la piensa [*hos êchon kai dianooúmenon*]» (1098 a3-5; *cfr.* EN, I 13), es decir, «el bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud, y si las virtudes son varias, conforme a la mejor y más perfecta, y además en una vida entera» (1098 a16-18).

EN, I 13, 1102 a8ss.: «Y parece también que el que es de veras político se ocupe sobre todo de ella [la virtud], pues quiere hacer a los ciudadanos buenos y obedientes [*hupekóous*] a las leyes».

1102 a18ss.: «el político debe conocer en cierto modo lo referente al alma, como el que cura los ojos también todo el cuerpo, y tanto más cuanto que la política es más estimable y mejor que la medicina; y los médicos distinguidos se ocupan mucho del conocimiento del cuerpo; también el político ha de considerar el alma, pero la ha de considerar en vista de estas cosas y en la medida suficiente para lo que buscamos».

Las partes del alma: la parte irracional (el alma *vegetativa* -facultad común, actúa en los sueños y «el bueno y el malo se confunden enteramente en el sueño»), la parte *nutritiva* y la parte que participa de la razón, a saber, *lo apetitivo o desiderativo* (la advertencia, la reprensión y la exhortación).

Duplicidad de lo que tiene razón y de lo irracional, que afecta a la misma división de las virtudes.

«Así, pues, hay una especie de arte adquisitivo [*eîdos ktetikês*] que es naturalmente parte de la economía: aquella en virtud de la cual la economía tiene a mano, o se procura para tener mano, los recursos almacenables [*thesaurismós chremáton*] necesarios para la vida y útiles para la comunidad civil o doméstica. Estos recursos parecen constituir la verdadera riqueza, pues la propiedad de esta índole que basta para vivir bien no es ilimitada [*ápeiros*], como dice el verso de Solón: «ningún límite de la riqueza se ha prescrito para los hombres»; hay un límite aquí como en las demás artes, pues ningún instrumento de ningún arte es ilimitado en cantidad ni en magnitud, y la riqueza no es sino una cantidad de instrumentos económicos y políticos» (*Pol.*, I 8, 1256 b26-37).

«Hay otra clase de arte adquisitivo que recibe generalmente el nombre – por lo demás justificado – de crematística, para la cual no parece haber límite alguno de la riqueza y la propiedad. Muchos la consideran como idéntica a la antes mencionada, a causa de la proximidad entre ambas; sin embargo, no es la misma, si bien tampoco está lejos de ella. Una es natural y la otra no, sino más bien producto de cierta experiencia y técnica. » (*Pol.*, I 9, 1256 b38-1257 a5).

«Inventado el dinero a consecuencia de las necesidades del cambio, surgió una segunda forma de crematística, el intercambio comercial [*tò kapelikón; art of commercial trade*], que al principio se practicó sin duda del modo más simple y después se hizo más técnico cuando la experiencia enseñó dónde y cómo se habían de hacer los cambios para obtener el máximo lucro. Por eso la crematística parece tener que ver sobre todo con el dinero, y su misión parece ser averiguar cómo se obtendrá la mayor abundancia de recursos, pues es un arte productivo de riqueza y recursos. Y, en efecto, la riqueza se considera muchas veces como abundancia de dinero, porque éste es el fin de la crematística y del comercio [*kapelikên*]. Otros opinan, por el contrario, que el dinero es algo desprovisto en sí mismo de valor, algo que no es natural, sino pura convención, ya que si se lo sustituye por otra moneda no vale nada ni es útil para nada necesario, y aun siendo rico en dinero, puede uno con frecuencia verse desprovisto del alimento necesario, y sin duda es una extraña riqueza ésta que no impide que el la posee en abundancia se muera de hambre, como cuentan de aquel famoso Midas, a quien por su codiciosa petición todo lo que tocaba se le convertía en oro.

Por eso, buscan, y con razón, otra definición de la riqueza y la crematística. En efecto, otra cosa son la crematística y la riqueza naturales, y éstas son propias de la administración doméstica, mientras que aquella crematística es comercial y productiva de dinero, no en general, sino mediante el cambio. Esta crematística comercial parece tener por objeto el dinero, ya que el dinero es el elemento y el término del cambio, y la riqueza resultante de esta crematística es ilimitada» (*Pol.*, I 9, 1257 b1-24).

«Pero, como antes se ha dicho, es principalmente la naturaleza quien tiene que suministrar los recursos, ya que es misión de la naturaleza proveer de alimento a los seres que nacen: todos ellos se nutren, en efecto, del residuo de aquello de que se originan. Por eso la crematística que opera con los frutos de la tierra y con los animales es siempre natural. Ahora bien, la crematística tiene, como hemos dicho, dos formas: una, la del intercambio comercial y otra la de la economía doméstica, esta última necesaria y laudable, y la del cambio justamente censurada (pues no es natural, sino a costa de otros [*ap' allélon estín*]); y con tanta más razón se aborrecerá la usura [*obolostatikê*], porque en ella la ganancia se obtiene del mismo dinero y no de aquello para lo que éste se inventó, pues el dinero se hizo para el cambio, y en la usura el

interés [*tókos*] por sí sólo produce más dinero. Por eso se llama así, pues lo engendrado [*tiktómena*] es de la misma naturaleza que sus generadores, y el interés viene a ser dinero de dinero; de suerte que de todas las clases de tráfico éste es el más antinatural» (*Pol.*, I 10, 1258 a34-1258 b8).

«Porque devolviendo proporcionalmente lo que se recibe es como la ciudad se mantiene unida. En efecto, los hombres procuran, o devolver mal por mal, y el no poder hacerlo les parece una esclavitud, o bien por bien, y si no, no hay contribución [*metádoxis*], y es la contribución lo que los mantiene unidos. Por eso levantan a la vista de todos el santuario de las Gracias, para que haya retribución [*antapódoxis*], 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 de favorecerle [...]

Sin duda, al dinero le sucede lo mismo que a las mercancías: no tiene siempre el mismo valor; con todo, es más estable. Por eso se debe poner precio a todo, porque así siempre habrá cambio [*allagé*], y con él comunidad [*koinonía*]. Así, pues, la moneda, como una medida, iguala las cosas haciéndolas conmensurables: ni habría comunidad si no hubiera cambio, ni cambio si no hubiera igualdad [*isotés*], ni igualdad si no hubiera conmensurabilidad [*simmetría*]. Sin duda, en realidad es imposible que cosas que difieran tanto lleguen a ser conmensurables, pero esto puede lograrse de modo suficiente para la demanda» (*EN*, V 5)

Aristóteles, *Política*, libro I (continuación) - La progresiva encarnación de la estructura comunitaria de la existencia puesta de manifiesto en *EN*, IX 9.

I 1. La homonimia del poder. La negativa a reducir el poder del dueño de esclavos, del padre de familia, del administrador de la casa y del gobernante a expresiones de lo mismo presupone la siguiente tesis: *el poder político no equivale a potencia o dominio sobre otros, sino que se determina por un eîdos propio.*

cfr. *EN*, VIII 9, 1160 a8-22:

«[T]odas las comunidades parecen partes de la comunidad política, pues los hombres se asocian siempre con vistas a algo que les conviene y para procurarse algo de lo que se requiere para la vida, y la comunidad política parece haberse constituido en un principio, y perdurar, por causa de la conveniencia; tal es también el blanco de los legisladores, que dicen que es justo lo que conviene a la comunidad. **Todas las demás comunidades persiguen lo que conviene en un sentido parcial** [*katà mére toû sumphérontos*]; por ejemplo, la tripulación de un barco, lo que conviene a la navegación para hacer dinero u otro fin semejante; los compañeros de campaña, lo que conviene para la guerra, aspirando al enriquecimiento, la victoria o la conquista de una ciudad, y lo mismo los miembros de una tribu o de un demos. Algunas asociaciones parecen realizarse por causa del placer, como ciertas agrupaciones religiosas o sociales que tienen por fin los sacrificios y la convivencia. **Pero todas ellas parecen subordinadas a la comunidad política, porque esta no se propone como fin la conveniencia presente, sino lo que conviene para toda la vida**».

2. Phúsis y arché: el dominio natural. El señor y el esclavo participan del cuidado de una obra común, el mantenimiento de la casa familiar. El asombro ante la tesis ¿bio-política? siguiente:

Pol., I 5, 1254 b3ss.: «Decimos, pues, que **el gobierno despótico y el político pueden observarse primero en el ser vivo**, ya que el alma ejerce sobre el cuerpo un imperio/dominio despótico [*despotikèn archén*], y la inteligencia un imperio/dominio político [*politikèn arché*] o regío sobre el apetito; en ellos resulta manifiesto que es conforme a la naturaleza y conveniente que el cuerpo sea regido por el alma, y la parte afectiva por la inteligencia y la parte dotada de razón, mientras que la igualdad entre estas partes o la relación inversa son perjudiciales para todas».

En efecto, la *phúsis* obra como *arché* (cfr. *Met.*, V 1⁴), que es lo que aquí se traduce como *poder*: todos los denominados principios poseen un predominio político sobre aquello que condicionan. Contemplar el mecanismo por el que se rige un ser vivo, un organismo ofrece una primera aproximación a la *arché* despótica (como la que media entre cuerpo y alma) y la *arché* política (la que mantienen deseo e inteligencia). El *arte del dueño de esclavos* es el *arte de la producción por persona interpuesta*: el dueño debe saber mandar lo que el esclavo debe saber hacer.

⁴ 1013 a10-13: «Se llama *arché* [...] 5) aquello por cuya elección [*katà proáiresin*] se mueve lo que es movido y cambia lo que es cambiado: así, se dice que son principios [*archai*], en las ciudades, las magistraturas, las autoridades, las monarquías y las tiranías, y también las artes, y de éstas, muy especialmente, las rectoras».

Vd. *Pol.*, III 6, 1278 b19ss.: «[H]emos dicho entre otras cosas que el hombre es por naturaleza un animal político y, por tanto, aun sin tener ninguna necesidad de auxilio mutuo, los hombres tienden a la convivencia, si bien es verdad que también los une la utilidad común, en la medida en que a cada uno corresponde una parte de bienestar. Este es, efectivamente, el fin principal, tanto de todos en común como aisladamente; pero **también se reúnen simplemente para vivir, y constituyen la comunidad política, pues quizá en el mero vivir existe cierta dosis de bondad, si no hay en la vida un predominio excesivo de penalidades.** Es evidente que la mayoría de los hombres soportan muchos padecimientos por afán de vivir, y parecen encontrar en la vida misma cierta felicidad y dulzura natural»; cfr. G. Agamben, *Homo sacer*, «Introducción».

I 10: la política no produce [*poieîn*] a los hombres, sino que los toma de la *phúsis* y se sirve de ellos, como ocurre con la búsqueda de alimento (la *phúsis* ha dado a todas las especies instrumentos para encontrar sustento en el mundo circundante). La Ciudad representa para los hombres la oportunidad de un nuevo nacimiento, donde se conduzcan no desde la menesterosidad y las necesidades, sino desde la vida buena que llevan en común.

Debe impedirse la reducción del gobierno de la ciudad a un dominio despótico: los ricos someten a los pobres o los pobres a los ricos

La vida según el término medio que es la virtud, el régimen político medio Cfr. *Pol.*, IV 11 «**Sobre el mejor régimen político**», 1295 a35ss.:

«En efecto, si se ha dicho con razón en la *Ética* que la vida feliz es la vida sin impedimento de acuerdo, y que la virtud consiste en un término medio, necesariamente **la vida media será la mejor**, por estar el término medio al alcance de la mayoría. Y **estos mismos criterios serán necesariamente los de la virtud o maldad de la ciudad y del régimen**, porque el régimen es la forma de vida de la ciudad».

La ciudad y sus deseos: la ciudad quiere [boúletai] estar constituida por lo igual y lo semejante...

Pol., IV 11, 1295 b12ss.:

«Además, **la clase media ni apetece demasiado los cargos ni los rehúye**, y ambas cosas son perjudiciales para las ciudades. Por otra parte, los que están provistos en exceso de los bienes de la fortuna, fuerza, riqueza, amigos y otros semejantes no quieren ni saben ser mandados, y esto les ocurre ya en casa de sus padres siendo niños, pues a causa del lujo en que viven, ni siquiera en la escuela están acostumbrados a obedecer, mientras los que viven en una indigencia excesiva están degradados; de modo que los unos no saben mandar, sino solo obedecer a una autoridad propia de esclavos, y los otros no saben obedecer a ninguna clase de autoridad, sino solo ejercer ellos una autoridad despótica; la consecuencia es una ciudad de esclavos y de amos, pero no de hombres libres, y una ciudad donde los unos envidian y los otros desprecian, lo cual está muy lejos de la amistad y la comunidad políticas. Porque la comunidad implica la amistad: los enemigos no quieren compartir ni siquiera un camino. **La ciudad quiere [boúletai] estar constituida de elementos iguales y semejantes en el mayor grado posible**, y esta condición se da especialmente en la clase media».

La ciudad también quiere contemplarse a sí misma, esto es, busca no tener que recurrir a actividades exteriores: el malentendido de la vida práctica; vd. Pol., VII 3.

3. El crecimiento que pone en peligro la Ciudad. La crematística comercial, un arte de puros medios sin fines. La adquisición de recursos y propiedades que produce riqueza [*nomísmatos plêthos*], esto es, la *crematística comercial*, traiciona el sentido de todo *arte*:

La producción de riqueza mediante el intercambio de bienes tiene en la moneda el elemento y el término del cambio (D-M-D').

Vd. *Pol.*, I 9, 1257 b22ss.: «**Esta crematística comercial parece tener por objeto el dinero, ya que el dinero es el elemento y el término del cambio**, y la riqueza resultante de esta crematística es ilimitada. Lo mismo que la medicina no tiene límite en cuanto a la consecución de la salud y todas las artes son ilimitadas respecto a su fin (pues se proponen conseguirlo en el más alto grado posible), pero en cambio no son ilimitadas en cuanto a los medios para obtener su fin (pues el fin es entonces el límite de todas ellas), así también esta clase de crematística no tiene límite en cuanto a su fin, que es el género de riqueza a que nos hemos referido, y la adquisición de recursos. La economía doméstica, en cambio, por oposición a esta clase de crematística, tiene un límite, pues su misión no es la adquisición ilimitada de dinero. Por un lado, pues, resulta claro que toda riqueza debe tener un límite, pero de hecho vemos que ocurre lo contrario, pues todos los que trafican aumentan su caudal indefinidamente. La causa de ello es la proximidad entre las dos clases de crematística; **las dos coinciden en la utilización del mismo medio**, ya que ambas utilizan la posesión, **pero no de la misma manera, pues una persigue un fin exterior y la otra su propio aumento**».

Por lo general, las artes ponen sus miras en un fin que pretenden generar de la manera más excelente posible, por lo que no conocen límite respecto a su *télos*, pero sí con respecto a los medios para obtenerlos. Puede decirse que *el fin siempre sobrepaja los medios que conducen hasta él*. Pero en el *arte comercial* no se aprecia distancia ninguna entre los medios y los fines: *los medios son el único fin*, de suerte que la actividad productiva se convierte en un círculo de crecimiento ilimitado, que, como los apetitos irracionales, carece de freno y limitación propia. La mirada del enriquecimiento comercial puede llegar a distorsionar todas las facultades (valentía, estrategia, medicina) para dirigir las hacia la producción de dinero, en lugar de dejarlas alcanzar la confianza, la victoria y la salud (*cfr.* coordenadas de la educación libre, no llamada a formar profesionales, en *Pol.*, VIII).

4. La libre circulación de la diferencia versus la forma del equivalente. La *reciprocidad* [*tò antipeonthòs*], que Aristóteles considera el sentido más arcaico de la justicia, convierte a la *metádosis* y *antapódosis*, esto es, a la contribución a la riqueza común y a la devolución de los favores recibidos, en fundamento de la unión ciudadana.

Por ello, en el centro de las ciudades ha de haber un santuario elevado a las Gracias, con el fin de evitar la desagradable burla del rey Ciro: «nada temo de hombres de los que es carácter encontrarse en el centro de sus ciudades para engañarse unos a otros bajo juramento», recogida por Heródoto en su *Historia*, libro I.

Puesto que en comunidades de cierta envergadura y población unos tendrás necesidad [*chreía*] de los bienes producidos por otros, será preciso encontrar la *summetría* que genere la *isótes*, condición imprescindible para que se produzca el *intercambio* que es vital para la *comunidad*. Si bien el *nómisma* o moneda representa la necesidad que se tiene de ciertos productos (trigo, vino, aceite), eso no comporta que su uso justifique que los precios se determinen a instancias del comercio. Por el contrario, es la determinación de la *summetría* entre dos bienes la que “mantiene a raya” las

fluctuaciones de precio que tanto favorecen a los *kapelikoi*, a saber, los comerciantes que compran bienes para conseguir pingües beneficios con su venta bajo ciertas condiciones: la relación adecuada entre lo producido por el arquitecto y por el zapatero no olvida la diferencia que media entre ambos productos o, si se prefiere, la medida convencional establecida por la moneda expresa una diferencia, no es la forma de ninguna equivalencia. Aquí se está llamando igualdad [*isótes*] al respeto de la diferencia que atraviesa a los productos, haciendo de ellos lo que son. Su valor de cambio no puede anular su valor de uso.

Aristóteles, *Política*, libro II - La «unidad de medida» de la ciudad: la educación y las leyes -

II 2. La *pólis* y la pluralidad humana.

II 2, 1261 a18: «la ciudad es por naturaleza una multiplicidad». La búsqueda de la máxima unidad destruiría la *pólis*.

La *pólis* está constituida por hombres que se distinguen *eidéticamente*, específicamente: en una alianza militar importa la *cantidad*, sin que sea relevante que todos sean de la misma clase.

II, 2, 1261 29-1261 b5: «**Los elementos a partir de los cuales debe generarse una ciudad tienen que diferir específicamente.** Por eso la igualdad en la reciprocidad es la salvaguarda de las ciudades, como dijimos antes en la *Ética* (*vd.* libro V, 5), ya que esto tiene que darse aun entre libres e iguales, porque no es posible que todos gobiernen a la vez, sino por años o siguiendo cualquier otro orden o sucesión. De este modo resulta que todos gobiernan, como si los zapateros y los carpinteros se turnaran y no fueran los mismos siempre zapateros y carpinteros. Puesto que es mejor que ocurra también así en la comunidad política, evidentemente es mejor que gobiernen siempre los mismos, si es posible; pero en los casos en que no es posible, por ser todos naturalmente iguales, es justo también que – tanto si el gobierno es un bien como si es un mal– todos participen de él; y una imitación de esto es que los iguales se retiren por turno de sus funciones y, una vez separados de ellas, sean tratados como semejantes: **unos gobiernan y otros son gobernados, como si alternativamente se convirtieran en otros**».

El gobierno por turno comparado con la transformación de uno en otro sí mismo: la infraestructura de la amistad sostiene el tejido político.

II 3-4: La *apoliticidad* de las leyes del parentesco: el espacio de los afectos no se deja formular en términos políticos.

La exteriorización de las relaciones privadas de parentesco no hace de la ciudad una gran familia, pues rompe las condiciones del cuidado y el interés.

II 3, 1261 b27-28: a) el *paralogismo* de Sócrates. Que los hijos, las mujeres y los bienes sean comunes a todos no comporta que lo sean para cada uno; b) «lo que es común a un número mayor de personas es objeto de menos cuidado».

Conclusión: 1262 a13ss.: «Es, sin duda, mejor ser primo verdadero que hijo de aquella otra manera».

Tales disposiciones de ampliación de lo propio de cada cual en términos familiares no favorecen la amistad:

II 4, 1262 b15ss.: «Pero **en la ciudad la amistad se aguará necesariamente con una comunidad semejante**, al no llamar «mío» el padre al hijo ni el hijo al padre; pues así como un poco de dulce mezclado con mucho agua resulta imperceptible en la mezcla, lo mismo ocurrirá con el parentesco que implican aquellos nombres, y en modo alguno será menester, en un régimen semejante, que el padre se cuide de los hijos, ni el hijo del padre, ni unos hermanos de otros. En efecto, dos cosas son sobre todo las que hacen que los hombres tengan interés y afección: **la pertenencia y la exclusividad**; y ninguna de las dos puede darse en personas sometidas a este régimen».

II 5: La comunidad de los bienes al precio de la substracción de la virtud. Los delitos no se producen por falta de comunidad, sino por la maldad de los hombres.

1263 b5ss.: «[N]o hay cosa más agradable que obsequiar o ayudar a nuestros amigos, huéspedes y compañeros, y esto solo puede hacerse si la propiedad es privada [*ktéseos idías*]. Estas ventajas no pueden darse **si la ciudad se unifica demasiado**, y además **se destruye evidentemente la posibilidad de ejercitar dos virtudes**: la moderación [*sophrosúne*] respecto de las mujeres (pues es una acción buena abstenerse por moderación de la mujer ajena) y la generosidad respecto de las propiedades, ya que nadie podrá mostrarse generoso ni realizar ninguna generosidad, porque la generosidad se ejercita en el uso de los bienes que se poseen»; *cfr. EN, X 8, 1178 a28-b3*.

1263 b29ss.: «Y hay que pensar que la causa de esta falacia de Sócrates es que el supuesto de que parte no es recto: la casa y la ciudad, en efecto, deben ser unitarias en cierto sentido, pero no en absoluto. **Extremando esta tendencia, puede dejar de ser ciudad, o seguir siéndolo, pero una ciudad inferior, que casi no es ciudad, como si la sinfonía se convirtiese en homofonía, o el ritmo en un solo pie**. Pero, siendo una multiplicidad, es menester que mediante la educación resulte común y una; y es absurdo que el que se propone introducir la educación y cree que mediante ella la ciudad llegará a ser como es debido, piense reformarla por tales medios, y no con las costumbres y la filosofía y las leyes».

1264 b16-22: «Además, aun suprimiendo [*aphairoúmenos*] la felicidad de los guardianes, afirma que el legislador debe hacer feliz a la ciudad entera; pero es imposible la felicidad de toda si no la tienen la mayoría, o todas sus partes, o algunos. **Pues el ser feliz no es como el número par: esto último puede suceder al todo sin sucederle a ninguna de sus partes, pero con la felicidad es imposible**».

II 7. El anhelo de Faleas de Calcedonia: prevenir el delito mediante la igualación de las propiedades.

Pero «es más necesario igualar las ambiciones [*epithumías*] que los patrimonios [*ousías*], y eso no es posible sino gracias a una educación suficiente por medio de las leyes» (1266 b29-31).

1267 a2-17: «**Los hombres no delinquen solo por las cosas necesarias** —lo que Faleas cree remediar con la igualdad de bienes, de modo que no se robe por frío o por hambre—, sino también para gozar o satisfacer deseos; si sus apetitos van más allá de lo necesario, delinquirán para calmarlos; y no solo en este caso, sino también siempre que les apetezca, para gozar de los placeres que no llevan consigo dolor.

¿Cuál es el remedio para estos tres males? Para el primero, patrimonio y trabajo moderados; para el segundo, moderación; en cuanto al tercero, si los hombres quisieran disfrutar por sí mismos no buscarían remedio sino en la filosofía, pues los otros placeres necesitan de otros hombres. **Los mayores delitos tienen por causa los excesos, no la necesidad; por ejemplo, los hombres no se hacen tiranos para no pasar frío.** Y por esto se conceden los mayores honores al que mata, no a un ladrón, sino a un tirano. De suerte que el régimen de Faleas solo remedia las pequeñas injusticias».

Los delitos que amenazan la pervivencia de la ciudad son resultado de una falta de formación política, muestran una deficiente concepción del fin del ciudadano, que no puede sino entenderse como parte de un todo, el bien de la ciudad.

II 8. Conveniencia y riesgos de la modificación de las leyes.

1269 a12-24: «De estas consideraciones resulta manifiesto que algunas leyes, y en determinadas ocasiones, deben ser susceptibles de cambios, pero desde otro punto de vista esto parece requerir mucha precaución. Cuando la mejora sea pequeña y en cambio pueda ser funesto que los hombres se acostumbren a cambiar fácilmente las leyes, es evidente que deberán pasarse por alto algunos fallos de los legisladores y de los gobernantes, pues el cambio no será tan útil como dañino al introducir la costumbre de desobedecer a los gobernantes. La comparación con las artes es también errónea; **no es lo mismo introducir cambios en un arte que en una ley, ya que la ley [ho nómos] no tiene otra fuerza para hacerse obedecer que la costumbre [tò éthos]**, y éste no se produce sino mediante el transcurso de mucho tiempo [dià chrónou plêthos], de modo que el cambiar fácilmente las leyes existentes por otras nuevas debilita la fuerza [dúnamin] de la ley».

Aristóteles, *Política*, libro III - La Ciudad y el segundo nacimiento del hombre: la liberación de la zoé y el acceso a una forma de vida [bíos] libre mediante la participación del poder o arché.

III 1. Ser algo porque se participa del poder o mando: la definición del ciudadano o polítes.

1274 b38: «la constitución [politeía] es cierta ordenación de los habitantes de la ciudad».

El término 'ciudadano' [polítes] no tiene el mismo significado en una oligarquía que en una democracia. No recibe el título por habitar en el mismo lugar que otros ni participar de derechos judiciales, sino por participar del poder:

1275 b18-21: «llamamos, en efecto, ciudadano al que tiene derecho a participar del poder deliberativo o judicial de la ciudad, y llamamos ciudad, para decirlo en pocas palabras, una muchedumbre de tales ciudadanos suficiente para vivir con autarquía».

III 3. La identidad de la ciudad: sus creencias comunes.

Una ciudad deja de ser ella misma cuando pierde una misma creencia en lo que es bueno para todos, no solo para una parte de sus habitantes.

1276 b1ss.: cuando la ciudad cambia específicamente, esto es, se altera su régimen político, deja de ser la misma. Aunque los habitantes sean los mismos, es como si los que antes cantaban en un coro trágico (los sometidos al tirano), comenzaran a hacerlo en uno cómico (los miembros de una democracia entregada a los demagogos).

III 4: La virtud del ciudadano: la ambivalencia del mando político

La virtud del ciudadano es contribuir a la salvaguarda [*sotería*] de la ciudad, como los marinos, ya sean el piloto, el vigía o los remeros, están unidos con vistas a cumplir una misma obra, que es mantener una navegación segura.

El bien común se mantiene de muchas maneras, por lo que no habrá «una virtud perfecta única del buen ciudadano» (1276 b33-34), sino que cada uno deberá cumplir con la función que se espera de él en la ciudad.

1277 b7-16: «[H]ay un cierto mando [*tis arché*] en virtud del cual se manda a los de la misma clase [*génos*] y a los libres, y ése decimos que es el imperio político [*politikèn archén*], que el gobernante debe aprender siendo gobernado, como se aprende a ser general de caballería siguiendo las órdenes de otro, y general de infantería sirviendo bajo el mando de otro y siendo jefe de regimiento y compañía. Por eso se dice con razón que no puede mandar bien quien no ha obedecido. La virtud de estos es distinta, pero **el buen ciudadano tiene que saber y poder tanto obedecer como mandar, y la virtud del ciudadano consiste precisamente en conocer el gobierno de los libres desde ambos puntos de vista**».

III 6. El fin de la Ciudad y su embargo por los gobernantes (clave para la clasificación de los regímenes políticos).

Si bien el gobierno del amo o desposeía se ejerce según la conveniencia del amo, y solo por accidente según la del esclavo, la administración doméstica persigue el beneficio común a los gobernados de manera preferente, como ocurre en las demás artes, como la medicina y la gimnasia. El médico puede curarse a sí y el maestro de gimnasia ejercitarse también con los discípulos, convirtiéndose en uno más de ellos. De manera análoga a este último caso, el gobierno político encuentra en el turno en el desempeño de las funciones de gobierno la pieza fundamental para mantener la igualdad y semejanza de los ciudadanos: en realidad siempre gobiernan los mismos, al mirar los gobernantes por el interés de los otros, como si ellos mismo fueran otros (esta estructura es la esencial para el poder político).

1279 a9-21: «Igualmente [a los ejemplos tomados del campo de las artes], **cuando se trata del gobierno de la ciudad, siempre que esté constituido a base de la igualdad y semejanza de los ciudadanos, se considera justo que estos gobiernen por turno** [*katà méros*], por estimarse justo que sirvan primero turnándose, como es natural, y que después otros atiendan a su interés, lo mismo que antes ellos, al gobernar, miraban por el interés de los otros. **Ahora, por las ventajas que se obtienen de los cargos públicos y del ejercicio del poder, los hombres quieren mandar continuamente**, como si los gobernantes fuesen enfermizos y solo disfrutasen de salud mientras están en funciones; ciertamente no perseguirían entonces los cargos con más afán.

Es evidente, pues, que **todos los regímenes que se proponen el bien común** [*tò koinê sumphéron*] **son rectos** desde el punto de vista de la justicia absoluta, **y los que solo tienen en cuenta el de los gobernantes son defectuosos** [*hemartéménai*] y todos ellos desviaciones [*parekbáseis*] de los regímenes rectos, pues son despóticos y la ciudad es una comunidad de hombres libres».

III 7-8. Clasificación de las formas de gobierno en virtud de quien ejerce el mando y el fin que se propone. La búsqueda del bien común criba entre regímenes rectos y desviados.

Monarquía, aristocracia y república: configuraciones distintas del poder, cuyo propósito es el bien común, en virtud de quien ejerce el gobierno.

Tiranía, oligarquía y democracia: desviaciones de las anteriores, por estar orientadas al interés del monarca, de los ricos o de los pobres, sin buscar el provecho común. Carácter accidental del hecho de que sean pocos o muchos los que ejercen la oligarquía o la democracia.

La *parécbasis* es un apóstrofe, un aparte de los actores en el vocabulario retórico y teatral.

III 9. El fundamento de la asociación o comunidad de los hombres y la refutación de la oligarquía y la democracia.

1280 a31-38: «Pero **no se han asociado solamente para vivir, sino para vivir bien** [*eû zên*] (en caso contrario habría también ciudades de esclavos y de los demás animales, pero no las hay porque no participan de la felicidad ni pueden elegir su vida). Tampoco se han asociado para formar una alianza bélica [*summachías hénéken*], con el fin de no ser víctimas de ninguna injusticia, ni para el cambio y la ayuda mutua, ya que entonces los tirrenos y los cartagineses y todos los que tienen contratos [*súmbola*] entre sí serían como ciudadanos de una sola ciudad».

Irreductibilidad de la unión civil a las expectativas de una alianza militar o económica, pues de esa manera la comunidad se convertiría en una alianza y la ley en un convenio, que pierde su poder de hacer de los ciudadanos buenos y justos, conduciéndolos a cumplir cada uno su función propia.

Ni las murallas comunes, ni las uniones conyugales y los vínculos de parentesco, ni las leyes comunes para la contribución de unos y otros al bien común, ni las alianzas guerreras hacen una Ciudad...

1280 b29-1281 a8: «Es claro, pues, que la ciudad no es una comunidad de lugar y cuyo fin sea evitar la injusticia mutua y facilitar el intercambio. Todas estas cosas se darán necesariamente, sin duda, si existe la ciudad; pero el que se den todas ellas no basta para que haya ciudad, que es una comunidad de casas y de familias con el fin de vivir bien, de conseguir una vida perfecta y suficiente. Esta no podrá alcanzarse, sin embargo, sin que los ciudadanos habiten un mismo lugar y contraigan entre sí matrimonios. De aquí surgieron en las ciudades las alianzas de familia, las fraternías, los sacrificios públicos y las diversiones de la vida en común; y estas cosas son producto de la amistad, ya que la elección de la vida en común supone la amistad. **El fin de la ciudad es, pues, el vivir bien, y esas cosas son medios para este fin.** La ciudad es la comunidad de familias y aldeas en una vida perfecta y suficiente, y ésta es, a nuestro juicio, la vida feliz y buena.

Hay que concluir, por tanto, que **el fin de la comunidad política son las buenas acciones y no la convivencia.** Por eso, a los que contribuyen más a esa comunidad les corresponde en la ciudad una parte mayor que a los que son iguales o superiores a ellos en libertad o en linaje, pero inferiores en virtud política, o a los que los superan en riquezas, pero son superados por aquéllos en virtud».

Cfr. esta fundación de la *pólis* con la génesis del Estado en las teorías contractualistas modernas: Locke, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. 9, §§ 124-126 y 131 y Rousseau, *El contrato social*, I 6.

EN, IX 9

¿El hombre feliz puede prescindir de amigos? El *eudaímon* lo tiene todo, de manera que no le falta nada (útil) pero los amigos son los mayores bienes exteriores: la existencia del hombre feliz solo se disfruta en régimen de comunidad.

1169 b18: *la dimensión comunitaria de la elección* - «nadie querría poseer todas las cosas a condición de estar solo», pues el hombre no es solitario [*monôtis*] por naturaleza.

1169 b18-19: «el hombre es político y tiende por naturaleza a la convivencia». Y esto le corresponde también al feliz: **la vida que llevamos en comunidad refleja la excelencia de las actividades anímicas de cada uno, no hay existencia propia ni auténtica sin proyección comunitaria.**

1169 b23-24: Confusión de la amistad con un medio de placer o utilidad.

1169 b29ss.: La felicidad es una actividad [*enérgeia*], esto es, algo que *acontece* y que de lo que no se dispone como una *posesión* (cfr. apreciaciones de Arendt sobre el hecho de que *el poder no pertenece a nadie* en VA, § 28)

1169 b31: *ser feliz es vivir y actuar*. Pero el *eudaímon* llega a ser *makários* (quien contempla el bien propio) cuando

- 1) puede *contemplar* las actividades del hombre bueno (que son por sí mismas algo bueno y agradable; «como hemos dicho al principio» cfr. EN, I 8) y,

al mismo tiempo

- 2) considerarlas como *suyas*: 1170 a 2ss: «el hombre dichoso necesitará de tales amigos ya que quiere contemplar acciones buenas y que le pertenezcan, y tales son las acciones del hombre bueno amigo suyo».

Recordar que el adjetivo *philós* desempeñaba en la lengua griega (vd. Homero) la función de nuestros pronombres posesivos.

Vd. J.-L. Nancy, *La comunidad desobrada*, ed. Cronopio, p. 168: «La experiencia del ser-en-común es aún más evidente y remota, aún más “irreflexiva” [...] que la evidencia cartesiana de la existencia, que ya es para Descartes una evidencia y una experiencia *común*. [...] La comunidad no es un predicado del ser ni de la existencia. No se modifica nada en el concepto de existencia al añadirle o quitarle el carácter de la comunidad. Pero la comunidad es simplemente la posición real de la existencia».

1170 a5ss: La *contemplación* aparece como un *suplemento* que le permite al hombre bueno *aumentar la experiencia de la felicidad*, esto es, de la actividad del alma conforme a la mejor de las virtudes. La vida del solitario [*monôtis*] es difícil, pues «ou gàr ráidion

kath' autòn energeîn sunechôs, met'hetéron dè kai pròs állous ràon». El entrenamiento [*áskesis*] en la virtud.

«¿Hasta qué punto y con qué corrección *pensaríamos* si no pensáramos, por decirlo así, en comunidad con otros a los que comunicar *nosotros* nuestros pensamientos y ellos los suyos a nosotros? Por tanto, bien se puede decir que ese poder externo que arrebató a los hombres la libertad de *comunicar* públicamente sus pensamientos les quita también la libertad de *pensar*, única joya que todavía nos queda al lado de todas las cargas civiles, y sólo por cuyo medio cabe procurar aún remedio contra todos los males de esta situación» (I. Kant, *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, Ak.-Auszg. VIII: 144).

1170 a8-11: «Así su actividad será más continua y grata por sí misma, como tiene que serlo tratándose del hombre dichoso, porque **el bueno, en tanto que bueno, se complace en las acciones virtuosas** y siente desagrado por las que proceden del vicio, **lo mismo que un músico se deleita en las bellas melodías** y las malas le molestan».

vd. Pol., III 3, 1276 b1-6: «Pues si la ciudad es una cierta comunidad, y es una comunidad de ciudadanos en un régimen si se altera específicamente y se hace diferente, el régimen político, parecerá forzoso que la ciudad deje también de ser la misma, de igual modo que decimos de un coro que es uno cuando es cómico y que es otro cuando es trágico, aunque con frecuencia esté constituido por las mismas personas»

1170 a26ss.: *Por qué queremos tener conciencia de una vida comunitaria*

Prótesis

- f) **Si la vida es por sí misma buena y agradable** (porque es algo definido [*horisménon*], lo propio del bien, lo que descarta la vida mala o corrompida, que transcurre entre dolores), especialmente para los *epieikeîs* y *makaríous*.
- g) **Si hay algo que percibe que sentimos y pensamos cuando lo hacemos**, esto es, que percibe que existimos, pues ser es para nosotros percibir y pensar.
- h) **Si darse cuenta de que uno vive es placentero por sí mismo**
- i) **Si la vida es especialmente deseable para los buenos**, pues se gozan por la conciencia que tienen de lo que es bueno por sí mismo.
- j) **Si el bueno se comporta con el amigo (es otro -héteros, alter- sí mismo, un sí mismo duplicado) como con respecto a sí mismo**

Apódosis: «lo mismo que el propio ser es apetecible para cada uno, así lo será también el del amigo, o poco más o menos».

1170 b8-14:

«El **ser** era apetecible por la **conciencia** que uno tiene de su propio bien, y tal conciencia era agradable por sí misma; luego, es preciso tener conciencia [*sunaisthánesthai*⁵] también de que el amigo es, y esto puede producirse en la **convivencia** [*en tòi suzên*] y en el **intercambio de palabras y pensamientos** [*koinoneîn*]

⁵ *Dicc. Griego-francés Magnien-Lacroix:* percibir algo al mismo tiempo que otro; compartir las impresiones de alguien; sensación o percepción simultánea. Solo en autores como Clemente de Alejandría comienza a entenderse como percepción interna o conciencia.

lógon kai dianoías], porque así podría definirse la convivencia humana, y no, como la del ganado, por el hecho de pacer en el mismo lugar [*tò en tòi autôi némeσthai*].

La *convivencia humana* supone que el lugar ocupado por cada cual procede de la *energía*/actividad que consiste en *tener en común palabras y pensamientos* [*koinoneîn lógon kai dianoías*], esto es, en el caso de los hombres, a diferencia del ganado, la convivencia no se reduce a «pacer/apacentar en el mismo lugar», sino que **el lógos decide y genera el lugar ocupado por cada uno**, como un acto originario y constitutivo en términos espaciales. Ese diálogo establece por primera vez a los hombres en la Tierra, les permite habitarla, de manera que no sean *los límites* marcados por el patrimonio familiar, ni *los límites* instituidos por los pastores de hombres las marcas decisivas, sino *las leyes* o *nómoi* establecidas por el legislador⁶.

cfr. G. Agamben, *La amistad*, trad. F. Costa:

«Se trata de un pasaje extraordinariamente denso, porque allí Aristóteles enuncia tesis de la filosofía primera que no es dado hallar en esta forma en ningún otro de sus escritos:

1) Hay una sensación del ser puro, una *aísthesis* de la existencia. Aristóteles lo repite más veces, utilizando el vocabulario técnico de la ontología: *aísthánómetha hóti ésmen, aísthesis hóti éstin*: el *hóti éstin* es existencia —el *quod est*— en cuanto opuesta a la esencia (*quid est, hóti éstin*).

2) Esta sensación de existir es en sí misma dulce (*hedýs*).

3) Hay **una** equivalencia entre ser y vivir, entre sentirse existir y sentirse vivir. Es una decidida anticipación de la tesis nietzscheana según la cual “ser: no tenemos de ello otra experiencia más que vivir”. (Una afirmación análoga, pero más genérica, se puede leerle también en *De An.* 415 b 13: “ser, para los vivientes, es vivir”).

4) En esta sensación de existir insiste otra sensación, específicamente humana, que tiene la forma de un con-sentir (*synaísthánesthai*) la existencia del amigo. *La amistad es la instancia de este con-sentimiento de la existencia del amigo en el sentimiento de la existencia propia.*

Pero esto significa que la amistad tiene un rango ontológico y, al mismo tiempo, político. La sensación del ser está, de hecho, siempre re-partida y com-partida y la amistad nombra este compartir. No hay aquí ninguna intersubjetividad —esa quimera de los modernos—, ninguna relación entre sujetos: antes bien, el ser mismo está repartido, es no idéntico a sí mismo, y el yo y el amigo son las dos caras —o los dos polos— de este com-partir.

5) El amigo es, por esto, un otro sí, un *héteros autós*. En su traducción latina — *alter ego* — esta expresión ha tenido una larga historia, que no es éste el lugar de reconstruir. Pero es importante notar que la formulación griega es más pregnante en lo que entiende en ella un oído moderno.

Ante todo el griego —como el latín— tiene dos términos para decir la alteridad: *allos* (lat. *alius*) es la alteridad genérica; *héteros* (lat. *alter*) es la alteridad como oposición entre dos, la heterogeneidad. Además, el latín *ego* no traduce exactamente *autos*, que le significa “sí mismo”. El amigo no es un otro yo, sino una alteridad inmanente en la mismidad, un devenir otro de lo mismo. En el punto en el cual yo percibo mi existencia como dulce, mi sensación es atravesada por un con-sentir que la disloca y la deporta hacia el amigo, hacia el otro mismo. La amistad es esta desubjetivación en el corazón mismo de la sensación más íntima de sí.

Llegados a este punto, el rango ontológico de la amistad en Aristóteles se puede dar por descontado. La amistad pertenece al *protè philosophía*, porque lo que en ella está en cuestión concierne a la misma experiencia, la misma “sensación” del ser. Se comprende entonces porque “amigo” no puede ser un predicado real, que se suma a un concepto para inscribirlo en una cierta clase. En términos modernos, se podría decir que “amigo” es un existencial y no un categorial. Pero este existencial —como tal, no conceptualizable— está atravesado sin embargo

⁶ Rousseau, *Discurso sobre el origen y fundamentos...*, II parte: «El primero al que, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir esto es mío, y encontró personas lo bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil».

por una intensidad que lo carga de algo así como una potencia política. Esta intensidad es el *syn*, el “con” que reparte, disemina y vuelve compartible – más bien, ya siempre compartida – la misma sensación, la misma dulzura de existir.

Que este compartir tiene, para Aristóteles, un significado político, está implícito en un pasaje del texto que hemos recién analizado y sobre el cual es oportuno volver: pero entonces también para el amigo se deberá con-sentir que él existe, y esto adviene en el convivir y en el tener en común (*koinoneîn*) acciones y pensamientos. En este sentido se dice que los hombres conviven (*syzên*), y no como el ganado, que comparte la pastura.

La expresión que hemos traducido como “compartir la pastura” es *en tò autò némethai*. Pero el verbo *nemo* – que, como se sabe, es rico en implicaciones políticas, basta pensar en el derivado *nómos* – también significa: “formar parte”, y la expresión aristotélica podría querer decir sencillamente “formar parte de lo mismo”. Es esencial, en todo caso, que la comunidad humana sea definida aquí, con respecto a la animal, a través de un convivir (*syzên* adquiere aquí un significado técnico) que no está definido por la participación en una sustancia común, sino por un compartir puramente existencial y, por así decir, sin objeto: la amistad como consentimiento del puro hecho de ser. El que esta sinestesia política originaria se haya convertido con el tiempo en el consenso al cual confían hoy sus suertes las democracias en la última, extrema y exhausta fase de su evolución, es, como se suele decir, otra historia, sobre la cual los dejo reflexionar».

Cicerón, *De los fines de los bienes y los males*, libro III, § 67, trad. de J. Pimentel:

«[P]uesto que la naturaleza del hombre es tal, que entre él y el género humano existe una especie de derecho civil [*ius civile*], el que lo observe será justo, el que lo transgreda, injusto. Pero del mismo modo que, **aun siendo común el teatro, se puede, sin embargo, decir rectamente que el lugar que cada cual ocupa es suyo**, así en la urbe o en el mundo común el derecho no se opone a que cada cosa sea como propia de cada quien».

Cicerón, *De republica*, I, 25, 39, trad. de Á. d’Ors:

«Así, pues, la cosa pública (república) es lo que pertenece al pueblo; pero **pueblo** no es todo conjunto de hombres reunido de cualquier manera, sino **el conjunto de una multitud asociada por un mismo derecho, que sirve a todos por igual**. La causa originaria de esa conjunción no es tanto la indigencia humana cuanto cierta como tendencia asociativa natural de los hombres, pues el género humano no es de individuos solitarios...».

Cicerón, *De la invención retórica*, libro I, 1-3, trad. de S. Núñez:

«[S]i examinamos **los orígenes de lo que llamamos elocuencia**, ya sea un arte, un estudio, una práctica o una facultad natural, descubriremos que nació por causas muy dignas y se desarrolló por excelentes motivos.

Hubo un tiempo, en efecto, en el que los hombres erraban por los campos como animales, se sustentaban con alimentos propios de bestias y no hacían nada guiados por la razón, sino que solían arreglar casi todo mediante el uso de la fuerza; no existía aún el culto a los dioses; nada regulaba las relaciones entre los hombres; nadie había visto aún matrimonios legales ni mirado a hijos que pudiera considerar como propios; tampoco conocían los beneficios de una justicia igual para todos. Así, por error e ignorancia, la pasión ciega e incontrolada que domina el alma satisfacía sus deseos abusando de su perniciosa compañera, la fuerza física.

Entonces, **un hombre sin duda superior y sabio descubrió las cualidades que existían en los hombres y su disposición para realizar grandes empresas** si fuera posible desarrollarlas y mejorarlas mediante la instrucción. Dotado de un talento excepcional, **congregó y reunió en un mismo lugar a los hombres que estaban dispersos** por los campos y ocultos en los bosques y **les indujo a realizar actividades**

útiles y dignas; al principio, faltos de costumbre, se resistieron, pero luego le escucharon con un entusiasmo cada vez mayor gracias a su sabiduría y elocuencia; así, de fieros e inhumanos los hizo mansos y civilizados. [...]

Es evidente que **solo un discurso grave y elegante pudo convencer a hombres dotados de gran fuerza física** para que, sometiéndose a la justicia sin recurrir a la violencia, aceptaran y renunciaran voluntariamente a unas costumbres tan agradables a las que el tiempo les había conferido el carácter de un derecho natural.

Así fue, al parecer, como nació y se desarrolló la elocuencia y también así como más tarde sirvió a los más altos intereses de los hombres en cuestiones tan fundamentales como la paz y la guerra. Pero **cuando el interés particular**, mala imitación de la virtud, privado de cualquier principio moral, **se apoderó de la elocuencia, entonces la maldad, apoyándose en el talento, comenzó a corromper las ciudades** y a poner en peligro la vida de los hombres».

Cfr. I. Kant, *Teoría y práctica*, II parte, AA 08: 306: «Pero si, junto a la benevolencia, se hace oír el Derecho, entonces la naturaleza humana no se muestra tan corrompida como para no escuchar atentamente su voz (*Tum pietate gravem meritisque si forte virum quem conspexere, silent arrectisque auribus adstant*, Virg., *Eneida*, I, vv. 151-152)⁷».

I. Kant, *El conflicto de las facultades*, II parte, AA 07: 86-87, nota: «De un entusiasmo tal en la afirmación del Derecho para el género humano puede decirse: *postquam ad arma Vulcania ventum est, mortalis mucro glacies ceu futilis ictu dissiluit*⁸ (Virg., *Eneida*, XII, vv. 738-741). — ¿Por qué ningún soberano se ha atrevido todavía a manifestar sin reparo que no reconoce ningún *derecho* del pueblo contra él, que éste debe agradecer su felicidad simplemente a la *beneficencia* de un gobierno que se la otorga y que toda pretensión del súbdito a tener un derecho contra este gobierno (puesto que este derecho contiene el concepto de una resistencia legítima) es absurda e incluso punible? — La causa es: porque **una declaración pública semejante levantaría a los súbditos indignados contra él; aunque como ovejas sumisas, dirigidas por un buen y comprensivo amo, bien alimentadas y protegidas con fuerza, no tuvieran nada de lo que quejarse en lo concerniente a su bienestar**. —Pues **a un ser dotado de libertad no le basta el goce de las cosas agradables de la vida que otro** (aquí el gobierno) **pueda proporcionarle, sino que le importa el principio según el cual se lo procura a sí mismo**. Pero el bienestar no tiene ningún principio, ni para el que lo recibe, ni para el que lo ofrece (el uno lo coloca en esto, el otro en aquello), porque atañe a lo *material* de la voluntad, que es empírico y, así, es incapaz de la universalidad de una regla. Un ser dotado de libertad no puede ni debe, por tanto, al cobrar conciencia de este su privilegio frente al animal irracional, exigir ningún otro gobierno para el pueblo al que pertenece que aquel en el que el pueblo es colegislador: esto es, el Derecho de los hombres, que deben obedecer, tiene necesariamente que preceder a la consideración del bienestar y es algo sagrado que se eleva por encima de todo precio (de la utilidad) y que a ningún gobierno, por muy benefactor que sea, le está permitido profanar. —Pero este Derecho es, con todo, siempre únicamente una Idea, cuya realización está restringida a la condición de la concordancia de sus *medios* con la moralidad, que al pueblo no le está permitido transgredir jamás; no es legítimo que esto ocurra mediante una revolución, que siempre es injusta. — *Mandar* autocráticamente y, pese a ello, *gobernar* de manera republicana, esto es, en el espíritu del republicanismo y según una analogía con el mismo, lo que hace a un pueblo estar satisfecho con su constitución».

Max Polenz, «Nomos», *Philologus*, 97 (1948):

⁷ Pasaje de la *Eneida*, citado por Kant, trad. V. Cristóbal: «Igual que cuando en medio de una gran multitud estalla a menudo un tumulto/ y brama enardecido el populacho, vuelan teas y piedras/-su furia improvisa armas- si ven de pronto/alzarse un varón respetable por su virtud y su mérito,/callan y permanecen con el oído atento; él va con sus palabras dominando sus ánimos/ y ablandando su enojo, así todo el fragor del oleaje se reduce al instante/en que el dios tiende su mirada sobre las olas, y por el cielo, libre ya de nubes,/lanzado a la carrera maneja sus corceles y les va dando rienda/rodando con su carro volandero».

⁸ «Pero cuando hubo de enfrentarse/con las armas forjadas por Vulcano, la hoja, obra de mortal,/saltó de golpe como hielo quebradizo y sus pedazos/quedan brillando por la rubia arena».

137: *nómos* es el sustantivo de *némein* (*némesthai*), que nunca significa 'dividir', sino 'repartir', 'dar a cada uno lo suyo'. La forma media se encuentra, por ejemplo, cuando se habla de reparto de herencias.

Relación evidente con el vocabulario pastoral:

Homero, Il., II 474ss.: «Como los cabreros a los talados rebaños de cabras/ criban [*diakrínousin*] fácilmente de los ajenos al mezclarse en el pasto [*epeí ke nomôi migéousin*],/ así los jefes los ordenaban [*diekósmeon*] en grupos separados aquí y allá/ para ir a la batalla y, en medio, el poderoso Agamenón, / con los ojos y la cabeza como Zeus, que se deleita con el rayo,/ con la cintura como Ares, y con el pecho como Posidón»

Dicc. Boisacq: «atribuir al ganado la parte de pasto donde se le apacienta».

En **Hesíodo** *nómos* se utiliza ya habitualmente como «modo de vida especial, forma de vida regulada».

El término experimentaría una evolución que iría del *reparto espacial*, a las *costumbres establecidas* y a las *leyes*.

C. Schmitt, «Sobre el significado del término *nomos*», en *El nomos de la tierra*:

Schmitt, *Il nomos della terra*, Adelphi, p. 63: «[T]ambién Hölderlin enturbia la propia interpretación del pasaje de Píndaro (*Hellingrath*, V, 277) vertiendo en alemán *nomos* con *Gesetz* y desorientando con esta infeliz elección terminológica, aun sabiendo bien que *Gesetz* es la rigurosa «mediatez». Sin embargo, el *nómos* en su significado originario indica justamente la plena «inmediatez» de una fuerza jurídica no mediada por las leyes: es un acontecimiento histórico constitutivo, un acto de la *legitimidad* que solo confiere sentido a la legalidad de la mera ley».

H. Niedermeyer, «Aristoteles und der Begriff des Nomos bei Lykophron», *Festschr. Zu Paul Koschaker*, 1939

Nómos como «potencia de distribución inapelable» (150) o «fuerza real que actúa de manera concreta» (151). Considera la conexión entre *nómos* y distribución concreta y constitutiva originaria de la tierra como residuo arcaico del término.

H.E. Stier, «Nomos basileus», *Philologus*, LXXXIII, 1928:

«En el principio está el recinto [*Haus; Zaun* (cercado); *Hegung* (albergue)]. *Recinto, cercado, límite* determinan profundamente en sus conceptos el mundo formado por los hombres. Cercar es lo que produce el lugar sagrado, substrayéndolo a lo habitual, sometiéndolo a la propia ley, asignándolo a lo divino».

H.E. Stier, «Zaun und Mannring», in *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 1942, p. 232: «*Nomos* significa lugar de demora, distrito, lugar de pasto. El término *nemus*, de idéntica raíz, puede tener también un significado de culto como lo tienen «selva», «bosque», «floresta»».

Disconformidad de C. Schmitt con la lectura dominante de **Homero**, *Odisea*, I 3 (trad. de J.M. Pabón):

«Musa, dime del hábil varón que en su largo extravío,/ tras haber arrasado el alcázar sagrado de Troya,/ conoció las ciudades y el genio de innúmeras gentes».

C. Schmitt, «El nómos en Homero», p. 69:

«Me parece enteramente insensato poner en conexión las imágenes de ciudades y fortalezas [ástea] con un *nous* en el sentido de espíritu, intelecto o mentalidad. El *nous* es, de hecho, común a todos los hombres, y naturalmente una ciudad fortificada (ástu) bien defendida no posee en cuanto tal un *nous* particular, sino que más bien tiene, de manera tanto más específica, un *nomos* propio. [...]

En aquel tiempo ningún griego habría pensado jamás en referir aquella variedad [de costumbres ciudadanas] al *nous* en lugar de al *nomos*. No se puede ni siquiera hablar del *nous* de «muchos hombres», porque el *nous* es lo que es universalmente humano, común no a muchos, sino a todos los hombres pensantes. Sin embargo, el concepto de recinto, delimitación e institución sagrada, presente en el término *nomos*, expresa justamente la subdivisión y distinción de los ordenamientos, cuya particularidad debía ser el objeto adecuado para la observación de un experto mariner».

El que la inteligencia abra nuestro primer horizonte (nuestro primer 'cercado') permite decir del alma que «en cierto modo es todas las cosas» (*De an.*, III 8), es decir, debemos al *noûs* el hecho de sentirnos en el mundo, no solo formando parte de él, sino por de pronto pudiendo conocerlo (esa potencia está activa cuando hay algo que siente que sentimos y que pensamos cuando lo hacemos); *cfr.* este planteamiento de Aristóteles con la «prelación óntico-ontológica del *Dasein*» (M. Heidegger, *SuZ*, § 4).

M. Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas...*, trad. de J. A. Escudero, p. 66 [34]: «El *noûs* procura a cada enunciación concreta su posible sobre-qué [es decir, es asunto sobre el que se dice algo]; sin embargo, este asunto no resulta inmediatamente accesible en la enunciación como tal, sino que sólo sale a la luz en la *epagogé* (la «inducción»): una *epagogé* que, en el sentido literal del término, no cabe entender como una colección de datos empíricos, sino como un dirigirse simple y directamente a..., como un dejar ver... [...]. Del mismo modo que la mano *organón estin orgánon* [es instrumento de instrumentos] (*De an.*, 432 a), es decir, del mismo modo que un utensilio en la mano sólo accede a su auténtico ser en su ser-útil, así también el aspecto de los objetos sólo se hace visible a través del *noûs* y «en» el *noûs* como ser hacia-qué [como el horizonte en que los objetos se hacen visibles]; entonces *se muestra* [el aspecto de los objetos]. Para conseguir que un ámbito de objetos como tal resulte explícitamente accesible —y esto no sólo a través de una determinación teórica— debe estar previamente disponible el «a-partir-de-dónde» (*arché*) del *légein* como algo ya develado. El *légein* toma su punto de partida del *arché*, de tal manera que siempre «tiene a la vista» este punto de partida a modo de orientación fundamental y constante. Estos *archaí*, en cuanto develados, quedan expresamente custodiados en la *epagogé*».

Aristóteles, *Anal. post.*, II 19, 99 b32-100 b17, trad. M. Candel:

«[E]s necesario poseer una facultad [*dúnamis*] <de adquirirlos>, pero no de tal naturaleza que sea superior en exactitud a los mencionados <principios>. Ahora bien, parece que esto se da en todos los seres vivos. Pues tienen **una facultad innata para distinguir** [*dúnamin súmphuton kritikén*], que se llama sensación [*aísthesis*]; pero, estando la sensación <en todos>, en algunos animales se produce una **persistencia de la sensación** y en otros, no. Así, pues, todos aquellos en los que <esta persistencia> no

se produce (en general o para aquellas cosas respecto de las cuales no se produce), no tienen ningún conocimiento fuera del sentir; en cambio, aquellos en los que se da <aquella persistencia> tienen aún, después de sentir, <la sensación> en el alma. Y al sobrevenir muchas <sensaciones> de ese tipo surge ya una **distinción** [*diaphorá*], de modo que en algunos **surge un concepto** [*lógos*] a partir de la persistencia de tales cosas, y en otros, no.

Así, pues, de la sensación [*aísthesis*] surge la memoria [*mnéme*], como estamos diciendo, y de la memoria repetida de lo mismo, la experiencia [*empeiría*]; pues los recuerdos múltiples en número son una única experiencia. De la experiencia o del universal todo que se ha remansado en el alma [*ek pantòs eremésantos tou kathólou en tēi psuchēi*], <como> lo uno cabe la pluralidad [*toū henòs parà tà pollá*], que, como uno, se halla idéntico [*tò autó*] en todas aquellas cosas, <surge el> principio [*arché*] del arte y de la ciencia, a saber: si se trata de la realización, <principio> del arte, si del ente, <principio> de la ciencia.

Entonces, ni los modos de ser son innatos como tales, ya definidos/**ni esos estados** [*hēxeis*] **están presentes en nosotros de una manera distinta** [*aphorisménaí*], **ni proceden de otros modos de ser más conocidos, sino de la sensación** [*apò aísthéseos*], al igual que en una batalla, si se produce una desbandada, al detenerse uno se detiene otro, y después otro, hasta volver al <orden del> principio. Y el alma resulta ser de tal manera que es capaz de experimentar eso [*dúnasthai páschein toúto*]. [...] En efecto, cuando se detiene en el alma alguna de las cosas indiferenciadas, <se da> por primera vez lo universal en el alma (pues, aun cuando se siente lo singular [*aisthánetai tò kat'hékaston*], la sensación lo es de lo universal [*aísthesis tou kathólou estín*], v.g.: de *hombre*, pero no del *hombre Calias*); entre estos <universales> se produce, a su vez, una nueva detención <en el alma> hasta que se detengan los indivisibles y los universales, v.g.: se detiene *tal animal* hasta que se detenga *animal*, y de igual modo <ocurre> con esto último. Está claro, entonces, que nosotros, necesariamente, hemos de conocer los términos primeros por comprobación [*tà prôta epagogēi gnorízessin*], pues así <es como> la sensación produce [*empoiēi*] <en nosotros> lo universal.

Por otra parte, puesto que, de los modos de ser relativos al pensamiento por los que poseemos la verdad, unos no son siempre verdaderos y están expuestos a <incurrir en> lo falso, v.g.: la opinión y el razonamiento, mientras que la ciencia y la intuición son siempre verdaderos, que ningún otro género de saber es más exacto que la intuición, que los principios son más conocidos que las demostraciones, y que toda ciencia va acompañada de discurso, no habrá ciencia de los principios; y, comoquiera que no cabe que haya nada más verdadero que la ciencia, excepto la intuición, habrá intuición de los principios, tanto a partir de estas consideraciones como <del hecho de> que el principio de la demostración no es la demostración [*apodéixeos archē ouk apodéixis*], de modo que tampoco el de la ciencia es la ciencia. Si, pues, no poseemos ningún otro género <de conocimiento> verdadero aparte de la ciencia, la intuición será el principio de la ciencia. Y aquella será el principio del principio, en tanto que <la ciencia> se comporta, en cada caso, de manera semejante respecto de cada cosa».

Cicerón, Las leyes, libro I, 10, 30, trad. Á. d'Ors:

«[L]a razón [*ratio*], por la cual, sin más, somos superiores a los brutos, gracias a la cual sabemos hacer conjeturas, argumentos, refutamos, discurremos, deducimos algo, o llegamos a conclusiones, es ciertamente común: puede variar según la cultura de cada uno, pero es igualmente accesible a todos. Porque los sentidos de todos pueden percibir lo mismo, y lo que impresiona los sentidos de uno impresiona los de todos: los principios que se imprimen en el alma de aquella inteligencia esbozada de que hablé antes, están impresos en todos por igual; **la palabra** [*oratio*], en fin, **es un intérprete espiritual** [*interpresque mentis*] **que, aunque puede discrepar en los términos, conviene en las ideas** [*verbis discrepat, sententiis congruens*]. Y no hay

hombre de raza alguna que, tomando la naturaleza como guía, no pueda alcanzar la perfección».

LAS LEYES Y LA INTELIGENCIA

EN, X 9

Los **legisladores** no pueden prescindir de un **proyecto educativo**, «es preciso que la educación y las costumbres estén reguladas por leyes, y así no serán penosas, habiéndose hecho habituales».

Las leyes han de estar presentes durante toda la vida, pues la mayoría de los hombres obedecen más a la *necesidad* que al *lógos*, y a los castigos que a la bondad.

La política como actividad selectiva. Por eso dicen algunos que los legisladores deben: a) exhortar a la práctica de la virtud por amor al bien; b) imponer castigos y correcciones a los desobedientes, carentes de disposición natural al bien y c) desterrar a los incurablemente miserables.

1180 a19-25: «[L]as órdenes del padre no tienen fuerza ni obligatoriedad, ni en general las de ningún hombre aislado, a menos que sea rey o algo semejante; en cambio, **la ley [nómos] tiene fuerza obligatoria [anankastikèn dúnamin], y es razón [lógos] procedente de cierta prudencia [phrónesis] e inteligencia [noûs]**. Además, los hombres suelen odiar a aquellos otros hombres que se oponen a sus impulsos, aun cuando lo hagan rectamente, mientras que la ley no se atrae resentimientos al hacer el bien [tò epieikés]».

1180 a29: Lo mejor es que exista un cuidado común para rectificar las costumbres, pero en su ausencia, cada uno de los individuos debe procurarlo para sus hijos y amigos.

1180 b 3ss.: como en las ciudades tienen fuerza/vigor las leyes y costumbres, en la casa las palabras y costumbres del padre. *Ventajas de la educación privada:* mayor concreción por atender al individuo.

1180 b13: *La experiencia, el arte y la ciencia:* pese a las apariencias, quien mejor sana y el mejor gimnasta lo son en virtud del conocimiento de lo universal⁹. Quien se cuida de

⁹ **Aristóteles, Met., I 1, 980 a21-27, 981 b9 y 981 b25-982 a2:**

«Todos los hombres por naturaleza desean saber. Señal de ello es el amor a las sensaciones. Éstas, en efecto, son amadas por sí mismas, incluso al margen de su utilidad y más que todas las demás, las sensaciones visuales. Y es que no sólo en orden a la acción, sino cuando no vamos a actuar, preferimos la visión a todas – digámoslo – las demás. La razón estriba en que ésta es, de las sensaciones, la que más nos hace conocer y muestra múltiples diferencias. [...]

[L]a experiencia [*empeiría*] se genera en los hombres a partir de la memoria [*mnéme*]; en efecto, una multitud de recuerdos de un mismo asunto acaban por constituir la fuerza de una única experiencia [*miâs empeirías dúnamin*].

La experiencia parece relativamente semejante a la ciencia y al arte, pero el hecho es que, en los hombres, la ciencia [*epistéme*] y el arte [*téchne*] resultan de la experiencia: y es que, como dice Polo, y dice bien, la experiencia da lugar al arte y la

hacer mejores a otros ha de hacerse legislador: la búsqueda del bien común es la mejor habilitación del político.

Pero ¿cómo se hace uno legislador?

falta de experiencia, al azar. El arte [*téchne*], a su vez, se genera cuando a partir de múltiples percepciones de la experiencia [*ek pollôn tês empeirías ennoemáton*] resulta una única idea general acerca de los casos semejantes [*mía kathólou génetai perì tòn homoíon hupólepsis*]. En efecto, el tener la idea [*hupólepsis*] de que a Calias tal cosa le vino bien cuando padecía tal enfermedad, y a Sócrates, e igualmente a muchos individuos, es algo propio de la experiencia; pero la idea de que a todos ellos, delimitados como un caso específicamente idéntico [*tò d'hóti pâsi toîs toioîsde kat'eîdos hèn aphoristheîsi*], les vino bien cuando padecían tal enfermedad (por ejemplo, a los flemáticos o biliosos o aquejados de ardores febriles), es algo propio del arte.

A efectos prácticos, la experiencia no parece diferir en absoluto del arte, sino que los hombres de experiencia tienen más éxito, incluso, que los que poseen la teoría, pero no la experiencia (la razón está en que la experiencia es el conocimiento de cada caso individual [*tòn kath'hékaston*], mientras que el arte lo es de los generales [*tòn kathólou*], y las acciones y producciones se refieren a lo individual: desde luego, el médico no cura a un hombre, a no ser accidentalmente, sino a Calias, a Sócrates o a cualquier otro de los que de este modo se nombran, al cual sucede accidentalmente que es hombre; así pues, si alguien tuviera la teoría careciendo de la experiencia, y conociera lo general, pero desconociera al individuo contenido en ello, errará muchas veces en la cura, ya que lo que se trata de curar es el individuo). Pero no es menos cierto que pensamos que el saber y el conocer se dan más bien en el arte que en la experiencia y tenemos por más sabios a los hombres de arte que a los de experiencia, como que la sabiduría acompaña a cada uno en mayor grado según <el nivel de> su saber. Y esto porque los unos saben la causa y los otros no. Efectivamente, los hombres de experiencia saben el hecho [*tò hóti*], pero no el porqué [*dióti*], mientras que los otros conocen el porqué, la causa [*aitían*]. Por ello, en cada caso consideramos que los que dirigen la obra son más dignos de estima y saben más, y son más sabios que los obreros manuales; porque saben las causas de lo que se está haciendo (a los otros, por su parte, <los consideramos> como a algunos seres inanimados que también hacen, pero hacen lo que hacen sin conocimiento como, por ejemplo, quema el fuego, si bien los seres inanimados hacen cosas tales por cierta disposición natural, mientras que los obreros manuales las hacen por hábito). Con que no se considera que aquéllos son más sabios por su capacidad práctica, sino porque poseen la teoría y conocen las causas.

En general, el ser capaz de enseñar [*tò dúnasthai didáskein*] es una señal distintiva del que sabe frente al que no sabe, por lo cual pensamos que el arte es más ciencia que la experiencia: <los que poseen aquél> son capaces, mientras que los otros no son capaces de enseñar. [...]».

En la *Ética* está dicho cuál es la diferencia entre el arte y la ciencia y los demás <conocimientos> del mismo género; la finalidad que perseguimos al explicarlo ahora es ésta: <mostrar> cómo todos opinan que lo que se llama «sabiduría» se ocupa de las causas primeras y de los principios. Con que, como antes se ha dicho, el hombre de experiencia es considerado más sabio que los que poseen sensación del tipo que sea, y el hombre de arte más que los hombres de experiencia, y el director de la obra más que el obrero manual, y las ciencias teóricas más que las productivas.

Es obvio, pues, que *la sabiduría es ciencia acerca de ciertos principios y causas*».

La política parecen enseñarla los sofistas, que no la practican, pero quienes la practican parecen hacerlo más por experiencia que por reflexión o *diánoia*, y no escriben ni hablan de estas cuestiones (lo que sería preferible a que pronuncien discurso ante el tribunal o ante la asamblea), ni han hecho políticos a sus hijos.

Los sofistas la reducen a la retórica (Isócrates, *Antídosis*, 79-83) y pasan por alto la necesidad de inteligencia [*súnesis*] y juzgar bien cuando se trata de seleccionar las leyes más reputadas.

1181 a23-1181b1: «las leyes parecen ser las obras [*érgois*] de la política».

Pero no se ve claro cómo se podría alcanzar experiencia en la política (los médicos no se hacen médicos con los trabajos de medicina ni los legisladores estudiando colecciones de leyes).

Dado que los antecesores lo han descuidado habrá que investigar lo referente a la legislación [*nomothésia*], lo relativo a la *politeía* en general, de modo que se complete en la medida de lo posible la filosofía de los asuntos humanos.

Pol., VII 13, 1332 a39-40 y 1332 b3-8

«Ahora bien, los hombres devienen buenos y cabales [*agathoí kai spoudaíoi*] por tres cosas, que son: la naturaleza, el hábito y la razón [*lógos*]. [...]

Los demás animales viven sobre todo guiados por la naturaleza, aunque en escasa medida les guía también el hábito; pero el hombre es además guiado por la razón, que sólo él posee; de modo que esos tres conductores deben estar en armonía. Muchas veces, en efecto, **los hombres actúan contra sus costumbres y contra su naturaleza si la razón [*lógos*] les aconseja otra cosa como mejor**».

Pol., II 8, 1269 a3-4

«Pero, en general, los hombres no buscan lo tradicional [*pátrion*], sino lo bueno [*tagathòn*]».

Pol., VII 15, 1334 b15-28

«**[E]n nosotros la razón [*lógos*] y la inteligencia [*noûs*] son el fin de la naturaleza [*phúseos télos*]**, de modo que a ellas deben ordenarse la generación y la preparación mediante las costumbres; en segundo lugar, lo mismo que el alma y el cuerpo son dos, hallamos también dos partes en el alma, la irracional y la dotada de razón, y dos estados correspondientes a ellas, el apetito [*órexis*] y la inteligencia [*noûs*]; y lo mismo que el cuerpo es anterior en la generación al alma, también la parte irracional es anterior a la dotada de razón. La prueba de ello es que los niños pequeños, aun los recién nacidos, tienen coraje, voluntad y apetito, y en cambio el raciocinio [*logismós*] y la inteligencia [*noûs*] sólo se desarrollan en ellos al avanzar en edad. Por tanto, en primer lugar, el cuidado del cuerpo debe ser anterior al del alma, y ha de ir seguido de la educación de los deseos; sin embargo, **la educación del deseo está ordenada a la inteligencia, y el cuidado del cuerpo al alma**».

Pol., III 16, 1287 a23-32

«Se dirá, sin duda, que las cuestiones que la ley parece no poder decidir tampoco podría conocerlas un hombre. Pero la ley educa expresamente a los gobernantes y prescribe que éstos juzguen y administren con el criterio más justo lo que cae fuera de su alcance. Es

más, concede la facultad de rectificarla cuando la experiencia sugiera alguna mejora de sus disposiciones. Por tanto, **el que defiende el gobierno de la ley defiende el gobierno exclusivo de la divinidad y la inteligencia** [*tòn theòn kai tòn noûn*] y el que defiende el gobierno de un hombre añade un elemento animal, pues no otra cosa es el apetito, y la pasión pervierte a los gobernantes y a los mejores de los hombres. **La ley es, por consiguiente, inteligencia sin apetito** [*áneu oréxeos noûs*].»

LAS OPINIONES ESTABLECIDAS [ÉNDOXA] Y EL ESPACIO DE LA POLÍTICA

«Decimos, en efecto, que lo que todo el mundo cree [*ha gàr pâsi dokeî*] es realmente así, y el que intente eliminar esta seguridad [*ho anairôn taúten tèn pístin*] no encontrará en modo alguno otra más digna de crédito [*pistótera*]» (EN, X 2, 1172 37-1173 a1).

«[S]on *verdaderas y primordiales* las cosas que tienen credibilidad [*pístin*], no por otras, sino por sí mismas [*di' hautôn*] (en efecto, en los principios de las ciencias no hay que buscar ulteriormente el porqué [*tò dià ti*], sino que cada principio ha de ser digno de crédito en sí mismo [*autèn kath'heautén*]); en cambio, son cosas *plausibles* [*éndoxa*] las que parecen bien a todos, o a la mayoría, o a los sabios, y, entre éstos últimos, a todos, o a la mayoría, o a los más conocidos y reputados» (Top., I 1, 100 b19-23).

«A continuación, se podría decir para cuántas y cuáles cosas es útil este estudio [la dialéctica]. Y lo es para tres cosas: para ejercitarse, para las conversaciones y para los conocimientos en filosofía. [...]

[P]ara los conocimientos en filosofía, porque, pudiendo desarrollar una dificultad [*aporía*] en ambos sentidos, discerniremos más fácilmente lo verdadero y lo falso en cada cosa. Pero es que además es útil para las cuestiones primordiales propias de cada conocimiento. En efecto, a partir de lo exclusivo [*oikeíon*] de los principios internos al conocimiento en cuestión, es imposible decir nada sobre ellos mismos, puesto que los principios son primeros con respecto a todas las cosas, y por ello es necesario discurrir en torno a ellos a través de las cosas plausibles [*perì éndoxon*] concernientes a cada uno de ellos. Ahora bien, esto es propio de la dialéctica: en efecto, al ser adecuada para examinar <cualquier cosa>, abre camino a los principios de todos los métodos» (Top., I 2, 101 a25-27 y 33-101 b4).

SENTIDO ARQUITECTÓNICO DE LA POLÍTICA DE ARISTÓTELES

EN, I 1: Toda pesquisa y todo arte, toda acción y toda elección tienden a algún *bien*. Los fines a) son *plurales*, hay tantos como artes y ciencias (medicina, náutica, estrategia o administración doméstica) y b) son *ambivalentes*, pues unos son *obras* y otros *actividades*.

1094 a14-15: «en todas ellas los fines de las arquitectónicas son preferibles a todos los fines de las que les están subordinadas. Pues los segundos se persiguen a causa de los primeros».

EN, I 2: Debe identificarse *el fin último de lo que hacemos*, por el que hacemos todo lo demás. Pues si quisiéramos siempre algo por mor de algo otro, *nuestro deseo sería vacío y en vano*.

Debe ser **el fin de «la ciencia más soberana y sumamente directiva/arquitectónica»**, a saber, la **política**. En sus manos queda decidir qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno: la estrategia, la administración doméstica y la retórica le están subordinadas.

Superioridad del bien de la ciudad, mayor y más perfecto, que el del individuo.

Met., A 1, 980 a29ss.: conocer el porqué es propio del arquitecto, a diferencia del obrero manual, que solo conoce el que y el hecho.

Met., A 2, 982 b5ss.: la más arquitectónica de las ciencias es la que conoce el bien supremo de la naturaleza toda.

Met., A 10, 1075 a17ss.: todas las cosas están ordenadas a un fin único, pero como en una familia, los libres hacen muy pocas cosas a su antojo, al contribuir al bien común [*tò eis tò koinón*] en mayor medida que los esclavos y animales.

EN, VI 8, 1141 b22ss.: la prudencia aplicada a la ciudad es arquitectónica (legisladora), a diferencia de lo que ocurre con la que se ocupa de los decretos [*pséphisma*; resultado del voto asambleario], que es la que se llama propiamente política, pues quienes se ocupan de ella parecen comportarse como los obreros manuales.

EN, I 3, 1094 b6: «el fin de la política no es el conocimiento [*gnôsis*], sino la acción [*prâxis*]». Por ello, la educación de la pasión es imprescindible.

EN, I 4: *la felicidad es un término político (eû zên y eû práttein)*. A) No es una cosa visible y manifiesta, como el placer, la riqueza y los honores. B) Ni equivale a lo que los hombres llaman un bien según su estado, no es cambiante (el pobre la riqueza, el enfermo la salud y el ignorante la sabiduría), c) requiere «haber sido suficientemente obediente» [*akousómenon hikanôs*], es decir, una buena educación.

EN, I 7: La felicidad en tanto que bien es A) algo perfecto; B) se persigue por sí mismo y C) todo lo demás se elige por ella.

Dado que el hombre es político por naturaleza (1097 b11), la *autarquía* del bien perfecto no podrá coincidir con una vida solitaria.

La felicidad se aclarará de la mano de cuál se la *función del hombre*: ni vida de nutrición y crecimiento ni sensitiva, sino «cierta vida activa propia del ente que tiene razón, y este, por una parte, obedece [*epieithès*] a la razón; por otra parte, la posee y la piensa [*hos échon kai dianooúmenon*]» (1098 a3-5; *cfr. EN, I 13*), es decir, «el bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud, y si las virtudes son varias, conforme a la mejor y más perfecta, y además en una vida entera» (1098 a16-18).

EN, I 13, 1102 a8ss.: «Y parece también que el que es de veras político se ocupe sobre todo de ella [la virtud], pues quiere hacer a los ciudadanos buenos y obedientes [*hupekóous*] a las leyes».

1102 a18ss.: «el político debe conocer en cierto modo lo referente al alma, como el que cura los ojos también todo el cuerpo, y tanto más cuanto que la política es más estimable y mejor que la medicina; y los médicos distinguidos se ocupan mucho del conocimiento del cuerpo; también el político ha de considerar el alma, pero la ha de considerar en vista de estas cosas y en la medida suficiente para lo que buscamos».

Las partes del alma: la parte irracional (el alma *vegetativa* -facultad común, actúa en los sueños y «el bueno y el malo se confunden enteramente en el sueño»), la parte *nutritiva* y la parte que participa de la razón, a saber, *lo apetitivo o desiderativo* (la advertencia, la reprensión y la exhortación).

Duplicidad de lo que tiene razón y de lo irracional, que afecta a la misma división de las virtudes.

Política, libro I

Cap. 1

- a) Toda comunidad tiende a algún bien: la *pólis* es la principal y comprende [*periéchousa*] las demás (cfr. *EN*, VIII 9, 1160 a8ss.).
- b) Distinción eidética entre el poder político, monárquico, administrativo de la casa y despótico (contra Jenofonte, *Memorables*, III 4.12. y 6.14 y Platón, *El político*, 258 e).
1252 a7ss.: «No tienen razón, por tanto, los que creen que es lo mismo ser gobernante de una ciudad, rey, administrador de su casa o amo de esclavos, pensando que difieren entre sí por el mayor o menor número de subordinados [...] Para ellos en nada difiere una casa grande de una ciudad pequeña».
- c) Análisis de los elementos y partes constituyentes de la *pólis*.

Cap. 2

Las siguientes relaciones conforman la *oikía*, el *oîkos* o la familia/casa familiar, *sunestekuîa* (ppo. pfto. de *sústemi*) para satisfacer las necesidades diarias.

- a) Combinación de los que no pueden ser el uno sin el otro: la perpetuación sin elección del *génos* y la tendencia a la reproducción. Todas las especies animales y vegetales persiguen dejar tras de sí un ejemplar semejante a ellas (*De an.*, II 4, 415 a26). La existencia comunitaria de que habla *EN*, IX 9 no se acomoda a esta reproducción.
- b) Quien manda la realización de ciertas actividades (capaz de prever con la mente, gobernante, *árchon* y *despózon* por naturaleza) y el ejecutor [*doûlos*] de las previsiones.

La naturaleza no hace nada en vano ni cicateramente, como los forjadores del cuchillo de Delfos, sino *hén pròs hén*, es decir, cada órgano tiene su fin y lo mejor es que cada uno cumpla el suyo. Crítica de la indistinción bárbara de hembra y esclavo.

La *kóme* o aldea es una suerte de «colonia de la casa», integrada por varias casas familiares con vistas a la satisfacción de las necesidades no efímeras.

La *pólis* es el extremo de toda autarquía, surgida por las necesidades de la vida, pero existente ahora para *vivir bien*. Es una de las cosas naturales y el hombre es por naturaleza un animal político. El *ápolis* es *phaûlos* (de mala calidad, mediocre, en mal estado) o más que un hombre, pues desconoce todo lo que afecta al *bien común*, esto es, al fin que es la *vida buena* en condiciones de finitud.

El hombre no es solo un animal gregario (*Hist. An.*, I 1, 487 b34ss, a los que se refiere también como *agelaîon* y *monadikón*), sino un *animal político*, en mayor medida que la abeja y el resto de gregarios, por tener *lógos*, que a diferencia de la *phoné*, no expresa solo el placer y el dolor, sino lo ventajoso y dañino, lo justo y lo injusto, pues expresa la *aísthesis* del bien y del mal, de la injusticia y de la justicia.

La anterioridad del *todo* (*eîdos*, *morphé*) con respecto a la *parte* (la 'mano viva' y la 'mano muerta').

La tendencia [*ormé*] de todos los hombres a formar una comunidad tal no equivale a su efectiva institución: el primero que estableció ese modo de ser en común [*sustésas*; ppo. de aoristo de *sústemi*] «fue causa de los mayores bienes». La política custodia la *praxis* y solo una acción pudo fundarla.

La ley y la justicia extraen del hombre lo mejor de sí mismo, pero apartado de ellas se vuelve el peor de todos los animales (EN, VII 6).

Cap. 3

La *oikonomía* o administración doméstica se compone de tres relaciones: despótica, conyugal y procreadora y lucha por mantener su autarquía gracias a la crematística.

Cap. 4

El medio principal para que la casa mantenga su suficiencia [*autarcheía*] es el arte adquisitivo [*ktetiké*], que permite contar con lo necesario para la vida, condición material de la vida buena. Pues la administración doméstica requiere de instrumentos:

- a) instrumentos inanimados [*poietikà órgana*], como el timón del piloto (hipótesis de los autómatas de Dédalo y los trípodas de Hefesto -1253 b35ss.- y el tópos cómico de la «edad de oro»), cuyo fin es el uso [*chrêsis*].
- b) instrumentos animados, como el vigía de la nave: el esclavo [*doûlos*] es un instrumento práctico o activo [*praktikón órganon*]. El esclavo es parte integrante de su dueño: permite que éste se exonere de la parte de la vida entregada al trabajo y a la labor, esto es, que gane tiempo para sí, que se apropie de su existencia rebajando al máximo la *polupragmosúne*, la *ascholé*.

Cap. 5

El señor y el esclavo constituyen una obra, a saber, el cuidado y la supervivencia de la casa familiar (de estos cuidados necesita todo hombre por el hecho de serlo, incluso el sabio, *vd.* EN, X 8, 1178 b3-7 y 34-1179 a8), y en toda obra hay un *arché* y lo que a él se somete, es decir, jerarquía. Ambos exponen una relación análoga a la del alma y el cuerpo:

1254 b3ss.: «Decimos, pues, que el gobierno despótico y el político pueden observarse primero en el ser vivo, ya que el alma ejerce sobre el cuerpo un imperio/dominio despótico, y la inteligencia un imperio/dominio político o regio sobre el apetito».

1254 b21: «Pues es naturalmente esclavo el que es capaz de ser de otro (y por eso es realmente de otro [*állou*]) y participa de la razón en medida suficiente para reconocerla, pero sin poseerla, mientras que los demás animales no se dan cuenta [*aisthanómena*] de la razón, sino que obedecen a sus instintos».

Dificultades para reconocer a los hombres ajustados a esta definición de esclavo: reducción de la propia vida al cuidado.

Cap. 6

Una ambigüedad que debe disolverse: el *esclavo por naturaleza* y el *esclavo por convención*.

1255 b 9-15: «Pero el hacerlo mal [la asignación de la función de señor y esclavo] es perjudicial para ambos, pues la parte y el todo, el cuerpo y el alma tienen los mismos intereses, y el esclavo es una parte del amo, una especie de parte animada separada de su cuerpo. Por eso el amo y el esclavo que por naturaleza merecen serlo tienen intereses comunes y amistad/apego recíproco, y cuando no es éste el caso, sino que son amo y esclavo por convención y violencia, sucede lo contrario».

Cfr. EN, VIII 11, 1161 a32ss.: «En efecto, en los regímenes en que gobernante y gobernado no tienen nada en común, tampoco hay amistad, porque no hay justicia; así entre el artífice y su instrumento, el alma y el cuerpo, el amo y el esclavo. En cada caso los segundos reciben un beneficio de los que se sirven de ellos, pero no hay amistad respecto de lo inanimado, ni tampoco justicia. No es posible tenerla tampoco con un caballo o con un buey, o con un esclavo en cuanto esclavo, porque no se tiene nada en común con ellos. El esclavo es, en efecto, un instrumento animado, y el instrumento, un esclavo inanimado. En cuanto esclavo, pues, no es posible la amistad hacia él, si bien lo es en cuanto hombre, porque parece existir una especie de justicia entre todo hombre y todo el que puede participar con él de una ley o convenio [*pròs pánta tòn dunámenon koinonêσαι nóμου καὶ sunthékes*] y, por lo tanto, también una especie de amistad, en cuanto el segundo es hombre. Por eso también se dan en pequeña medida en las tiranías las amistades y la justicia, y en medida mayor en las democracias, donde los ciudadanos, siendo iguales, tienen muchas cosas en común»; *cfr. Pol. I 13.*

Cap. 7

El mandato despótico del dueño y señor en el ámbito doméstico no es *político* (ejercido sobre libres e iguales), sino *monárquico* y queda muy lejos de las ciencias y la contemplación:

1255 b31-35: «La ciencia del amo [...] no tiene nada de grande ni imponente: simplemente, el amo tiene que saber mandar lo que el esclavo tiene que saber hacer. Por eso los que pueden desentenderse personalmente de este trabajo confían a un administrador este cargo y se dedican a la política o a la filosofía».

Cap. 8-9

La *crematística* [de *chrêma*, cosa útil, bien; es decir: arte para la obtención de bienes; «si corresponde a la crematística considerar de dónde se han de obtener los recursos y la posesión», 1256 a15-16] es un medio de la *oikonomía* o administración doméstica, pero no en tanto que suministradora de un *instrumento*, sino de *materia* (como el bronce para el escultor o la lana para el tejedor).

La naturaleza como criterio: la facultad adquisitiva de alimento [*trophé*] ha sido concedida a todos los seres vivos (1256 b8) y su pluralidad de caminos ha distinguido mucho la vida de los animales. La naturaleza funciona como una pirámide alimenticia, que tiene en los hombres su fin.

Especies del arte adquisitivo [*ktétiké*]:

- a) *Adquisición necesaria*. el que almacena los recursos necesarios para la vida y útiles para la comunidad de la ciudad y de la casa. Cuenta con un límite, a saber, la autosuficiencia de la comunidad.
- b) *Crematística o póiesis de riqueza y bienes materiales*. No es natural, son producto de cierta experiencia y arte. La ocasión que genera este arte: la ambigüedad del uso, valor de *uso* (sandalias como calzado, *chrêsis oikeía*) y valor de *cambio* (usar algo en tanto que otra cosa). Del *intercambio por necesidad* a la invención del dinero para facilitarlos.
- c) *Kapeliké o arte comercial*. Arte de la producción de riqueza mediante el encarecimiento de los productos en el mercado. El dinero es el *elemento* y el *extremo* del cambio. Esta técnica enseña el modo de hacer los cambios para conseguir el máximo lucro.

Mientras que la *crematística doméstica* tiene un límite (*autarcheía* alimenticia) y recurre al intercambio como medio para alcanzarlo, la *comercial* hace de un medio su fin o, mejor dicho, colapsa la distinción entre medios y fines (los medios carecen de límite), desembocando en un nihilismo letal para la comunidad («algunos convierten en crematística todas las facultades, como si producir dinero fuese el fin de todas ellas y todo tuviera que encaminarse a ese fin», 1258 a13-14). Ambas utilizan el mismo medio, una con vistas a un fin exterior y otra para generar su propio aumento, y este último es destructivo con respecto a las cosas mismas, de las que olvidamos lo que son).

La crematística comercial pone en peligro a las cosas, pero en la misma medida pone en peligro referirnos a ellas con palabras: ¿cómo denunciar [*kategoreîn*] las consecuencias destructivas sobre mi persona y/o propiedades y posesiones generadas por un agente que carece de *sí mismo*, pues su única identidad es la serie de cambios sufridos por las cosas? El espacio en que las cosas pueden ser al mismo tiempo trirremes, pero también muros o caballos es el propio de quien no respeta el principio de no contradicción, es el reino de lo absurdo. Y lo terrible es que en él se deja de hablar, es decir, las palabras comienzan a ser solo quejas, pero han dejado de tener significado. ¿Cómo asignarlo un significado inequívoco a lo que no es nada *por sí mismo*? El comercio hace entrar en crisis el entero dispositivo de los significados del ser en Aristóteles.

Cap. 10

Los dos extremos del arte de adquisición de bienes: la crematística que se sirve del alimento que suministran la tierra y el mal (tampoco el tejedor debe fabricar la lana, sino trabajar sobre ella) y la usura (el *linaje degenerado* del dinero que engendra dinero).

Cap. 11

El *katanóema* de Tales que es aplicación de un principio general: el comercio es una actividad rigurosamente solitaria, condena al aislamiento, pues *eupraxía* equivale aquí a monopolio y requiere eliminar a posibles competidores. Ninguna economía que se haya independizado del respeto de los límites puede coexistir con la libre competencia.

La reticencia de Aristóteles a la transformación de las cosas en un horizonte de mercancías...y la confianza en la estabilidad de la contribución proporcionada de los ciudadanos

EN, V 5, 1133 a31-11 y 22-32 y 1133 b7-21; cfr. Marx, *El capital*, libro I, secc. I, 1 «La mercancía», A) Forma simple, individual o fortuita del valor, 3 «La forma del equivalente»:

«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 [*tò antipeonthòs*] proporcional y no según la igualdad. Porque devolviendo proporcionalmente lo que se recibe es como la ciudad se mantiene unida. En efecto, los hombres procuran, o devolver mal por mal, y el no poder hacerlo les parece una esclavitud, o bien por bien, y si no, no hay contribución [*metádosis*] y es la contribución la que les mantiene unidos. Por eso levantan a la vista de todos el santuario de las Gracias para que haya retribución [*antídosis*], 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.

Lo que produce la retribución proporcionada es el cruce de relaciones. 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 propia obra; si pues, se produce en primer lugar la igualdad proporcionada y después se produce la reciprocidad, tendremos lo que decimos [...] La misma relación que existe entre el arquitecto y el zapatero habrá entre tantos pares de sandalias y una casa o tales alimentos. De no ser así, no habrá cambio ni asociación. Y no será así si los bienes no son, de alguna manera, iguales. Es preciso, por tanto, que todo se mida por una sola cosa, como se dijo antes. Esta cosa es, en realidad, la necesidad [*chreía*], que todo lo mantiene unido (porque si los hombres no necesitaran nada, o no lo necesitaran por igual, no habría cambio, o éste no sería equitativo); pero la moneda ha venido a ser, por así decirlo, la representación de la necesidad en virtud de una convención, y por eso se llama *nómisma*, porque no es por naturaleza, sino por ley [*nómoi*], y está en nuestra mano cambiarla o hacerla inútil. [...]

Que la necesidad, como una especie de unidad, lo mantiene todo unido, lo pone de manifiesto el que cuando los hombres no tienen necesidad el uno del otro, ya ninguna de las partes ya una de ellas, no cambian como cuando el uno necesita lo que tiene el otro, por ejemplo, vino, y autorizan la exportación de trigo. Tiene que hacerse esta ecuación. En cuanto al cambio futuro, si en la actualidad no necesitamos nada, la moneda es para nosotros el garante de que podremos hacerlo si necesitamos algo, porque el que lleva el dinero debe poder adquirir. Sin duda al dinero le sucede lo mismo que a las mercancías: no siempre tiene el mismo valor; con todo, es más estable. Por eso se debe poner precio a todo, porque así siempre habrá cambio, y con él comunidad. Así, pues, la moneda, como una medida, iguala las cosas haciéndolas conmensurables: ni habría comunidad si no hubiera cambio [*allagé*], ni cambio si no hubiera igualdad [*isótes*], ni igualdad si no hubiera conmensurabilidad [*summetría*]. Sin duda es imposible que cosas que difieran tanto lleguen a ser conmensurables, pero esto puede lograrse de modo suficiente para la necesidad».

Recomendaciones bibliográficas sobre el análisis de la crematística en Aristóteles:

M.I. Finley, «Aristotle and Economic Analysis», *Past & Present* 47 (1970), pp. 3-25.

S. Meikle, «Aristotle and the Political Economy of the Polis», *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 99 (1979), pp. 57-73.

K. Polanyi, «Aristóteles descubre la economía», en: K. Polanyi/C. M. Arensberg/H. Pearson (dir.), *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Barcelona, Labor, 1976, pp. 111-141.

Aristóteles, *Política*, libro III (continuación) – El lógos soberano: *plêthos, basileus y nómos*.

La usurpación de la justicia y el bien común por el predominio de las “clases sociales”: carácter perecedero de toda comunidad basada en la protección de la fortuna de ciertos grupos o la independencia [*eleuthería*] de la mayoría de la población.

Pol., III 9, 1280 a21-38:

«[U]nos y otros hablan de una justicia hasta cierto punto, pero creen hablar de la justicia absoluta. Los unos, si los hombres son desiguales en algo, por ejemplo en riquezas, creen que son totalmente desiguales; los otros, si son iguales en algo, por ejemplo en libertad, creen que son totalmente iguales. Pero no dicen lo más importante: en efecto, **si los hombres han formado una comunidad y se han reunido por las riquezas, participarán de la ciudad en la misma medida en que participan de la riqueza**, de modo que parecería tener fuerza el argumento de los oligárquicos (pues no sería justo que participara de las cien minas el que ha aportado una, igual que el que ha dado todas las demás, ni de las minas primitivas ni de sus intereses). Pero **no se han asociado solamente para vivir, sino para vivir bien** [*eû zên*] (en caso contrario habría también ciudades de esclavos y de los demás animales, pero no las hay porque no participan de la felicidad ni pueden elegir su vida). Tampoco se han asociado para formar una alianza bélica [*summachías héneken*], con el fin de no ser víctimas de ninguna injusticia, ni para el cambio y la ayuda mutua, ya que entonces los tirrenos y los cartagineses y todos los que tienen contratos [*súmbola*] entre si serían como ciudadanos de una sola ciudad».

G.W.F. Hegel, *Lecciones de Filosofía de la Historia*, «Historia del Estado Romano», III parte, cap. II.3:

«El orgullo de los individuos consiste en tener un valor absoluto, como personas privadas, pues el yo alcanza un derecho infinito; pero el contenido del mismo y lo mío son sólo una cosa externa; y el desarrollo del derecho privado, que introdujo este alto principio, estaba unido a la corrupción de la vida política. Así como, cuando el cuerpo físico se corrompe, cada punto empieza a tener una vida propia, aunque es solamente la miserable vida de los gusanos, de igual modo se disolvió el organismo del Estado en los átomos de las personas privadas. Esta es ahora la situación de la vida romana: ya no vemos un cuerpo político, sino un señor y muchas personas privadas. El cuerpo político es un cadáver en putrefacción, lleno de apestosos gusanos; y estos gusanos son las personas privadas. [...]

El emperador dominaba, pero no gobernaba. Faltaba entre él y el pueblo un medio fijo, jurídico y ético, esto es, una organización del Estado, el vínculo de una constitución, en que los municipios y las provincias formasen un orden de círculos de vida, con derecho propio, influyendo activamente en pro del interés general y sobre la administración general del Estado. La arbitrariedad tenía rienda suelta. [...]

Ante la conciencia de los hombres estaba presente, por una parte, el destino y la universalidad abstracta de la dominación y, por otra, la abstracción individual, la persona, que implica la determinación de que el individuo en sí sea algo, no por su vida, no por una universalidad con contenido, sino como individuo abstracto. Los hombres estaban, o hastiados de la existencia, o entregados totalmente a la vida sensual. No tenían ningún apoyo en la patria u otra unidad ética semejante, sino que

estaban reducidos exclusivamente a entregarse al destino y llegar a una perfecta indiferencia acerca de la vida; y la buscaban o en la libertad del pensamiento o en el goce sensible inmediato».

Aristóteles, *Partes de los animales*, I 1, 640 b28ss.:

«En efecto, **la naturaleza según la forma es más importante que la naturaleza material**. Si cada uno de los animales y de sus partes consistiera en su configuración y color sería correcto lo que dice Demócrito, pues parece pensar así. Al menos afirma que a todo el mundo le resulta evidente cuál es la forma del hombre, al ser reconocible por su configuración y color. Sin embargo, también el cadáver tiene la misma forma exterior, pero en cambio no es un hombre. Y además, es imposible que exista una mano hecha de cualquier materia, por ejemplo, de bronce o madera, excepto por homonimia, como un médico representado en un dibujo. Esta mano, pues, no podrá cumplir su función, como tampoco podrán realizarla flautas de piedra, ni el médico dibujado. E igualmente, ninguna de las partes de un cadáver es ya propiamente tal, digo, por ejemplo, el ojo, la mano».

Marco Aurelio, *Pensamientos*, trad. de A. Gómez Robledo, libro VI 13 y libro IX 36:

«13. Al modo como a propósito de las viandas y otros manjares semejantes, hácese uno la idea de que éste es el cadáver de un pez, ese otro el cadáver de un ave o de un lechón, o que el falerno es el zumo de la uva, o que la púrpura es el pelo de la oveja mojado en la sangre de la concha, o que la cópula no es sino contacto, eyaculación y espasmo; del mismo modo, pues, y así como estas representaciones llegan a las cosas mismas y las penetran hasta poder percibir la realidad, así también habrá que proceder a lo largo de la vida. **Donde las cosas se nos presentan como más dignas de fe** [*axiópista tà prágmata phantázetai*], **habrá que desnudarlas para ver a fondo su vileza y despojarlas del prestigio de que se pavonean**. Terrible sofista es el orgullo, y te ilude más cuando más te parece aplicarte a lo más digno de tu celo. [...]

36. La pútrida materia que en cada cosa sirve de base [*tò sapròn tês hekásto hupokeimènes húles*], viene a ser agua, polvo, huesecillos y sordidez; o de otro modo, el mármol es una callosidad de la tierra; sedimentos el oro y la plata; pelos la vestimenta, sangre la púrpura y así todo lo demás. El sople vital, a su vez, es algo análogo al pasar del uno al otro ser».

De las facciones sociales al mejor juez político. La vida buena y las buenas acciones no consisten en la conservación de una estructura o el respeto formal a una serie de reglas, sino que es una forma de vida, radicalmente enfrentada con los fines que los diferentes grupos sociales pretenden imponer a la Ciudad como fin supremo, sin buscar, en realidad, otra cosa que la satisfacción de sus propios deseos: ya sea buscando proteger sus haciendas, ya sea buscando participar de los bienes externos de otro.

El juicio político precisa de una comunidad que haya recibido la misma educación y orientación en relación con la virtud: el sujeto político apropiado para la *politeía*.

***Pol.*, III 11, 1281 b1-9:**

«En efecto, los más [*toùs polloús*], cada uno [*hekastós*] de los cuales es un hombre incualificado, pueden ser, sin embargo, reunidos, mejores que aquéllos [los mejores], no individualmente, sino en conjunto, lo mismo que los banquetes para los que contribuyen muchos son superiores a los costeados por uno solo. Como son muchos,

cada uno tiene una parte de virtud y de prudencia [*hékaston mórion échein aretês kai phronéseos*] y, reunidos, viene a ser la multitud como un solo hombre con muchos pies [*polúpoda*], muchas manos [*polúcheira*] y muchos sentidos [*pollàs échont' aisthéseis*], y lo mismo ocurre con los caracteres [*éthe*] y la inteligencia [*diánoian*]. Y por esto juzgan mejor las masas las obras musicales y poéticas: unos pueden apreciar una parte, otros otra, y entre todos, todas».

Respuesta a la 1ª objeción. Nadie juzga mejor que los expertos, pero la Ciudad deben juzgarla quienes la “usan”.

1282 a14-23: «Quizá, sin embargo, no sea verdad todo esto, si el pueblo no está demasiado envilecido, por la razón antes dicha (pues cada individuo será peor juez que los expertos, pero todos juntos serán mejores o al menos no peores); y también porque **de algunas cosas no es el que las hace ni el único juez ni el mejor; tal es el caso de todos aquellos de cuyas obras entienden también los que no poseen ese arte;** por ejemplo, entender de la casa no es solo cosa del que la ha hecho, sino que la juzga también mejor el que la usa (y el que la usa es el dueño); y juzga mejor un remo el piloto que el fabricante, y un festín el invitado y no el cocinero».

Respuesta a la 2ª objeción. Nadie juzga mejor que los superiores, pero las magistraturas de la Ciudad son órganos colegiados.

1282 a34-38: «[E]l que manda no es el juez ni el consejero ni el miembro de la asamblea, sino el tribunal [*tò dikastérion*], la asamblea [*he boulé*] y el pueblo [*ho dêmos*]; y cada uno de los individuos mencionados es solo una parte de éstos (quiero decir que el juez, el consejero y el miembro de la asamblea son partes); de modo que es justo que la masa ejerza la soberanía sobre asuntos más importantes».

1282 b1-6: «La primera dificultad de que hemos hablado pone ante todo de manifiesto que **son las leyes bien establecidas las que deben tener soberanía** y que los magistrados, ya sean uno o varios, deben tenerla solo acerca de los puntos que las leyes no pueden tratar exactamente, por no ser fácil definirlo todo en general».

Las condiciones (libertad, justicia y valentía) para el buen desempeño de las funciones y obras de la política (deliberar y juzgar) son el criterio para la participación en las magistraturas, en ningún caso podrán apelar los ciudadanos a la posesión de alguna virtud no política. No son las cualidades variopintas de unos y otros las que seleccionan a los ciudadanos, sino su adecuación para desempeñar cargos que protejan a la Ciudad de su destrucción.

Pol., III 12, 1282 a12-17 y 1282 b12-1283 a2 y 10-22:

«En todas las ciencias y artes el fin es un bien; por tanto, el mayor y más excelente será el de la suprema entre todas, y ésta es la disciplina política [*politikè dúnamis*]; y el bien político es la justicia [*tò díkaion*], que consiste en lo conveniente para la comunidad [*tò koinê sumphéron*]; todos opinan que la justicia evoca una cierta igualdad [*íson ti*] [...] **Quizá diría alguno que las magistraturas/los mandatos [*tàs archás*] deben distribuirse desigualmente según la superioridad de algún bien.** [...] Pero si esto es verdad, el color, la estatura o cualquier otra excelencia será para los que la poseen ocasión de una mayor participación en los derechos políticos. Es notoria la falsedad de esto, y se pone de manifiesto en las demás ciencias y facultades; por ejemplo, si se trata de flautistas iguales en su arte, no se dará preferencia para las flautas a los de mayor linaje, pues no tocarán mejor, sino **que se debe a dar el instrumento más excelente al que es excelente en la función.** Si todavía no está claro lo dicho, quedará manifiesto insistiendo un poco más. Si uno de esos flautistas aventaja a los demás en su arte, pero

es inferior en nobleza y hermosura, aunque cada una de estas cualidades sea un bien mayor que el arte de tocar la flauta (quiero decir la nobleza y la hermosura), y su superioridad sobre este arte es proporcionalmente mayor que la de dicho flautista sobre los demás, no obstante se debe dar a ese flautista las mejores flautas; pues sería menester que la superioridad en riqueza y nobleza contribuyese a la función, pero no contribuye. [...]

[E]s evidente que en cuestiones políticas es razonable no fundarse en cualquier clase de desigualdad para aspirar a las magistraturas (en efecto, si unos son lentos y otros rápidos, no por eso deben tener unos más y otros menos, pues en los certámenes gimnásticos es donde se aprecia esa diferencia), sino que **la pretensión de las magistraturas debe fundarse en las facultades que constituyen la ciudad**. Por eso aspiran con razón a los honores los nobles, los libres y los ricos. **Deben ser libres y aportan una contribución por la propiedad** (pues una ciudad no puede componerse solo de pobres, ni de esclavos); pero si estas condiciones son necesarias, es evidente que **también lo son la justicia y la capacidad guerrera**, porque tampoco sin ellas puede gobernarse la ciudad, a no ser que digamos que sin las primeras condiciones es imposible que exista la ciudad, y sin las últimas que se gobierne bien».

Una vez descartado que la Ciudad deba convertirse en campo de batalla en el que las distintas clases sociales saldan sus cuentas, debe combatirse igualmente la adaptación de la *pólis* al esquema de dominación que ofrece la «institución familiar», es decir, a un modelo de dominación despótico y autoritario. El jurista C. Schmitt distinguió –en unas conferencias dictadas en 1934– tres modos distintos de pensar la ciencia jurídica (normativista, decisionista y el de los órdenes concretos), a los que a su vez intentó situar en la evolución histórica del Derecho.

En virtud de esos tres modos, el jurista puede adoptar ante la ley las posiciones siguientes, viendo en ella una norma, el efecto de una decisión o la expresión de un orden concreto. Si traemos esta plantilla a Aristóteles, advertiremos que, si bien la familia puede considerarse un orden concreto impermeable a una normativización abstracta, la Ciudad, como comunidad específicamente política no escinde los ejes de la decisión y de la norma: la inteligencia es una instancia decisoria en el pensamiento de Aristóteles, como evidencian el deseo racional y la elección, y sus decisiones abren un espacio público que en ningún caso el orden concreto privado (familias, aldeas) puede generar.

C. Schmitt, *Los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, Tecnos, pp. 12-21:

«El normativista reclama para sí la justicia impersonal y objetiva frente al personalismo arbitrario de los decisionistas y el feudalismo, al estamentalismo y demás órdenes pluralistas. En todos los tiempos se ha pretendido que debe ser las leyes y no las personas quienes gobiernen. Así **el normativismo interpreta** una de las más bellas y antiguas creaciones del pensamiento jurídico de la humanidad, **la frase *nomos basileus* de Píndaro**, «*nomos* como rey», **de modo normativista: solo la ley debe «gobernar» o «mandar» y no la exigencia de la situación eventual progresivamente cambiante y menos la arbitraria decisión de las personas**. En muchas situaciones históricas y con variaciones, esta frase de *nomos basileus*, de ley como rey, de la *Lex* como único *Rex*, ha tenido una gran eficacia. Continuamente se ha repetido que solo la ley y no las personas deben gobernar. [...] Todos los representantes del Estado de Derecho hablan este lenguaje y hacen del Estado de derecho un Estado legal. [...]

Pero *nomos*, del mismo modo que *law*, no quiere decir ley, regla o norma, sino derecho, el cual es tanto norma como decisión, como, sobre todo, orden; y nociones como las de rey, señor, vigilante o *governor*, pero también juez y tribunal, nos trasladan inmediatamente a órdenes institucionales concretos que ya no son meras reglas. **El soberano como señor, el *nomos basileus*, no puede ser solo una norma positiva cualquiera o una regla o una disposición legal; el nomos que debe llevar consigo una verdadero rey, ha de tener en sí ciertas**

cualidades de orden soberanas e inalterables, pero concretas. De un simple régimen de funcionamiento o de circulación no se dirá que es un «rey». [...]

Ciertamente es posible imaginarse el funcionamiento previsible de las relaciones contables del comercio como una sencilla función de reglas generales predeterminadas. El transcurrir sin contratiempos, normado y regulado de ese tipo de tráfico aparece como «orden». Existen un campo y una esfera de la vida humana en los que ese concepto de orden funcional sujeto a reglas tiene sentido. Por ejemplo, en el marco del tráfico de ferrocarril regulado por un horario, se puede decir que quien «gobierna» no es la libertad de decisión personal de unos hombres, sino la objetividad impersonal del horario de circulación, y que, por tanto, ése es un «orden» planificado de circulación. El tráfico bien regulado para las calles de una gran ciudad moderna es la mejor imagen de ese tipo de orden. Ahí también, el último resto de gobierno personal y de decisión libre que un policía de tráfico podía representar, aparecer sustituido por señales de color automáticas con un funcionamiento preciso. **Un ámbito de la vida cuyo interés estuviera solamente dirigido a la exactitud de una regulación segura, como el orden de una sociedad mercantil individualista-burguesa, podría quizás equipararse a esa idea de orden.** Sin embargo, hay otros ámbitos de la existencia humana, para los que la extensión de ese funcionalismo regular destruiría precisamente la sustancia jurídica del orden concreto. Estos últimos son **los ámbitos de la vida que han sido configurados, no del modo técnico-planificado para el tráfico, sino de modo institucional.** Éstos tienen en sí mismos la noción de lo que es normal, y su concepto de normalidad no se agota, como es el caso de una sociedad de tráfico tecnificada, en la función calculable de una regulación normal. **Tienen una sustancia jurídica propia, que, desde luego, conoce también reglas generales y cierta regularidad, pero sólo como expresión de esa sustancia,** sólo como procedentes del propio orden interno concreto, el cual no es la suma de aquellas reglas y funciones. La convivencia de los cónyuges en un matrimonio, los miembros de una familia, los parientes dentro de una estirpe, los miembros de una clase, los funcionarios de un Estado, los sacerdotes de una Iglesia, los compañeros en un lugar de trabajo, los soldados de un ejército no pueden quedar reducidos a una ley funcional predeterminada, ni a una regulación contractual.

La mayoría de las costumbres, regulaciones y cálculos dentro de un orden pueden y deben servirle, pero no crear y agotar la esencia de ese orden. El orden interno concreto, disciplina y gloria de toda institución, mientras dure la institución, repugna cualquier intento de normación y regulación total; coloca a todo legislador y a todo el que aplica la ley ante el dilema de o bien aceptar y utilizar los conceptos jurídicos concretos que vienen dados con la institución, o, por el contrario, destruir la institución misma. Allí donde todavía hay una familia, por ejemplo, tanto el legislador como el jurista que aplica la ley se ven obligados a aceptar, en vez de una disposición abstracta extraída de un concepto general, los conceptos concretos de orden de la institución concreta «familia». El juez y el legislador, al hablar del «buen padre de familia», el *bonus pater familias*, se someten al orden constitutivo de la forma concreta de la «familia». A pesar de todas las disoluciones normativistas del pasado siglo y, a pesar de la codificación del derecho de familia y de otros ámbitos del derecho en un gran número de reglas jurídicas, estas ideas y conceptos son todavía muchos y típicos de un orden sustancialmente institucional contrapuesto a la pura regulación positivista. Todo derecho estamental como tal presupone figuras típicas concretas nacidas del orden de la «situación» concreta y solo perceptibles desde ella, por ejemplo, la figura del soldado valientes, del funcionario cumplidor, del camarada decente. Esas figuras provocan frecuentemente la crítica y la burla de los juristas normativistas».

F. Neumann, «El cambio en la función de la ley en la sociedad moderna (1937)», in: Id. *Estado democrático y Estado autoritario*, Paidós, pp. 65ss.:

«El institucionalismo proclama una teoría progresiva y “desenmascaradora”, porque ataca el concepto de persona y lo reemplaza por el de institución, que no oculta diferenciaciones, como lo hace el concepto liberal de persona legal. De esta manera, se eliminan los dos conceptos de la *Staatsperson* y de la soberanía. El Estado se convierte en una comunidad basada orgánicamente en comunidades de menor importancia. **El concepto de soberanía se hace superfluo porque el poder que ejerce este Estado ha dejado de ser un poder exterior.** Antes bien, es el poder de la

propia comunidad organizada. Por otra parte, se supone que este poder está incluido en el derecho natural eterno o en la “ley vital eterna del grupo étnico”. [...]

El institucionalismo transforma la fábrica en una “comunidad laboral y fabril”, en la que el obrero no es solo un instrumento del empresario, sino también “un miembro viviente de la comunidad de trabajo, formada por empresarios y obreros”. La ley relativa a la organización del trabajo nacional, del 20 de enero de 1934, legalizó la definición anterior del Tribunal Federal del Trabajo, con la consecuencia de que la obligación de fidelidad derivada de esa comunidad reemplaza la relación contractual entre obrero y patrono. **“Lo que determina la relación entre empleador y empleado no es la materialista *locatio conductio operarum* [venta de servicio] de los romanos, sino la forma legal alemana de un contrato de fidelidad [*Treuvertrag*]. Lo decisivo no son las obligaciones recíprocas del cambio, sino el trabajo común, el trabajo en la comunidad y una tarea y finalidad comunes”** (cita de R. Dietz, *Gesetz zur Ordnung der nationalen Arbeit*, Munich, 1936). El primero en exponer esta fórmula, que no considera el contrato de trabajo como un contrato, sino como una relación organizativa o un vínculo legal personal, fue Gierke, quien afirmó que el contrato de trabajo no es sino la continuación del “contrato de fidelidad” germano (*Treuvertrag*) entre señor y vasallo. [...]

A juicio de Renard [jurista defensor del institucionalismo], **la institución** es un organismo o una estructura legal que sirve al bien público. **No es una simple relación; es “existencial”.** Es una unidad, “un todo”, en el cual están integrados los individuos particulares».

A. Domènech, *El eclipse de la fraternidad*, Península, pp. 388-389:

«Un parlamento de diseño institucional republicano (incluso aunque esté compuesto por meras elites de *honoratiores*) concibe a sus miembros como representantes de personas libres, es decir, independientes civilmente de cualquier particular, lo que precisamente les habilita como individuos con capacidad para *deliberar* entre sí, para buscar de concierto el bien común, aceptando de entrada la posibilidad de modificar las propias preferencias como resultado de la discusión. En cambio, un parlamento que funciona implícitamente como pura representación «pluralista» (incluso amplia y «democrática») de intereses prefijados y definitivamente cristalizados preparlamentariamente en la sociedad civil ha abandonado ya completamente el suelo de la deliberación y se presenta a la opinión pública como una institución solo capaz de promover la negociación entre esos intereses».

Y así define Domènech los procesos de *deliberación* y *negociación*, respectivamente (notas 18 y 19, *op. cit.*, p. 389):

«Cuando A y B «deliberan», resulta esencial que las preferencias de ambos no pueden tomarse como dadas; todas las partes aceptan en supuesto de que las propias preferencias son debatibles y cribables. Pues deliberar consiste en convencer a la otra parte de que sus preferencias no se compadecen con el bien público, de que sus razones, por legítimas que puedan ser como razones privadas, son irrecibibles en el foro de la razón pública».

«Cuando A y B «negocian» o componen intereses, se da por supuesto que los deseos de A y de B –o los intereses privados en que arraigan esos deseos– están congelados: sería absurdo que, en el proceso de negociación, A tratara de convencer a B de que sus intereses no son legítimos, o de que sus preferencias no se compadecen con el bien común, o de que las razones que aduce no son razones capaces de resistir el escrutinio de la razón pública, etc. Cuando A y B negocian, parten de sus respectivos intereses privados como de algo dado e inalterable: y es esencial en cualquier proceso negociador respetar como inconcusas las preferencias de las partes. A y B tratan de llegar al mejor acuerdo posible para ambos, *dadas sus preferencias*».

El institucionalismo, como el corporativismo católico, pretende reinstaurar el espacio clásico de la política “alojando” a cada uno en su sitio, en su lugar natural en una

jerarquía social. Frente a un proyecto semejante, la *Política* de Aristóteles arroja el siguiente saldo: no es que el gobierno de la ciudad o *politeía* deba mantener a cada uno en su sitio, sino que hay sitios y funciones (los ocupados por el esclavo, la mujer o el niño) que resultan *incompatibles* con los mecanismos y objetivos de la deliberación política.

La decisión entre el gobierno de los mejores y el gobierno de la ley

Pol., III 13, 1283 b40-1284 a18 y 1284 b3-15:

«La justicia se ha de entender equitativamente [*ísos*] y **lo equitativamente justo** [*ísos orthòn*] **es lo que se ordena a la conveniencia de la ciudad entera y a la comunidad de los ciudadanos**; y ciudadano en general es el que participa activa y pasivamente en el gobierno; en cada régimen es distinto, pero en el mejor es el que puede y decide obedecer y mandar con vistas a una vida conforma a la virtud.

Pero si hay algún individuo, o más de uno, pero no tantos que por sí solos puedan constituir la ciudad entera, tan excelentes por su superior virtud que ni la virtud ni la capacidad política de todos los demás puedan compararse con las suyas, si son varios, y si es uno solo, con la suya, ya no se los deberá considerar como una parte de la ciudad, pues se los tratará injustamente si se los juzga dignos de iguales derechos que los demás, siendo ellos tan desiguales en virtud y capacidad política; es natural, en efecto, que **un hombre tal fuera como un dios entre los hombres**.

De donde resulta también evidente que la legislación se refiere necesariamente a los iguales tanto en linaje como en capacidad; pero **para hombres como los que hemos dicho no hay ley, pues ellos mismos son ley**. Sería sin duda ridículo que alguien intentara legislar para ellos, y probablemente dirían lo que según Antístenes respondieron los leones a las liebres demagógicas, que reclamaban iguales derechos para todos. Por esta razón, las ciudades democráticas establecen el ostracismo. [...]

El problema es general y se da en todos los regímenes, incluso en los rectos, pues si bien sus desviaciones hacen esto volviendo sus miras hacia el interés particular, lo mismo sucede con los regímenes que no lo hacen así, sino que las dirigen al bien común. Lo mismo puede observarse en las demás artes y ciencias: el pintor no permitirá que la figura tenga un pie que exceda en simetría, por hermoso que sea, ni el constructor de una nave que esta tenga una proa a cualquier otra parte desproporcionada, ni el instructor de un coro dejará participar en él al que tenga más y mejor voz que todo el coro; de suerte que, por la misma razón, nada impide la buena armonía entre los monarcas y sus ciudades, si hacen esto siendo beneficioso su propio poder en las ciudades».

Las razones que hacen preferible el gobierno de la ley a la pambasileía

Pol., III 16, 1287 8-22, 25-32 y 1287 b1-5:

«[R]especto de la llamada monarquía absoluta [*pambasileía*], es decir, aquella en que el rey lo gobierna todo a su arbitrio, opinan algunos que no es natural que uno solo tenga soberanía sobre todos los ciudadanos cuando los que constituyen la ciudad son iguales; pues lo que son iguales por naturaleza tienen necesariamente los mismos derechos y los mismos méritos fundados en la naturaleza, y así como es perjudicial para los cuerpos tener el mismo alimento o vestido si no son iguales, con los honores ocurre lo mismo si no son iguales para los iguales. Por tanto, **es justo gobernar y ser gobernados por igual, y que ambas cosas se hagan por turno. Esto ya implica una ley, puesto que el orden es una ley**. Luego es preferible que la ley gobierne antes que uno cualquier de los ciudadanos, y en virtud de la misma razón, aun en el caso de que sea mejor que gobiernen varios, éstos deben ser instituidos como guardianes y

servidores de las leyes, pues es forzoso que haya magistrados, pero se afirma que no debe ser uno solo, al menos cuando todos son iguales. [...]

[L]a ley educa expresamente a los gobernantes y prescribe que éstos juzguen y administren con el criterio más justo lo que cae fuera de su alcance. Es más, concede la facultad de rectificarla cuando la experiencia sugiera alguna mejora de sus disposiciones. Por tanto, **el que defiende el gobierno de la ley defiende el gobierno exclusivo de la divinidad y la razón y el que defiende el gobierno de un hombre añade un elemento animal**, pues no otra cosa es el apetito, y la pasión pervierte a los gobernantes y a los mejores de los hombres. **La ley es, por consiguiente, razón sin apetito** [*áneu oréxeos ho nómos estín*] [...].

Pero, el hecho es que los médicos, cuando están enfermos, acuden a otros médicos, y los maestros de gimnasia, cuando la hacen ellos, a otros maestros de gimnasia, por pensar que no pueden ser buenos jueces cuando se trata de juzgar sus propios asuntos, porque éstos les afectan [*en páthei óntes*]. De modo que es evidente que **al buscar lo justo buscan lo imparcial** [*tò méson*], **pues la ley es lo imparcial**».

Pol., VII 1-3. El aislamiento de una política pura y la confusión del buen gobierno con la voluntad de dominio.

Pol., VII 2, 1324 b23-41:

«[P]robablemente parecería demasiado absurdo a los que quieren examinar las cosas que la misión del político consista en poder ver cómo dominar y mandar a los vecinos, quieran o no quieran. ¿Cómo, en efecto, podría ser político o legal [*nomothetikón*] lo que ni siquiera es legítimo [*nomimón*]? Pues es ilegítimo gobernar de un modo no exclusivamente justo, sino también injustamente, y es posible someter a otros sin justicia. En las demás ciencias no vemos esto; la misión del médico o del piloto no consiste en persuadir o forzar a sus pacientes o a sus pasajeros, respectivamente. **Pero la mayoría parecen considerar político el gobierno despótico, y no tienen reparo en practicar respecto a los demás lo que declaran injusto e inconveniente para ellos mismos: para sí mismos buscan un gobierno justo; pero si se trata de otros no se cuidan para nada de la justicia.** Esto es absurdo, a no ser que unos sean por naturaleza dominables y los otros no dominables, y si es así no se debe intentar dominar a todos, sino a los dominables, de la misma manera que tampoco se deben cazar hombres para un banquete o un sacrificio, sino los animales que suelen cazarse para ese fin, y suelen cazarse los animales salvajes y comestibles».

El malentendido acerca de qué es lo que hacemos cuando actuamos políticamente: la refutación de quienes convierten la política en mera negociosidad y de quienes desconectan la política de la arquitectónica que le es propia.

Pol., VII 3, 1325 a16-34 y 1325 b14-32:

«Pasemos ahora a responder a los que, de acuerdo en que la vida con virtud es la preferible, discrepan en cuanto al uso que debe hacerse de ella, pues **unos rechazan los cargos políticos por creer que la vida del hombre libre es distinta de la del político y preferible a todas, y otros que esta última es la mejor**, ya que es imposible que al que nada hace/actúa [*ton medèn práttonta*] le vaya bien, y la *eupraxía* y la felicidad son lo mismo. A unos y a otros hemos de decir que tienen razón en parte y en parte no: **los primeros**, en que la vida del hombre libre es mejor que la del amo; esto es verdad, pues no implica ninguna dignidad especial el servirse de un esclavo en tanto que esclavo, ya que el mando relativo a las necesidades de la vida no participa de ninguna clase de nobleza. Pero, en cambio, **no tienen razón al juzgar que todo mandato** [*arché*] **es despótico**, porque el mandato que se ejerce sobre hombres libres difiere tanto del que se ejerce sobre esclavos como difieren entre sí el

naturalmente libre y el esclavo por naturaleza, cuestión de que hemos hablado suficientemente en los libros anteriores. Tampoco está de acuerdo con la verdad alabar más la inactividad que la actividad, porque la felicidad es una actividad y en las actividades de los hombres justos y prudentes alcanzan su fin muchas obras nobles. [...]

Si lo que acabamos de decir es verdad y hemos de afirmar que la felicidad consiste en la *eupraxía*, la vida práctica será la mejor, tanto en común para la ciudad como para el individuo. Pero **la vida práctica no se refiere necesariamente a otros**, como algunos piensan, **ni el pensamiento es práctico únicamente cuando se ejercita con vistas de los resultados que se obtienen de la actuación, sino que lo son mucho más la contemplación y los pensamientos que tienen su fin en sí mismos y se ejercitan por sí mismos**. En efecto, la *eupraxía* es un fin, luego también es una actividad, y decimos que actúan de modo supremo, aun en el caso de las actividades exteriores, los maestros que las dirigen con su inteligencia. Tampoco es necesario que las ciudades aisladas de las demás y que han elegido esa clase de vida no tengan ninguna actividad, pues la actividad puede ser también parcial, y las partes de la ciudad tienen muchas relaciones unas con otras. Y lo mismo ocurre con cada individuo humano; **de no ser así, difícilmente podrían ser perfectos el dios y el universo entero, puesto que no tienen actividades exteriores, aparte de las que les son propias**. Es manifiesto, pues, que necesariamente la vida mejor será la misma para cada uno de los hombres y, en común, para las ciudades y para los hombres todos».

Vd. mención de la *eupraxía* en *EN, VI 2, 1129 2-4*: «[I]a cosa hecha [*tò poiétón*] no es fin absolutamente hablando, si bien es un fin relativo y de algo, sino la acción misma, porque es el hacer bien las cosas [*eupraxía*] lo que es un fin, y eso es el objeto del deseo» y *EN, VI 5, 1140 b6-7*: «[E]l fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción no puede serlo: la buena actuación [*eupraxía*] es un fin».

Aristóteles, *Política*, libro VII (continuación)

La pólis no es obra de ninguna producción (relación medios-fines), sino expresión de una forma de vida basada en la libertad y en la virtud.

Aristóteles, *Política*, VII 4, 1326 a25-1326 b1:

«[L]os hechos ponen también de manifiesto que es difícil y acaso imposible que la ciudad demasiado populosa se legisle bien; de hecho, entre las que tienen fama de gobernarse bien no vemos ninguna en que no se limite la población. Esto puede demostrarse también mediante una prueba teórica: **la ley es, en efecto, un cierto orden y la buena legislación tiene que ser una ordenación buena, y un número excesivamente elevado no puede participar del orden; esto requeriría sin duda una fuerza divina, como la que mantiene unido el universo.** [...] Pero hay también una medida de la magnitud de la ciudad, lo mismo que de todos los demás seres, animales, plantas e instrumentos, pues ninguno de ellos conservará su propia capacidad si es demasiado pequeño o extremadamente grande, sino que, o quedará completamente privado de su naturaleza, o será defectuoso; así una nave de un palmo no será en absoluto una nave, ni tampoco lo será una de dos estadios, y el llegar a cierto tamaño, tanto en el sentido de la pequeñez como en el del exceso, dificultará la navegación».

Aristóteles, *Política*, VII 8, 1328 a25-1328 b1:

«[L]os elementos de la comunidad han de tener algo, lo mismo para todos, en común, tanto si participan de ello por igual o desigualmente. Ese algo puede ser el alimento, cierta cantidad de terreno o cualquier otra cosa semejante. Pero **cuando hay dos cosas de las cuales una es el medio y la otra el fin, nada hay común entre ellas, sino que una hace y la otra recibe. Me refiero, por ejemplo, a la relación entre cualquier instrumento o artífice y su obra;** entre la casa y el que le construye no hay nada común, sino que el arte del constructor tiene por fin la casa. **Así las ciudades necesitan la propiedad** [*ktésis*]; pero la propiedad no es parte de la ciudad, si bien la propiedad tiene muchas partes animadas. Pero **la ciudad es una comunidad de individuos semejantes para vivir lo mejor posible**, y como la felicidad es lo mejor y consiste en un ejercicio y uso perfecto de la virtud, de la cual unos pueden participar y otros poco o nada, esto es causa evidentemente de que haya varias formas distintas de ciudad y de régimen político, pues **al perseguir ese fin de distintas maneras y con distintos medios se producen diferentes géneros de vida y de régimen político**».

La condición antropológico-formal de la política: la educación del buen hombre como buen ciudadano

Los resortes de la educación del hombre: es preciso alcanzar una sinfonía de naturaleza, hábitos y razón

Aristóteles, *Política*, VII 13, 1332 a31-1332 b8:

«[Q]ue la ciudad sea buena [*spoudaían pólin*] ya no es obra de la suerte, sino de la ciencia [*epistéme*] y de la decisión [*proaíresis*]. La ciudad es buena cuando lo son los ciudadanos que participan de su gobierno, y todos los ciudadanos participan del gobierno que nosotros proponemos. Por tanto, hay que investigar cómo se hace bueno el hombre. Pues aun en el caso de que sea posible que todos los ciudadanos en conjunto sean buenos sin serlo cada uno individualmente, siempre será preferible, ya que la bondad de todos sigue a la de cada uno.

Ahora bien, **los hombres devienen buenos y cabales** [*agathoi kai spoudaioi*] **por tres cosas, que son: la naturaleza, el hábito y la razón** [*lógos*]. En primer lugar, en efecto, es preciso nacer como hombre y no como cualquiera de los animales, y además con cierta cualidad de cuerpo y alma. Hay condiciones que no sirve de nada poseer de nacimiento, porque los hábitos las hacen cambiar, pues la naturaleza las ha hecho susceptibles tanto de mejorar como de empeorar mediante el hábito. Los demás animales viven sobre todo guiados por la naturaleza, aunque en escasa medida les guía también el hábito; **pero el hombre es además guiado por la razón, que sólo él posee**; de modo que esos tres conductores deben estar en armonía. Muchas veces, en efecto, los hombres actúan contra sus costumbres y contra su naturaleza si la razón les aconseja otra cosa como mejor» (cfr. *Pol.*, II 8, 1269 a3-4: «Pero, en general, los hombres no buscan lo tradicional [*pátrion*], sino lo bueno [*tagathòn*]).».

Aristóteles, *Política*, VII 14, 1333 b35-1334 a10:

«Ninguno de estos principios [la guerra y el dominio (*kratêin*) de los pueblos vecinos] es, pues, político, útil ni verdadero, pues las mismas cosas son buenas para el individuo y para la comunidad, y éstas son las que el legislador debe grabar en las almas de los hombres; el ejercicio de la guerra no debe perseguirse con el fin de esclavizar a los que no lo merecen, sino, en primer lugar, para no ser esclavizados por otros; en segundo lugar, para procurar la hegemonía por el bien de los gobernados, no por deseo de dominar a todos; y en tercer lugar, para enseñorearse de los que merecen la esclavitud. Los hechos atestiguan que el legislador debe afanarse principalmente por que sus disposiciones sobre la guerra y sobre todo lo demás vayan ordenadas al ocio y a la paz, pues la mayoría de las ciudades de este tipo permanecen incólumes mientras hacen la guerra, pero cuando han alcanzado el imperio perecen. Como el hierro, pierden el temple en tiempo de paz. Y la causa de ello es que el legislador no las educó para poder llevar una vida de ocio».

Aristóteles, *Política*, VII 15, 1334 b15-28:

«Réstanos considerar si deben ser educados antes por la razón o por el hábito. Ambos deben estar entre sí en la mejor armonía, pues es posible que la razón no atine con el mejor ideal y que los hábitos produzcan un extravío semejante. Una cosa al menos es evidente: que, como en los demás casos, la generación procede de un principio, y el fin de algunos principios puede referirse a otro fin. Ahora bien, **en nosotros la razón** [*lógos*] **y la inteligencia** [*noûs*] **son el fin de la naturaleza** [*phúseos télos*], de modo que a ellas deben ordenarse la generación y la preparación mediante las costumbres; en segundo lugar, lo mismo que el alma y el cuerpo son dos, hallamos también dos partes en el alma, la irracional y la dotada de razón, y dos estados correspondientes a ellas, el apetito [*órexis*] y la inteligencia [*noûs*]; y lo mismo que el cuerpo es anterior en la generación al alma, también la parte irracional es anterior a la dotada de razón. La prueba de ello es que los niños pequeños, aun los recién nacidos, tienen coraje, voluntad y apetito y, en cambio, el raciocinio [*logismós*] y la inteligencia [*noûs*] sólo se desarrollan en ellos al avanzar en edad. Por tanto, en primer lugar, el cuidado del cuerpo debe ser anterior al del alma, y ha de ir seguido de la educación de los deseos; sin embargo, la educación del deseo está ordenada a la inteligencia, y el cuidado del cuerpo al alma».

Aristóteles, *EN*, I 13, 1102 b29-1103 a6:

«Resulta, por tanto, que también lo irracional es doble, pues lo vegetativo [*tò phutikón*] no participa en modo alguno de la razón, pero lo apetitivo [*tò epithumetikón*] y, en general, desiderativo [*tò orektikón*], participa de algún modo en cuanto le es dócil y obediente (así también respecto del padre y de los amigos decimos tener en cuenta y razón [*échein lógon*], pero no como en las matemáticas). Que lo irracional se deja en cierto modo persuadir por la razón lo indica también la advertencia y toda reprensión y exhortación. Y si hay que decir que esto también tiene razón, lo que tiene razón será doble, de un lado primariamente y en sí mismo, de otra parte como el hacer caso del padre. También la virtud se divide de acuerdo con esta

diferencia; pues decimos que unas son dianoéticas y otras éticas, y así la sabiduría, la inteligencia y la prudencia son dianoéticas, la liberalidad y la templanza [*sophrosúne*], éticas».

La tiranía y la corrosión de la amistad política

Los tres principios fundamentales de la tiranía traen consigo una auténtica destrucción del tejido comunitario de la ciudad: a) que los súbditos se vuelvan pusilánimes [*mikrà phroneîn*]; b) que no se fíen unos de otros y c) que sean incapaces de actuar.

Pol., V 11, 1313 a34ss.:

«Las tiranías se conservan de dos maneras completamente opuestas: una es la tradicional, utilizada en su gobierno por la mayoría de los tiranos. [...] Son las medidas que mencionamos antes para la conservación, en cuanto es posible, de la tiranía: acabar con los sobresalen y suprimir a los arrogantes; no permitir ni comidas en común, ni asociaciones, ni educación, ni nada semejante, y vigilar todo aquello que suele producir energía y confianza [*phrónema te kài pístis*]; **el tirano no debe autorizar la existencia de escuelas [*scholàs*] ni de otras agrupaciones escolares [*állous sunlógous scholastikoús*], y debe procurar por todos los medios que los ciudadanos se desconozcan lo más posible unos a otros [*agnôntes allélois*], pues el conocimiento aumenta la confianza mutua;** debe procurar que los que residen en la ciudad estén siempre a la vista y pasen mucho tiempo a las puertas del palacio, pues de este modo les será más difícil ocultar lo que hacen y, **estando siempre de servicio [*aièi douleúontes*], se acostumbrarán a tener pocas aspiraciones [*phroneîn àn ethízointo mikròn*];** y emplear todos los demás procedimientos tiránicos semejantes, persas y bárbaros, equivalentes todos. **También debe procurar que no se le pase inadvertido nada de lo que dicen o hacen los súbditos, sino tener espías [...];** debe procurar asimismo que los ciudadanos se calumnien unos a otros y que se produzcan choques entre ellos, y del pueblo contra las clases superiores, y de los ricos entre sí; **y hacer pobres a sus súbditos para que no sostengan una guardia y, absorbidos por sus necesidades cotidianas [*pròs tò kath'heméran óntes*], no tengan tiempo para conspirar [*áscholoí ôsin epibouleúein*].** Un ejemplo de esto lo tenemos en las pirámides de Egipto, en las ofrendas de los Cipsélicas, en la construcción del templo de Zeus Olímpico por los Pisistrátidas y en las obras de Polícrates en Samos; **todas ellas tienen el mismo significado: trabajo y pobreza de los súbditos [*áscholían kài penían tôn archoménon*]**».

La tiranía tiene como principal enemigo la *paideía* y los efectos que ésta tiene en una comunidad política: un espacio para la *scholía*, aumento de la capacidad de actuar y reforzamiento de una estructura comunitaria.

El libro I de la *Política* se cierra, frente a cualquier disposición favorable a la conservación de la tiranía, con una invitación a emplear el *lógos* con los esclavos, de la misma manera que con las mujeres y los niños: la razón se convierte en la *línea de fuga* por la que puede llegar a desdibujarse el vínculo despótico entre señor y esclavo (instrumento animado).

La ley en Tomás de Aquino: la ley divina o el criterio para la liberación de la razón y su aplicación al gobierno del mundo¹⁰

En primer lugar, conviene recorrer algunos textos en los que Tomás de Aquino recoge lo que entiende por mandato y rección. ¿Qué condiciones de posibilidad debe cumplir quien desempeña una función dirigente de otras cosas? Ejercer el mandato no tiene, por de pronto, el propósito de proteger a quien no puede valerse por sí mismo ni el de someter al débil a un ser más fuerte. Como Aristóteles, Tomás de Aquino no encuentra

¹⁰ Vd. R. Brague, «Thomas d'Aquin e la «loi divine». Notes sur *ScG*, III, 113-129», *Le Trimestre psychanalytique* 1 (1995), pp. 81-95.

en estas conductas nada propiamente político, pues gobernar es una operación de la inteligencia: debe gobernar quien participe más del conocimiento del fin último de cada cosa, esto es, solo una inteligencia es arquitectónica.

ScG, I, § 1:

«El uso común que, a juicio del Filósofo, debe seguirse cuando se trata de nombrar las cosas, quiere que se llame *sabios* a aquellos que organizan directamente las cosas y presiden su buen gobierno. Entre otras ideas, el Filósofo afirma que el oficio del sabio es poner orden [*sapientes est ordinare*; cfr. *Met.*, I 2, 983 a18]. Pero todos los que tienen a su cargo ordenar con vistas a un fin deben tomar prestado a este fin la regla de su gobierno y del orden que crean: cada ser está, en efecto, perfectamente en su lugar cuando está convenientemente ordenado a su fin, siendo el fin el bien de todas las cosas. Así, en el dominio de las artes constatamos que un arte, poseedor de un fin, desempeña con respecto a otro la función de regulador y, por así decir, de principio. La medicina, por ejemplo, preside a la farmacia y la regula, toda vez que la salud, que es el objeto de la medicina, es el fin de todos los remedios cuya composición procede de la farmacia. Lo mismo ocurre con el pilotaje con respecto a la construcción de navíos, con el arte de la guerra con respecto a la caballería y a las fuerzas militares. Estas artes que mandan sobre otras son llamadas *arquitectónicas* o artes *principales*; aquellos que se dedican a ellas y que se llaman «arquitectos» reivindican para sí el nombre de sabios. Pero, como estos artífices se las han con fines en dominios particulares y no alcanzan el fin universal de todas las cosas [*ad finem universalem omnium*], se les llama sabios en tal dominio, al modo en que san Pablo dice que ha puesto el fundamento como un sabio arquitecto (*I Cor.* 3, 10). El nombre de sabio dicho simplemente se reserva para aquel que toma como objeto de reflexión el fin del universo, principio a su vez de todo [*cuius consideratio circa finem universitatis versatur, qui item est universitatis principium*]; así hay que entender que para el Filósofo la consideración de las causas más elevadas sea el asunto del sabio [*Met.*, I 2, 981 a28-b6]. El fin último de cada cosa es el que contempla su primer autor o motor. Ahora bien, el primer autor o motor del universo es una inteligencia [...]. El fin último es, por tanto, el bien de la inteligencia. Este bien es la verdad. La verdad será, así pues, el fin último de todo el universo y el sabio debe antes que nada dedicarse a contemplarla».

ScG, III, § 25:

«En todas las ciencias y artes ordenadas el fin último parece concernir a aquella que es preceptiva y arquitectónica para el resto; así el arte del pilotaje, a la que concierne el fin de la nave, que es el uso de la misma, es arquitectónica y preceptiva con respecto al arte de su fabricación. Precisamente en este modo se relaciona la Filosofía primera con las otras ciencias especulativas; pues éstas reciben de ella sus principios y la dirección contra quienes niegan sus principios: *y la misma Filosofía primera en su totalidad está ordenada al conocimiento de Dios* como su fin último: de donde se sigue que se la llame ciencia divina».

R. Imbach/A. Oliva, *La philosophie de Thomas d'Aquin*, Vrin, 2009, pp. 152-153:

«La teología se sirve de las ciencias filosóficas, entre otras, para elaborar sus propias doctrinas: por esta razón Tomás prefiere habitualmente hablar del servicio que la filosofía le presta a la teología, subrayando la función activa de las disciplinas filosóficas que sirven (*ministrant*) a la teología. Para Tomás hay una armonía necesaria entre saber filosófico y saber teológico, armonía que llama subalternación de los fines (*Sent.*, I, prol., a. 1), y ello gracias al hecho de que todo saber procede de la ciencia de Dios, la verdadera *domina*, aunque de maneras distintas. La filosofía elabora su saber a partir del estudio de las criaturas, a la luz del entendimiento natural; la teología, en contrapartida, recibe de Dios no sólo sus principios, sino también la luz natural según la cual estudia a Dios y su creación. Pero para Tomás «toda disciplina tiene como propósito manifestar la verdad» (*Sent.*, I, dist. 34, qu. 3. a.2). Y esta verdad, para Tomás, no es ni filosófica ni teológica: es

un bien que cada disciplina contempla desde su punto de vista y cada disciplina se sirve para su propio desarrollo de lo que llega a conocer de ese bien, ya sea por ella misma, ya sea recibéndolo de otras ciencias. Y si Tomás no titubea en el momento de integrar en su teología a autoridades procedentes de autores paganos o judíos o árabes, ello obedece a la verdad que esas autoridades afirman».

STh., I, qu. 1, ¿Qué es la *doctrina sacra*?

a.1 **Una ciencia de la salvación.** Es determinante para la salvación humana que aparte de las ciencias filosóficas hubiera **una ciencia cuyo criterio fuera la revelación divina:** Dios es el fin al que se dirige el hombre, pero excede la comprensión de la razón.

a.2 La **excelencia deductiva de las ciencias:**

algunas deducen sus conclusiones a partir de principios evidentes por la luz del entendimiento natural;

otras deducen sus conclusiones a partir de principios evidentes sólo en virtud de una luz superior: así se relaciona la perspectiva con la geometría o la música con la aritmética.

Como la música acepta los principios que le proporciona el matemático, la doctrina sagrada acepta los que le proporciona Dios mediante la revelación.

a. 5 **Superioridad con respecto a las otras ciencias:** tanto por la certeza que contiene como por la dignidad de la materia.

Ad 2. Si toma algo de las disciplinas filosóficas, lo hace para explicar mejor aquello de lo que esta ciencia trata. Recurre a ellas como el arquitecto se sirve de los proveedores o lo civil de lo militar, por condescendencia hacia la debilidad de nuestro entendimiento.

a.6 La doctrina sagrada es **sabiduría en grado sumo:** tiene por referencia la causa suprema de todo el universo, no sólo por lo que de Él puede conocerse a partir de lo creado, sino por lo que ha dado a conocer de sí mediante la revelación.

a.7 **Dios es el sujeto de esta ciencia,** porque todo lo hace teniendo su mirada puesta en Él, directamente o como principio y fin. Sus principios son los artículos de fe.

a.8 **Modo de argumentación:** tiene que haber algún punto de acuerdo con el interlocutor (se discute con el hereje sobre un artículo de fe aduciendo otro), como hace la metafísica. Si este punto de encuentro no se da, no se discute con el otro, pero se pueden resolver los problemas que plantea.

La **Suma contra Gentiles** constituye una defensa de contenidos doctrinales de la fe cristiana desde principios racionales, de suerte que las conclusiones a que llega la razón sean confirmadas después por la Revelación bíblica. Pero para que se produzca esa confirmación, primero la razón debe haber hecho su trabajo: *con-vincere* a los que están equivocados, esto es, refutarlos. Su propósito es disolver los errores en que han incurrido los filósofos, de la misma manera que los difundidos por los teólogos cristianos, musulmanes y hebreos, entre los que destacan Averroes y Maimónides. Se ocupa de probar la perfección de Dios y su presencia y efectos en el mundo. Articulada en cuatro partes, los tres primeros libros siguen el esquema emanatista neoplatónico del *exitus-reditus*, en torno al que se articula también la *Suma Teológica*. El libro I trata de la perfección de la naturaleza divina, tal y como puede llegar a conocerla la razón. El libro II del poder creador de Dios, que exponen las cosas del mundo. Leeremos una

secuencia de cuestiones procedentes del libro III, en el que se analiza la autoridad que Dios ejerce en tanto que fin y gobernante de todas las cosas, que no solo ha creado, sino que también dirige. Solo el libro IV es propiamente teológico, pues se ocupa de verdades inaccesibles para la razón natural: los misterios de la Trinidad, de la Encarnación de Cristo y de la Redención.

El libro III busca convencer a los partidarios de los *mutakallimûn*, teólogos musulmanes que negaban la acción de causas segundas en el mundo (vd. especialmente § 69), comprometiendo seriamente su autonomía. Frente a ellos, Tomás de Aquino sostiene que la Providencia solo puede ser instaurada mediante la intervención de causas segundas, con arreglo a una jerarquía determinada por la mayor o menor participación de la inteligencia que ha creado el universo. Que ciertos cuerpos astrales sean cosmológicamente más potentes que el hombre —el cielo estrellado sobre mí— no hace sombra a la libertad del hombre, único ser capaz de llegar a regirse por preceptos y consejos cuyo sentido llega a comprender con ayuda de su propia razón. El *amor* no es una pasión indiferente a los pasos que conducen a una criatura racional a regirse mediante leyes, más bien actúa como contrapartida del amor que Dios le tuvo al mundo al darle el ser. En lugar de un Dios juez, que solo interviene en la vida práctica de los hombres para distribuir recompensas y castigos, el libro III de la ScG presenta a un Dios providente que hace al hombre partícipe de esa sabiduría.

La génesis racional de la ley: efecto de la participación especial del ser racional de la Providencia divina. Tomás de Aquino entiende por 'lex divina' algo muy distinto de la 'sharía' [شريعة] musulmana (Avicena, Averroes), por cuanto Dios no es la única y primera instancia legisladora y el único juez, sino que ha singularizado al hombre en el horizonte de la entera Creación otorgándole una razón que es ella misma legisladora, fuente por sí misma de leyes. Por ello, el ser racional que es el hombre debe reconocer y actualizar lo racional en él para cumplir ese mismo propósito y no habrá ofensa mayor que pueda hacer a la divinidad que renunciar voluntariamente a esta capacidad tan eminente.

Lectores musulmanes de Aristóteles, como Ibn Khaldum¹¹, encuentran en los Evangelios cristianos una versión excesivamente débil de la ley, toda vez que no contienen la Revelación en estado puro, sino que la mezclan con las palabras de Jesús y sus apóstoles, de manera que los sermones y los relatos abundan en ellos más que las fórmulas legales (*Muqaddima*, III 31: «Las buenas obras y las prácticas de la religión nos han sido prescritas en la intención de formarnos en la obediencia y la sumisión y de alejar de nuestros corazones toda preocupación, con excepción del servicio del Ser digno de adoración, de suerte que nosotros, meros aspirantes que intentamos avanzar en el sendero de la verdad podamos volvernos perfectos en ciencia y religión»). Por un lado, el estilo parenético (de 'paraínesis', 'exhortación') no era del agrado del pensamiento musulmán, que encuentra en ello una degradación del debido sometimiento del creyente a la Ley divina: el texto cristiano busca liberar al hombre de la esclavitud que él mismo ha contraído en virtud de la atracción sentida por falsos bienes, permitiéndole rehacer por sí mismo el camino que le devuelva a la razón. Por otro, los Evangelios tienen un tono más narrativo que prescriptivo: relatan lo que Dios ha hecho por los hombres, con la intención de que esa lectura trabaje el alma del lector y la prepare, como una suerte de tierra, para generar por sí misma la semilla de la

¹¹ Vd. R. Bague, «Trois regards musulmans sur la cité chrétienne», *Le Trimestre psychanalytique* 3 (1996), pp. 17-28; reedit. en: Id., *Au moyen du Moyen Âge. Philosophies médiévales en chrétienté, judaïsme et islam*, Paris, La Transparence, 2006, pp. 219-235.

verdad (cfr. EN, X 9, 1179 b23ss.: «[E]l razonamiento y la instrucción quizá no tienen fuerza en todos los casos, sino que requieren que el alma del discípulo haya sido trabajada de antemano por los hábitos, como tierra destinada a alimentar la semilla, para deleitarse y aborrecer debidamente, pues el que vive según sus pasiones no prestará oídos a la razón que intente disuadirle, ni aun la comprenderá, y ¿cómo persuadir a que cambie el que tiene esta disposición?»).

Frente a esta concepción de la ley, que subraya lo que tiene de mandato y coacción, ocultando su carácter racional, Tomás de Aquino se toma muy en serio pasajes de Aristóteles como el contenido en EN, I 13: tanto o más decisivo que arrancar la obediencia del hombre es propiciar que cobre conciencia de lo que hace de ella una conducta debida por racional. Lo segundo necesita contar con la educación como suplemento de la política.

Aristóteles había propuesto una imagen inequívoca de lo divino, que antepone el reconocimiento de la racionalidad del principio al deseo que sentimos de él:

Met., XII 7, 1072 a23-29:

«Con que el primer cielo será eterno. Hay también, por tanto, algo que mueve. Y como lo que está en movimiento y mueve es intermedio, hay ciertamente algo que mueve sin estar en movimiento y que es eterno, sustancia y acto. Ahora bien, de este modo mueve lo deseable y lo inteligible, que mueven sin moverse. Y los primeros de éstos se identifican. En efecto, lo deseable para el apetito es lo que parece bueno, mientras que lo deseable para la voluntad racional es, primariamente, lo que es bueno. Pues, más bien, deseamos algo porque lo juzgamos bueno y no, al contrario, lo juzgamos bueno porque lo deseamos».

Tomás de Aquino, *Suma contra Gentes*, libro III «La Providencia», § 111 *Las criaturas racionales están sujetas a la divina providencia por una razón especial:*

«[E]s preciso tener en cuenta la especial razón de providencia [*aliquam rationem providentiae specialem*] sobre las naturalezas intelectuales y racionales por encima de las demás criaturas, pues superan a las otras criaturas en perfección de naturaleza y en dignidad de fin. En perfección de naturaleza, porque solo la criatura racional tiene dominio de su acto, y actúa libremente en sus operaciones [*libere se agens ad operandum*]; mientras que las demás criaturas, con respecto a sus propias obras, son más bien actuadas [*aguntur*] que actantes [*agunt*], según consta por lo dicho. En dignidad de fin, porque solo la criatura intelectual llega al fin último del universo con su operación, es decir, a conocer y amar a Dios; mientras que las otras no pueden alcanzarlo sino mediante cierta participación de su semejanza».

La naturaleza racional y la operación propia del hombre le permiten acceder de manera especial a la providencia divina, que trata a cada ente con arreglo a su capacidad para participar del plan racional en que consiste la entera Creación.

Destaca de la naturaleza humana su capacidad para actuar [agere] por sí misma, no bajo la guía de otro, como le ocurre al animal bajo el instinto.

Tomás de Aquino, *Suma contra Gentes*, libro III «La Providencia», § 112 *Las criaturas racionales son gobernadas para ellas mismas y las demás, para las racionales:*

«Considerando primeramente la condición misma de la naturaleza intelectual [*conditio intellectualis n a t u r a e*], que la hace dueña de su acto [*domina sui actus*], vemos que requiere de la providencia un cuidado [*curam*] por el cual sea atendida de por sí [*propter se provideatur*]; mientras que la condición de los otros seres, que no son dueños de su acto, muestra que dicho cuidado se les dispensa, no por ellos, sino en cuanto que están ordenados a otros, pues lo que solo es actuado por otro se toma como instrumento, mientras que lo que obra por sí mismo se toma como agente principal. Ahora bien, el instrumento no es buscado por sí mismo, sino para que sirva al agente principal; de donde resulta que todo el cuidado que se pone en la operación del instrumento debe referirse al agente principal como a su fin, y lo que se añade en atención al agente principal por él o por otro, considerado como agente principal, por él se hace. [...]

Lo que tiene dominio de su acto es libre en su obrar, *porque libre es el que es causa de sí*; y al contrario, lo que tiene necesidad de ser actuado por otro para obrar, está sujeto a servidumbre. Luego toda criatura, exceptuada solamente la intelectual, está sujeta a servidumbre. Mas, en todo gobierno, a los libres se les provee por ellos mismos, y a los siervos, para que estén al servicio de los libres. Por tanto, la divina providencia atiende a las criaturas intelectuales por sí mismas, y a las demás, en atención a ellas.

Siempre que haya cosas ordenadas a un fin, si entre ellas hay algunas que no pueden llegar a él por sí mismas, es preciso ordenarlas a aquellas que lo alcanzan, que son las que por sí mismas se ordenan a él, como el fin del ejército es la victoria, que los soldados alcanzan por su propio acto peleando; de donde en el ejército, los soldados son buscados por sí, y todos los otros hombres, destinados a los otros oficios, como a guardar los caballos, a preparar las armas, se buscan en atención a los soldados. Ahora bien, consta por lo expuesto que el fin último del universo es Dios, a quien solo la criatura intelectual puede alcanzar en sí mismo, es decir, conociéndole y amándolo, como se ve por lo dicho. Luego únicamente la criatura intelectual es buscada por sí misma, y las demás, para ella. [...]

Es evidente que las partes se ordenan en su totalidad a la perfección del todo; porque no es el todo para las partes, sino éstas para él. Ahora bien, las naturalezas intelectuales tienen mayor afinidad con el todo [*maio rem affinitatem ad totum*] que las restantes naturalezas, porque cualquier sustancia intelectual es de alguna manera todo [*unaquaeque intellectualis substantia est quodammodo omnia*], ya que con su entendimiento abarca la totalidad del ser [*inquantum totius entis comprehensiva est suo intellectu*], mientras que otra sustancia cualquiera solo tiene una participación individual del ser. Luego Dios gobierna convenientemente las otras sustancias en orden a las sustancias intelectuales».

La criatura racional merece que Dios se cuide de ella por sí misma, no como medio para el sustento o bienestar de otras cosas o seres. Los seres dotados de intelecto cuentan con una suerte de afinidad con el todo, es decir, con la razón que hace que todo sea lo que es, al estar dotados de una facultad que es capaz de ser en cierto modo todas las cosas (De an., III 8). Esta facultad separa radicalmente al hombre de la comunidad animal, como el ente en condiciones de alcanzar una noción suficiente acerca del orden del mundo debe estarlo con respecto del ente que solo ve lo que le permite su instinto.

Tomás de Aquino, Suma contra Gentiles, libro III «La Providencia», § 113 *La criatura racional es movida por Dios a actuar no solo según las conveniencias de la especie, sino también según las del individuo*

«Como ya se demostró, la providencia divina se extiende a todo lo singular, incluido lo más pequeño. Luego es preciso que los seres que poseen acciones que desborden la inclinación de la especie, sean regulados en sus actos por otra dirección distinta de la que corresponde a la especie. [...]

Dios provee a cada naturaleza según la propia capacidad, pues hizo a cada criatura tal como comprendió que sería capaz de llegar al fin bajo su gobierno divino. Ahora bien, únicamente la criatura racional es capaz de aquella dirección por la que es dirigida a sus propios actos no solo según la especie, sino incluso individualmente, pues tiene entendimiento y razón, y por eso puede percatarse de las diversas maneras como la cosa es buena o mala según lo que conviene a los diversos individuos, tiempos y lugares. Por tanto, únicamente la criatura racional es dirigida a sus actos por Dios no solo atendiendo a la especie, sino también al individuo.

La criatura racional está sujeta a la divina providencia, de manera que no solo es gobernada por ella, sino que incluso puede conocer de algún modo el plan providencial, por lo que le compete proveer y gobernar a las demás; cosa que no sucede con las otras criaturas, las cuales solo participan de la providencia en cuanto que le están sometidas. Ahora, por el hecho de que uno tiene facultad de proveer, tiene también para dirigir y gobernar sus actos. Luego la criatura racional participa de la divina providencia no solo en cuanto a ser gobernada, sino en cuanto a gobernar, puesto que se gobierna a sí misma al gobernar sus actos y gobierna también a las demás. Pero toda providencia inferior está supeditada a la divina, como suprema que es. [...]

Los actos personales de la criatura racional son propiamente aquellos que proceden del alma racional. Mas el alma racional no solo es capaz de perpetuarse según la especie, como las otras criaturas, sino también individualmente. Luego los actos de la criatura racional son dirigidos por la divina providencia no solo en cuanto son actos propios de la especie, sino también en cuanto que son actos personales».

La criatura racional es la única que añade a las acciones que afectan a la especie aquellas que conciernen al individuo, esto es, a la persona, que es capaz de gobernar al poder gobernarse a sí misma. Los actos personales de la criatura racional imitan, en el mejor sentido de la palabra, el modo de actuar de Dios.

Es carácter del Dios de Tomás de Aquino haber transmitido al hombre la capacidad de ser causa de otros seres y fenómenos:

ScG., III, § 70 *Cómo un mismo efecto procede de Dios y, a la vez, de la naturaleza en calidad de agente:*

«Tampoco es superfluo que pudiendo Dios producir por sí mismo todos los efectos naturales, los produzca mediante algunas otras causas. Pues ello es efecto no de la insuficiencia de la virtud divina, sino de la inmensidad de la bondad de Dios, por la cual quiso comunicar su semejanza a las cosas no solo para que existieran, sino también para que fueran causas de otras cosas».

De Veritate, qu. 11, a. 1: «la causa primera, por el carácter eminente de su bondad, confiere a las cosas, no solo que sean, sino también que sean causas».

Por ello, no debe caerse en el error de la superstición, que considera al hombre sometido al poder de fenómenos naturales o al albur de criaturas espirituales superiores a él. Sin renunciar a las flaquezas de su finitud, el hombre es la

criatura más perfecta, dotada por naturaleza de los medios para liberarse del régimen de esclavitud en que puede llegar a encontrarse:

ScG, II, § 3 *El conocimiento de la naturaleza de las criaturas sirve para refutar los errores cometidos sobre Dios:*

«El hombre, que la fe conduce hacia Dios como su fin último, puesto que ignora la naturaleza de las cosas y, así, el rango que ocupa en el universo, piensa que está sometido a ciertas criaturas a las que de hecho es superior. Se ve bien esto en los casos de quienes someten a los astros los actos humanos de la voluntad, contra los que dice Jeremías: «no temáis los signos celestes, como hacen los paganos» (10, 2), y de los que creen que los ángeles son los creadores de las almas, que las almas humanas son mortales y las opiniones de esta clase que perjudican a la dignidad humana».

Algunos textos sobre el modelo de inteligencia tomista y el fenómeno de la encarnación:

La encarnación es condición de la inteligencia

«Y esto nos mueve a considerar la admirable conexión de las cosas. Siempre está unido lo ínfimo del género supremo con lo supremo del género inferior, como algunas especies inferiores del género animal exceden en muy poco la vida de las plantas, por ejemplo, las ostras, que son inmóviles y sólo tienen tacto y a modo de plantas se agarran a la tierra. Por lo cual dice Dionisio que *la sabiduría divina unió los fines de las cosas superiores con los principios de las inferiores*. Esto da lugar a considerar lo supremo del género corpóreo, es decir, el cuerpo humano, armónicamente complexionado, el cual llega hasta lo ínfimo del género superior, o sea, el alma humana, que ocupa el último grado del género de las sustancias intelectuales, como se ve por su manera de entender. Por eso se dice que **el alma humana es como horizonte y confín de lo corpóreo e incorpóreo, en cuanto que es sustancia incorpórea, forma, sin embargo, del cuerpo**. —Y no es menor la unidad resultante de la sustancia intelectual y de la materia corporal que la unidad de la forma del fuego con su materia, sino mayor, porque cuanto más avasalla [*vincit*] la forma a la materia, resulta mayor unidad» (ScG, II, § 68 «De qué modo la sustancia intelectual puede ser forma del cuerpo»).

«El cuerpo no pertenece a la esencia del alma, pero el alma por su misma naturaleza puede unirse al cuerpo. Por eso, **tampoco el alma está en la especie, sino sólo en el compuesto**. Y el hecho de que el alma en cierto modo necesite del cuerpo para realizar su operación, pone al descubierto que el alma tiene un grado e intelectualidad inferior al del ángel, que no se une al cuerpo» (STh, I, qu. 75 «El hombre, compuesto de alma y cuerpo. Esencia del alma», a. 7 «El alma y el ángel, ¿son o no son de la misma especie», ad 3).

«[N]o puede decirse que el alma intelectual se une al cuerpo por el cuerpo, ya que ni la forma existe por razón de la materia, ni el motor por el móvil, sino al contrario. Parece, más bien, que **el cuerpo es necesario al alma intelectual en orden a su propia operación, entender, ya que, por su ser, no depende del cuerpo**. Si el alma por su naturaleza estuviera destinada a recibir las especies inteligibles sólo a través del influjo de ciertos principios separados, y no los recibiese por parte de los sentidos, para entender no necesitaría del cuerpo» (STh, I, qu. 84 «Cómo el alma entiende lo corporal», a.4 «Las especies inteligibles, ¿pasan o no pasan al alma provenientes de algunas formas separadas», sol.).

«Obj. El alma separada es sustancia individual de naturaleza racional. Pero no es persona. Luego, no es adecuada la definición de persona. [...]

Ad obj 5. El alma es parte de la especie humana. Así, aun cuando esté separada, porque, sin embargo, conserva capacidad de unión, no puede ser llamada sustancia individual, que es la hipóstasis o la sustancia primera. Como tampoco puede ser llamada así la mano o cualquier otra parte del hombre. Como tampoco le corresponde ni la definición ni el nombre de persona» (*STh*, I, qu. 29 «Sobre las personas divinas», a.1. «Definición de persona», ad 5).

«**El alma no es el hombre entero; mi alma no es yo** [*Anima autem cum sit pars corporis hominis, non est totus homo, et anima mea non est ego*]» (T. de Aquino, *In 1 ad Corinthios*, 15, 19, lect. 2, n° 924).

Yo soy el que piensa

«Es necesario afirmar que el entendimiento, principio de la operación intelectual, es forma del cuerpo humano. [...]

Si alguien insiste en afirmar que el alma intelectual no es forma del cuerpo, es necesario que señale cómo el entender es una acción de este hombre concreto; pues **quien entiende experimenta que él es el que entiende**» (*STh*, I, qu. 76 «Sobre la unión alma-cuerpo», a. 1, sol.).

«Sin embargo, es fácil comprender cuán frívolas e imposibles son estas razones. Quien tiene entendimiento es inteligente. Es así que entendemos aquello cuya especie inteligible únese al entendimiento. Luego, porque en el hombre esté la especie inteligible unida de algún modo al entendimiento, no se sigue que el hombre sea inteligente, sino solamente que sea entendido por el entendimiento separado.

Así como la especie visible en acto es la forma de la potencia viva o el ojo, así también la especie entendida en acto es la forma del entendimiento posible. Y la especie entendida se compara al fantasma como la especie visible en acto al objeto colorado que está fuera del alma; el mismo Averroes, y también Aristóteles, se sirven de esta semejanza. Luego de igual modo se une el entendimiento posible por la forma inteligible al fantasma, que está en nosotros, como la potencia viva al color que está en la piedra. Sin embargo, semejante unión no hace que la piedra vea, sino que sea vista. Luego dicho modo de unión del entendimiento posible a nosotros no nos hace entender, sino sólo ser entendidos. Mas **es evidente que propia y verdaderamente se dice que el hombre entiende, pues no investigaríamos sobre la naturaleza del entendimiento si no fuéramos inteligentes**; luego no es suficiente semejante unión» (*ScG*, II 59 «El entendimiento posible del hombre no es una sustancia separada»).

«Es manifiesto que **este hombre singular piensa** [*hic homo singularis intelligit*]; **no buscaríamos acerca del intelecto si no pensáramos**» (*De unitate intellectus...*, 3, § 61).

Tomás de Aquino, *Suma contra Gentiles*, libro III «La Providencia», § 114 Dios da leyes a los hombres

«Como la ley es cierto plan y norma de obrar [*quaedam ratio et regula operandi*], únicamente convendrá dar leyes a quienes conocen el plan de su obrar. Y como esto es exclusivo de la criatura racional, solo a ella fue conveniente que se le diera la ley.

La ley se ha de dar a quienes son dueños de obrar o no obrar. Esto únicamente conviene a la criatura racional. Luego solo ella es capaz de recibir la ley.

Como la ley no es otra cosa que el plan de la obra, y el plan de una obra cualquiera se toma del fin, quien es capaz de ley la recibirá de aquel por quien es conducido al fin tal como la reciben el obrero del arquitecto y el soldado del jefe del ejército».

El don de la ley se dirige únicamente a seres racionales. ¿Por qué razón? Esa exclusividad que concierne a la criatura racional impide hacer de la ley como un mero medio de sometimiento de un inferior a un superior, más bien es un instrumento externo del que se sirve un ser dotado de libertad para dirigirse a sí mismo hacia la razón. La exterioridad de la ley no la reduce a un ciego mecanismo que doblega la voluntad humana. Por el contrario, esa exterioridad debe resultar para el alma racional como una suerte de espejo, en el que ésta contemple la posibilidad de su propia liberación, esto es, alcanzar autonomía.

Cfr. Aristóteles, Ética Eudemia, VIII 3, 1249 b13-15: «Dios no gobierna dando órdenes, sino que es el fin con vistas al cual la prudencia da órdenes [...], puesto que Dios no necesita nada. Así, esta elección y adquisición de bienes naturales – bienes del cuerpo, riquezas, amigos y otros bienes – que más promueve la contemplación de la divinidad, es la mejor, y esta norma es la más bella».

Tomás de Aquino, Suma contra Gentiles, libro III «La Providencia», § 115 *La ley divina ordena al hombre principalmente a Dios*

«La ley, según se ha dicho, es cierto plan de la divina providencia gobernante propuesto a la criatura racional [*quaedam ratio divinae providentiae gubernantis rationali creaturae proposita*]. Pero el gobierno de la providencia divina lleva a cada ser a su propio fin. Así, pues, el hombre se ordena principalmente a su fin por la ley que Dios le ha dado. Pero el fin de la criatura humana es unirse a Dios, pues, según dijimos, en esto consiste su felicidad. Luego, la ley divina dirige al hombre principalmente para que se una a Dios [*ut Deo adhaerat*]».

La ley divina no corresponde exactamente a la verdad revelada. Por de pronto, a) es una ratio, es decir, un logos, no el decreto de una voluntas, y b) no se manda someterse a ella sin más, sino que se pro-pone a la criatura racional con el fin de que capte su sentido.

El propósito de la ley divina es propiciar la unión o adhesio del hombre con Dios, en lugar de mantener a ambos en una distancia irreductible.

Cfr. San Pablo, I Cor., 3, 9: «Cada uno, ciertamente, recibirá la propia compensación según su propio esfuerzo, pues somos colaboradores de Dios» y Juan, 15, 15: «no os llamo sirvientes, porque el sirviente no sabe lo que hace su señor; os he llamado amigos, porque todo lo que he escuchado junto al Padre os lo he dado a conocer».

Tomás de Aquino, Suma contra Gentiles, libro III «La Providencia», § 116 *El fin de la ley divina es amar a Dios*

«Como la intención principal de la ley divina es que el hombre se una a Dios, y la mejor manera de unirse a Él es por amor, es necesario que la intención principal de la ley divina se ordene a amar. [...]

El fin de cualquier ley, y sobre todo de la divina, es hacer buenos a los hombres. Se dice que el hombre es bueno cuando tiene buena voluntad, mediante la cual actualiza cuanto hay en él de bueno. La voluntad es buena cuando quiere el bien, principalmente el sumo bien, que es fin. Luego, cuanto más quiere el hombre dicho bien, tanto más bueno es. Pero el hombre quiere mucho más aquello que quiere por amor que aquello que únicamente quiere por temor, puesto que lo que quiere solamente por temor lleva mezcla de algo involuntario, como cuando uno quiere arrojar la mercancía al mar por temor. Por tanto, el amor del Sumo Bien, o sea, de Dios,

es lo principalmente hace buenos a los hombres y también lo que sobre todo se intenta en la ley divina».

ScG, III, § 97: *Se explica el plan a que obedece la disposición de la divina providencia: «Nos consta ya que Dios ordena por su providencia todas las cosas a la bondad divina como a su fin, y no con objeto de acrecentar de este modo su bondad con las cosas creadas, sino para que ella quede impresa, en cuanto cabe, en las cosas».*

ScG, III, § 122: «[N]o recibe Dios ofensa de nosotros sino por obrar nosotros contra nuestro bien, como hemos dicho».

La adhesión del hombre a Dios procede mediante el amor, no mediante el temor, pues el último contiene parte de involuntariedad, mientras que el primero conduce a compartir con Dios un mismo querer, participando así de su bondad.

STh., I-IIae, qu. 26 De las pasiones en particular, y primeramente del amor

a.1 Si el amor reside en el apetito concupiscible

El amor es algo propio del apetito, de manera que las diferencias del *apetito*¹² establecerán las diferencias del amor (principio del movimiento que tiende al fin amado):

- a) *apetito natural* (las cosas naturales apetecen lo que les conviene por dictamen del autor de la naturaleza). Amor natural: *connaturalidad* entre el que apetece y aquello a lo que tiende (los cuerpos graves y su lugar natural).
- b) *apetito sensitivo* (en los hombres participa de la libertad, en cuanto obedece a la razón).
- c) *apetito racional o intelectivo, la voluntad* (procede de la aprehensión del que apetece según su libre juicio). [*Com. Sent.*, libro III, dist. 27, qu. 1, a. 2: «todas las restantes fuerzas del alma están constreñidas por sus objetos, excepto la voluntad: porque todas las demás tienen un apetito natural sólo con respecto a su objeto; la voluntad, por el contrario, posee, además de la inclinación natural, otra de la que el mismo que quiere es la causa» (*omnes aliae vires animae coguntur a suis objectis praeter voluntatem: quia omnes aliae habent appetitum naturalem tantum respectu sui objecti; voluntas autem habet praeter inclinationem naturalem, aliam, cuius est ipse volens causa*)].

Cfr. La divina Commedia, «Purgatorio», canto. XVII, vv. 85-139: *amor natural* (no conoce el yerro) y *amor de ánimo* (puede equivocarse: a) por elegir mal su objeto (el «triforme amor» de la soberbia, envidia e ira) y b) por falta (acidia) o exceso de vigor (avaricia, gula y lujuria).

En los dos últimos apetitos se da *complacentia boni*; cfr. *STh.*, I, qu. 60 «Sobre al amor o dilección de los ángeles», a. 1.

STh., I, qu. 80 «Las potencias apetitivas en general», a. 1 «El apetito, ¿es o no es alguna potencia especial del alma?», resp.: «[H]ay que tener presente que cada forma lleva inherente una tendencia. Ejemplo: el fuego, por su forma, tiende a elevarse y producir un efecto semejante a él. Ahora bien, la forma se encuentra de un modo superior en los seres dotados de conocimiento que en los desprovistos de él. En éstos, la forma determina a cada uno exclusivamente en lo que le es natural. Así, pues, de esta forma natural se deriva una inclinación natural que es llamada *apetito natural*. [...] [A]

¹² *Vd. De Ver.*, qu. 22 «Del apetito del bien», a. 1 «Si todas las cosas tienden al bien», resp.: «apetecer no es otra cosa que dirigirse hacia algo, casi tendiendo hacia algo que está ordenado a eso mismo (*appetere autem nihil aliud est quam aliquid petere quasi tendens in aliquid ad ipsum ordinatum*)».

igual que las formas de los seres dotados de conocimiento tienen un modo de ser superior al de las formas naturales, también en ellos debe darse una tendencia superior al de la natural, llamada apetito natural. Esta tendencia le corresponde a la potencia apetitiva del alma, por la que el animal puede apetecer todo aquello que aprehende y no sólo aquello a lo que le impulsa su forma natural».

STh., I-II, qu. 4 «¿Qué se requiere para la bienaventuranza?», a. 2 «¿Es más importante la visión que la delectación en la bienaventuranza?», ad 2: «La aprehensión sensitiva no llega a la razón común de bien, sino a un bien particular que es deleitable. Y por eso, según el apetito sensitivo que hay en los animales, se buscan las operaciones por la delectación. Pero el entendimiento aprehende la razón universal de bien, a cuya consecución sigue la delectación; por eso se dirige con más interés al bien que a la delectación. Y de ahí que el entendimiento divino, que es el que dispone la naturaleza, haya añadido las delectaciones por las operaciones. Pero no hay que apreciar las cosas simplemente por el orden del apetito sensitivo, sino más bien según el orden del apetito intelectual».

ScG, I, 44 «**Dios es inteligente**»: «[L]a parte motora del primer motor de sí mismo es necesariamente apetitiva y aprehensiva. Mas en el movimiento que viene por vía apetitiva e intelectual, el sujeto que aprehende y apetece es motor movido, y, en cambio, el objeto apetecido y aprehendido es motor inmóvil. Como quiera, pues, que el primer motor de todos los seres, que llamamos Dios, es motor totalmente inmóvil, es necesario que esté, respecto del motor que es parte del que se mueve a sí mismo, como lo apetecible respecto de lo que apetece. Pero no como lo apetecido respecto del apetito sensitivo, pues el apetito sensible no va hacia el bien universal, sino al bien particular, ya que también la aprehensión sensitiva es particular; y lo bueno y apetecible universal es anterior a lo bueno y apetecible concreto. Por lo tanto, el primer motor es necesariamente apetecible en cuanto entendido. Y, en consecuencia, el motor que lo apetece ha de ser inteligente».

Tomás de Aquino, *Suma contra Gentiles*, libro III «La Providencia», § 117 *La ley nos ordena el amor al prójimo*

«Como el hombre es *naturalmente un animal social*, precisa ser ayudado por los demás para conseguir su propio fin. La mejor manera de ayudarse es el amor mutuo entre los hombres. Luego de la ley de Dios que dirige a los hombres a su último fin, recibimos el mandato del mutuo amor.

El hombre precisa de paz y tranquilidad para dedicarse holgadamente a lo divino [*ad hoc quod modo divinis vacet*]. Es así que todo cuanto puede perturbar la paz se quita principalmente con el amor mutuo. Por consiguiente, puesto que la ley divina ordena a los hombres el vacar a lo divino, será necesario que de ella derive el mutuo amor [*mutua dilectio*] entre los hombres.

La ley divina se da al hombre en auxilio de la ley natural [*in auxilium legis naturalis*]. Mas es natural a todos los hombres el amarse mutuamente, como lo demuestra el hecho de que un hombre, por cierto instinto natural [*quídam naturali instinctu*], socorre a otro, incluso desconocido, en caso de necesidad, por ejemplo, apartándolo de un camino equivocado, ayudándole a levantarse, si se presenta, etc., como si todo hombre fuera naturalmente para su semejante un familiar y un amigo. Luego el amor mutuo entre los hombres está preceptuado por la ley de Dios».

La natural sociabilidad del hombre produce que la ley divina anime a buscar la paz y concordia, concediendo una base suficiente a la ley natural que conduce a prestar auxilio al desconocido en apuros.

Tomás de Aquino, *Suma contra Gentiles*, libro III «La Providencia», § 118 *Los hombres están obligados por ley divina a aceptar la verdadera fe*

«Pero así como el hombre se somete a Dios, por parte de la voluntad, amándole, así también se somete, por parte del entendimiento, creyendo en Él. Mas no creyendo algo falso, porque Dios, que es la Verdad, no puede proponer al hombre ninguna falsedad; por lo que, quien cree algo falso no cree en Dios [*qui credit aliquod falsum, non credit Deo*]. Por tanto, los hombres son conducidos a la verdadera fe por la ley divina.

Quien yerre sobre lo que pertenece a la esencia de una cosa, no conoce dicha cosa, como si alguien pensase que el hombre equivale a animal irracional, no conocería al hombre. Otra cosa sería si se equivocara sobre alguno de sus accidentes. Mas, tratándose de compuestos, quien yerra sobre alguno de los principios esenciales, no conocerá la cosa de modo acabado, pero sí hasta cierto punto, como quien piensa que el hombre es animal irracional tiene de él un conocimiento genérico. Pero esto no puede suceder con las cosas simples, puesto que un error cualquiera acerca de ellas nos priva totalmente de su conocimiento. Es así que Dios es simplicísimo. Luego quien yerra sobre Dios no le conoce, como quien cree que Dios es cuerpo, no le conoce, pues toma por Dios una cosa distinta. Ahora bien, nosotros amamos y deseamos una cosa en la medida que la conocemos. Así, pues, quien yerra sobre Dios, no puede amarle ni desearle como fin. Por consiguiente, siendo el objeto de la ley divina el conseguir que los hombres amen y deseen a Dios, resultará que los hombres son constreñidos por ella a tener una fe verdadera de Dios [*ad rectam fidem habendam de Deo*].»

Cfr. Maestro Eckhart, *Sermones*, II (DW, II, p. 24): «La verdad es tan noble que, si Dios pudiera apartarse de la verdad, yo me adheriría a la verdad y dejaría a Dios, porque Dios es la verdad».

La ley divina obliga a tener una recta fides sobre Dios, que no en vano es verdad: creer en algo falso es signo suficiente de la distancia que se mantiene con respecto a la divinidad.

Tomás de Aquino, *Suma contra Gentiles*, libro III «La Providencia», § 121 *La ley divina ordena al hombre según razón acerca de lo corporal y sensible*

«Así como la mente del hombre puede por lo corporal y lo sensible levantarse hasta Dios, si se usa de ello de modo debido para reverencia de Dios, así también su abuso la aparta del todo de Él, por poner el fin de la voluntad en las cosas ínfimas, o hace aflojar la intención de la mente hacia Dios, por apegarnos más de lo menester a tales cosas. Pues para esto principalmente fue dada la ley divina: para que el hombre se una a Dios [*ut homo adhaerat Deo*]. Toca, por tanto, a ella ordenarlo en el uso y afición de lo corporal y de lo sensible.

Del mismo modo que la mente del hombre se ordena bajo Dios, así se ordena el cuerpo bajo el alma y las tendencias inferiores bajo razón. Esto atañe a la providencia divina, una de cuyas formalidades propuestas al hombre es la ley divina consistente en que cada cosa ocupe su sitio. Por lo cual, el hombre ha de ser ordenado por ella de modo que las tendencias bajas estén sometidas a la razón, y el cuerpo al alma, y las cosas externas estén a su servicio.

Toda ley recta compele a la virtud, la cual consiste en que las afecciones internas y el uso de las cosas corporales sean reguladas por la razón. Por consiguiente, eso ha de ser sancionado por la ley divina».

Cfr. San Juan de la Cruz, *Ascenso del Monte Carmelo*, II 21 (trad. M. Herráiz):

«Aunque querer saber cosas por vía sobrenatural, por muy peor lo tengo que querer otros gustos espirituales en el sentido. Porque yo no veo por dónde el alma que las pretende deje de pecar por lo menos venialmente, aunque más buenos fines tenga y más puesta esté en perfección, y quien se lo mandase y consintiese también. Porque no hay necesidad de nada de eso, pues hay razón natural y ley y doctrina evangélica, por donde muy bastantemente se pueden regir, y no hay dificultad ni necesidad que no se pueda desatar y remediar por estos medios muy a gusto de Dios y provecho de las almas.

Y tanto nos habemos de aprovechar de la razón y doctrina evangélica, que, aunque ahora queriendo nosotros, ahora no queriendo, se nos dijese algunas cosas sobrenaturales, solo habremos de recibir aquello que cae en mucha razón y ley evangélica. Y entonces recibirlo, no porque es revelación, sino porque es razón, dejando aparte todo sentido de revelación».

La ley divina conduce al hombre a someter pasiones y sentidos a la razón, con el propósito de alcanzar el orden más adecuado posible. La razón es la clave de la liberación del hombre. La intención de que «cada cosa ocupe su sitio» no debe entenderse tanto como declaración de conservadurismo, sino como búsqueda constante del orden que resulte óptimo para cada una de ellas: el orden de la razón es un orden constantemente buscado más que uno establecido de una vez por todas.

Tomás de Aquino, *Suma contra Gentiles*, libro III «La Providencia», § 128 *Cómo según la ley de Dios se ordena el hombre con el prójimo*:

«Por lo dicho es claro que, conforme a la ley divina, es estimulado el hombre a guardar el orden de la razón en todas las cosas que pueden venir en su uso. Entre todas ellas, las principales son los otros hombres, pues que es *naturalmente animal sociable* y necesita de muchos para alcanzar lo que uno solo no puede. Por consiguiente, es menester que sancione la ley divina cómo el hombre se ha de comportar con los demás según orden de razón.

El fin de la ley divina es que el hombre se una a Dios. En esto, uno ayuda al otro en el conocimiento y en el amor, ya que los hombres se ayudan en el conocimiento de la verdad, y uno incita al otro al bien y lo aparta del mal. [...]

La ley divina es cierto plan [*quaedam ratio*] de la divina providencia para gobernar a los hombres [*ad homines gubernandos*]. A ésta atañe mantener en su debido orden a todos sus sometidos, de suerte que cada uno esté en su lugar y grado. Por lo tanto, la ley divina así ordena recíprocamente a los hombres que cada uno esté en su sitio, lo cual no es otro que estar los hombres en mutua paz, *pues la paz entre los hombres no es otra cosa que una ordenada concordia*.

Las cosas que se ordenan entre sí conviene que lo estén concordemente; de otra manera se estorbarían en la consecución del fin común, como es de verse en un ejército ordenado cordialmente a conseguir la victoria, que es la finalidad del capitán. Pues, bien, todo hombre está ordenado a Dios por ley divina; por consiguiente, fue menester que por ella hubiera entre ellos *ordenada concordia, la paz*, para que no se sirvieran de estorbo unos a otros».

La ley divina mandar al gobierno temporal humano instituir un orden racional entre los hombres, en el que cada uno ocupe su lugar y desempeñe su función. Pero tal orden no está fundado de una vez por todas, sino que ha sido concedido a los hombres el decidir por ellos mismos, por medio de los gobernantes que eligen, ese orden y concordia civil.

Tomás de Aquino, *De regimine principum*, I, cap. 16, § 824:

«A partir de la ley divina [*ex lege divina*], cuya ciencia procede del ministerio de los sacerdotes [...] según las palabras de Malaquías: “los labios del sacerdote custodiarán la ciencia y ellos solicitarán la ley de su boca” (*Mal.*, 2, 7), se conoce cuál es el camino [*via*] que conduce a la verdadera beatitud y cuáles son los obstáculos que lo impiden. Por eso, en el Deuteronomio el Señor ordena: “una vez que el rey se haya sentado en el trono de su reino escribirá para él un Deuteronomio de esta ley en un volumen, lo llevará consigo y lo leerá todos los días de su vida, hasta que aprenda a respetar al Señor su Dios y a mantener sus palabras y sus ceremonias, indicadas en la ley” (*Dt.*, 17, 18-19). Así, pues, instruido por la ley divina [*per legem divinam edoctus*], debe preocuparse antes que nada de que la multitud que le está sometida viva bien. Este cuidado se divide en tres aspectos: 1) establecer en la multitud que le está sometida la vida buena; 2) una vez establecida ésta, conservarla; 3) una vez conservada, promoverla a las mejores condiciones [*ad meliora promovere*]».

El gobernante tiene en la ley divina el criterio para buscar por él mismo el camino o vía conducente a la comunidad política a la mayor beatitud posible. Es relevante atender a lo inacabado de este proyecto, a su carácter de work in progress. Conocer el criterio al que el gobernante debe atenerse permite juzgarle, evaluar su proceder, pero el criterio no convierte la obra política en algo gratuito, que no deparara sorpresa alguna por tratarse meramente del desenvolvimiento de una verdad suprahistórica.

La racionalidad de la ley en Tomás de Aquino

Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-IIae, qu. 90-96

qu. 90 *De essentia legis*

a.1 *Utrum lex sit aliquid rationis*

«*Resp.* La ley es una especie de regla y medida de los actos, por cuya virtud es uno inducido a obrar o apartado de la operación. Ley, en efecto, procede de “ligar”, puesto que obliga a obrar. Ahora bien, la regla y medida de los actos humanos es la razón, la cual, como se deduce de lo ya dicho, constituye el primer principio de esos mismos actos, pues a ella compete ordenar las cosas a su fin, que es principio primero de operación, según el Filósofo. Pero, en todo género de cosas, lo que es primer principio es también regla y medida, como la unidad entre los números y el movimiento primero entre los movimientos. De ello se deduce que la ley es algo propio de la razón».

a.2 *Utrum lex ordinetur semper ad bonum commune*

«*Resp.* [E]l primer principio en el orden operativo al que se refiere la razón práctica, es el fin último, y como el fin último de la vida humana es la felicidad y la bienaventuranza [...], es necesario que la ley mire principalmente a ese orden de cosas relacionadas con la bienaventuranza. Además, si la parte se ordena al todo como lo imperfecto a lo perfecto, y siendo el hombre individual parte de la comunidad perfecta, es necesario que la ley propiamente mire a aquel orden de cosas que conduce a la felicidad común. [...]

[C]onstituyéndose la ley ante todo por orden al bien común, cualquier otro precepto sobre un objeto particular no tiene razón de ley, sino en cuanto se ordena al bien común».

a.3 *Utrum ratio cuiuslibet sit factiva legis*

«*Resp.* [O]rdenar una cosa al bien común toca, bien a la comunidad, bien al que hace las veces de ésta. Por tanto, legislar pertenece a la comunidad o a la persona pública que tiene el cuidado de la comunidad».

«*Ad 2.* Una persona privada no puede inducir eficazmente a la virtud; puede únicamente amonestar [*monere*]; pero si su amonestación no es atendida, no tiene la fuerza coactiva [*vim coactivam*] que debe tener la ley para inducir eficazmente a la virtud, como dice el Filósofo. [...] [E]l poder legislar es exclusivo de la comunidad o de quien la representa».

«*Ad 3.* [E]l bien de la sociedad doméstica se halla subordinado al bien de la ciudad, que es la comunidad perfecta. Por eso el que gobierna una familia puede, sin duda, dictar

algunos preceptos o estatutos, que nunca tendrán, sin embargo, propiamente carácter de ley».

a.4 *Utrum promulgatio sit de ratione legis*

«*Resp.* [P]ara que la ley adquiriera fuerza obligatoria [*virtutem obligandi*], que es lo propio de la ley, es necesaria su aplicación a los hombres que han de ser regulados conforme a ella. Tal aplicación se realiza cuando, mediante la promulgación, se pone en conocimiento de aquellos hombres. Por eso **la promulgación es necesaria, para que la ley adquiriera su vigor** [*virtutem*]».

qu. 91 *De legum diversitate*

a.1 *Utrum sit aliqua lex aeterna*

«*Resp.* La ley no es más que el dictamen de la razón práctica en el soberano que gobierna una sociedad perfecta. Pero es manifiesto –supuesto que el mundo está regido por la divina Providencia, como ya quedó demostrado en la Primera Parte– que todo el conjunto del universo está sometido al gobierno de la razón divina. Por consiguiente, **esa razón del gobierno de todas las cosas, existente en Dios como en supremo monarca del universo, tiene carácter de ley**. Y como la razón divina no concibe nada en el tiempo, sino que su concepción es eterna, por fuerza la ley de que tratamos debe llamarse eterna»

a.2 *Utrum sit in nobis aliqua lex naturalis (cfr. SgC, III, §§111-113)*

«*Resp.* Siendo la ley, como hemos dicho, regla y medida, puede encontrarse en un sujeto de dos maneras: como en un sujeto activo, que regula y mide, o como en un sujeto pasivo, regulado y medido. [...]

La criatura racional, entre todas las demás, está sometida a la divina Providencia de una manera especial, ya que se hace partícipe de esa providencia, siendo providente sobre sí y para los demás [*sibi ipsi et aliis providens*]. Participa, pues, de la razón eterna; ésta le inclina naturalmente a la acción debida y al fin. Y semejante participación de la ley eterna en la criatura racional se llama ley natural».

a.3 *Utrum sit aliqua lex humana*

«*Resp.* La ley, como ya dijimos, es un dictamen de la razón práctica. [...] [E]s necesario que la razón práctica llegue a obtener soluciones más concretas partiendo de los preceptos de la ley natural como de principios generales e indemostrables. **Estas disposiciones particulares de la razón práctica reciben el nombre de leyes humanas** cuando cumplen todas las condiciones que pertenecen a la naturaleza de la ley».

a.4 *Utrum fuerit necessarium esse aliquam legem divinam*

La imposición de una ley divina fue necesaria al menos por cuatro argumentos:

- i) el fin último del hombre excede el alcance de sus facultades naturales.*
- ii) la incertidumbre del hombre ante la valoración que debe hacer de las cosas contingentes y particulares.*

iii) la ley humana no tiene competencia en los actos interiores del hombre, solo accesibles para Dios.

iv) solo la ley divina garantiza la prohibición y castigo de todos los males.

a.5 *Utrum lex divina sit una tantum*

«Resp. Para precisar la perfección o imperfección de una ley se atiende a estas tres cosas [...]. **Primero. Es propio de la ley el estar ordenada al bien común como a su propio fin. Este bien común es doble.** Uno, sensible y terreno, y a tal bien se ordenaba la ley antigua. Por eso, desde los comienzos de esa ley se invita al pueblo a la posesión del reino de los cananeos. Otro es el bien inteligible y celestial, y a éste se ordena la ley nueva. [...]

Segundo. A la ley toca dirigir los actos humanos a la norma de la justicia. Y también bajo este aspecto supera la ley nueva a la antigua, pues dirige también los actos internos del alma, como lo evidencia San Mateo en estas palabras: “Si vuestra justicia no supera a la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos”. Por eso se ha dicho que “la ley antigua refrena la mano; la nueva, el alma”.

Tercero. A la ley toca inducir a los hombres al cumplimiento de los mandatos. Esto lo conseguía la ley antigua mediante el temor de los castigos; la ley nueva lo consigue por medio del amor infundido en nuestros corazones por la gracia de Cristo, contenida en la ley nueva y solo figurada en la antigua. Por eso dice San Agustín: “Es pequeña la diferencia entre la Ley y el Evangelio: temor y amor”».

a.6 *Utrum sit aliqua lex fomitis*

«Resp. [L]as distintas criaturas, bajo el divino legislador, tienen distintas inclinaciones naturales, de tal modo que aquella inclinación que parece un ser es en cierto modo ley, para otro es contraria a la ley; v.gr. para el perro es como una ley el ser furibundo, y es contrario a la ley para la oveja o cualquier otro animal manso. También hay para el hombre una ley impuesta por Dios y conforme con la naturaleza humana: la de obrar de acuerdo con su razón. Esta ley fue tan efectiva en el primer estado del hombre, que éste no podía sentir ningún movimiento incontrolado por la razón o contrario a ella. Pero, cuando el hombre se apartó de Dios, cayó bajo la influencia de sus impulsos sensuales. [...]

[L]a misma inclinación a la sensualidad –que es lo que llamamos “fomes” – tiene ciertamente en los demás animales la razón de ley, en el sentido en que puede llamarse ley a la inclinación que sienten los animales. Pero, **en el hombre, esta inclinación no tiene carácter de ley; al contrario, es una desviación de la ley de la razón**».

qu. 92 *De effectibus legis*

a.1 *Utrum effectus legis sit facere homines bonos*

«Resp. **Y a esto se ordena la ley: a que los súbditos obedezcan.** [...] [E]l efecto propio de la ley es hacer buenos a aquellos a quienes se da: buenos absolutamente o buenos relativamente. Porque, si la intención del legislador se dirige al verdadero bien, que es el bien común regulado conforme a la justicia divina, se seguirá que el efecto de la ley sea hacer buenos absolutamente a los hombres. Pero, si la intención del legislador se dirige a aquello que no es bueno absolutamente, sino útil y deleitable para él u opuesto a la divina justicia, entonces la ley no hace buenos absolutamente a los hombres, sino

relativamente, es decir, buenos en orden a tal régimen. Y así se encuentra bondad hasta en los completamente malos. De donde llamamos a uno buen ladrón porque trabaja de un modo conveniente a su fin».

«Ad 4. **La ley tiránica**, por lo mismo que no es conforme a la razón, no es ley propiamente, sino más bien **una perversión de la ley**»; cfr. *STh.*, II-IIae, qu. 104, a.6.

La desvirtuación de la obediencia exigida por las leyes: hacer buenos a los hombres en absoluto o hacerles buenos en orden a un régimen, que puede ser tan indeseable como la tiranía. En Tomás de Aquino la criatura racional como persona no deja de ejercer su facultad de juzgar con respecto a los fundamentos del poder civil, no encuentra en esa pregunta espíritu de sedición ninguno, sino reivindicación del individuo de su participación en la Providencia divina.

Hobbes, De cive, XII De las causas internas que tienden a la disolución del Estado, § 1:
«Pero lo único y principal que los [a los ánimos] predispone a la sedición es que se les diga esto: *que el discernir lo que está bien de lo que está mal es algo que corresponde a cada individuo en particular.* Ciertamente, en el estado de naturaleza, donde cada hombre vive con igual derecho que los demás y no se ha sometido mediante pacto alguno al mando de otros, hemos de admitir que esto es verdad. [...] Pero en un Estado civil eso es falso. Pues ya se ha mostrado (cap. 6, art. 9) que las leyes civiles son las que establecen lo que está bien y lo que está mal, lo que es justo y lo que es injusto, lo que es honesto y lo que es deshonesto. Y el legislador es siempre la persona que tiene el poder supremo en el Estado, es decir, el monarca de una monarquía. [...] Pues, si los individuos particulares pudiesen perseguir el bien y evitar lo que está mal según sus propios criterios, ¿qué finalidad tendría la sentencia salomónica: *Da a tu siervo un corazón prudente para juzgar a tu pueblo y poder para discernir entre lo bueno y lo malo?* Por consiguiente, como es a los reyes a quienes corresponde decidir qué es lo que está bien y qué es lo que está mal, son perniciosos, aunque muy comunes, dichos como *sólo el rey que actúa con justicia, o no debe obedecerse a los reyes, a menos que nos manden hacer cosas justas*, y otros muchos parecidos. Antes de que se estableciese gobierno alguno, lo justo y lo injusto no existían, pues su naturaleza depende siempre de lo que se mande. Toda acción es de suyo indiferente; que se convierta en *justa* o *injusta* procede del derecho del magistrado. Por lo tanto, los reyes legítimos hacen justas las cosas que mandan, solo por el hecho de mandarlas; y hacen injustas las cosas que prohíben, solo por el hecho de prohibirlas. Pero los individuos particulares, cuando asumen ellos mismos la capacidad de distinguir entre lo que está bien y lo que está mal, están queriendo ser como reyes, lo cual no puede hacerse sin comprometer la seguridad del Estado. El más antiguo de los mandamientos de Dios (*Génesis, 2, 17*) es éste: *No comerás del árbol de la ciencia del bien y del mal*».

El texto de Hobbes hace de la ley civil un inicio absoluto, hasta el punto de que los hombres, condenados a ser víctimas de sus propias pasiones – con sus consiguientes ilusiones y apariencias irreductibles, deben al legislador la posibilidad de poner nombre a lo bueno, lo honesto y lo justo, frente a sus respectivos contrarios, sin ver su juicio manchado por el apetito. La ley en Hobbes salva a los hombres de sí mismos, en la medida en que lo racional no se impone de por sí en la naturaleza humana, sino que se ve reducido a nada si permanece desconectado de la autoridad civil: el problema no es la ausencia de lo bueno o de lo justo como conceptos, sino de la incapacidad de los hombres para comprenderlos y asumirlos por sí solo, mediante operaciones parenéticas. Por el contrario, solo la obligación legal arrancará de ellos la sumisión a lo justo y bueno para todos.

a.2 *Utrum legis actus convenienter assignentur*

«Resp. **Como toda proposición es un dictamen enunciativo de la razón, así la ley es un dictamen preceptivo.** Es propio de la razón llevarnos de una cosa a otra. [...]

Hay tres clases de actos humanos; porque, como dijimos, algunos actos son buenos por su misma naturaleza: son los actos de las virtudes; y, respecto de éstos, el acto de la ley es preceptuar o mandar [*praecipere vel imperare*], porque “la ley”, como se lee en la *Ética*, “es preceptiva de todos los actos de las virtudes”. Otros actos son malos por naturaleza, como son los actos pecaminosos; y, respecto de éstos, el acto de la ley es prohibir [*prohibere*]. Y otros actos son, por su naturaleza, indiferentes; respecto de éstos, el acto de la ley es permitir [*permittere*]. Pueden llamarse también indiferentes todas aquellas acciones cuya bondad o maldad es pequeña. —Además, la ley induce a su misión mediante el temor del castigo; por eso el castigar [*punire*] es un efecto propio de la ley».

«Ad 2. **Aconsejar no es acto propio de la ley**, ya que puede ser de la incumbencia de una persona privada, a la que no toca legislar. [...] De ahí que no enuncie entre los efectos de la ley».

«Ad 3. También el premiar puede hacerlo cualquiera. Pero únicamente el administrador de la ley, en cuyo nombre se impone la pena, puede castigar. Por eso **el premiar no se encuentra entre los actos de la ley, y si solo el castigar**».

«Ad 4. Por el hecho de acostumbrarse a una persona a evitar el mal y obrar el bien por el temor al castigo, viene algunas veces a realizar aquellos actos con deleite y con voluntad propia. De esta manera la ley hace buenos a los hombres aun castigando».

Hobbes, De cive, XIV De las leyes y pecados, § 1: «Llegamos a la diferencia entre *consejo* y *ley* partiendo de la diferencia entre *consejo* y *mandato*. El *consejo* es un *precepto* en el que la razón de que yo lo obedezca se toma de *la cosa misma que es aconsejada*; pero el *mandato* es un *precepto* en el que la causa de mi obediencia depende de *la voluntad del que manda*. [...] Pues bien, cuando se presta obediencia a las leyes, no por la cosa misma que la ley establece, sino por razón de la voluntad de quien la recomienda, la ley no es un *consejo*, sino un *mandato*; y se define así: *la ley es el mandato de aquella persona, ya sea esta un individuo o una asamblea, en cuya voluntad misma de dictar preceptos se contiene la razón de obediencia*. Tal ocurre con los preceptos de Dios respecto a los hombres, los de los magistrados respecto a sus súbditos y, hablando, en general, de todos los poderosos respecto a los que son más débiles y no pueden resistirse. Tales mandatos pueden ser denominados leyes suyas».

qu. 93 *De lege aeterna*

a.1 *Utrum lex aeterna sit summa ratio in Deo existens*

«Resp. Como en todo artífice preexiste la razón de las cosas que se realizan en su arte, así en todo gobernante debe preexistir la razón del orden de aquellas cosas que han de ser realizadas por los que están sujetos a su gobierno. Y así como la razón de las cosas a realizar en un arte se denomina modelo o ejemplar de las cosas producidas por aquel arte, así también la razón del que gobierna los actos de los súbditos alcanza carácter de ley, salvas las demás condiciones necesarias de la ley que anteriormente señalamos. [...] **[A]sí como la razón de la divina sabiduría** —en cuanto todas las cosas han sido creadas por ella— **tiene carácter de arte, de ejemplar, de idea, así esa misma razón de la sabiduría divina, en cuanto mueve todas las cosas hacia su debido fin, tiene carácter de ley**».

a.2 *Utrum lex aeterna sit omnibus nota*

«Resp. [N]adie puede conocer la ley eterna como es en sí misma si no es Dios y los bienaventurados, que ven a Dios en su esencia. Pero **toda criatura racional la conoce a través de alguna irradiación, mayor o menor**, ya que todo conocimiento de la verdad es una irradiación y participación de la ley eterna».

a.3 *Utrum omnis lex a lege aeterna derivetur*

«Resp. Siendo, pues, la ley eterna la razón del gobierno existente en el supremo gobernante, es necesario que todas las razones de gobierno que existen en los gobernantes inferiores deriven de la ley eterna. [...] Por consiguiente, **toda ley se deriva de la ley eterna en la medida en que participa de la recta razón**».

«Ad 2. **La ley humana tiene razón de ley solo en cuanto se ajusta a la recta razón**. Y, así considerada, es manifiesto que procede de la ley eterna. Pero, **en cuanto se aparta de la recta razón, es una ley inicua; y así no tiene carácter de ley, sino más bien de violencia**».

a.4 *Utrum necessaria et aeterna subiiciantur legi aeternae*

«Resp. Hemos dicho ya que la ley eterna es la razón del gobierno divino. Por consiguiente, todo lo que está sometido al gobierno divino lo está también a la ley eterna; y las cosas que no están sometidas al gobierno eterno, tampoco lo están a la ley eterna. Podemos entender esta distinción considerando lo que sucede en nosotros: están sometidas al gobierno del hombre las cosas que pueden ser realizadas por el hombre; pero las que pertenecen a la naturaleza misma del hombre no están sometidas al gobierno humano, v.gr. que tengan alma, manos y pies. Análogamente, **a la ley eterna están sometidas todas las propiedades de las cosas creadas por Dios, sean contingentes o necesarias; pero las que pertenecen a la naturaleza o esencia divina no están sometidas a la ley eterna; son, en realidad, la misma ley eterna**».

a.5 *Utrum naturalia contingentia subsint legi aeternae*

«Resp. [C]omo el hombre, mediante tal indicación [el precepto], imprime cierto principio interno de acción en su súbdito, así Dios imprime en toda la naturaleza los principios de sus propios actos [...]. Y así también, todos los movimientos y las acciones de toda la naturaleza están sometidos a la ley eterna. Por lo tanto, **las criaturas irracionales están sujetas a la ley eterna en cuanto son movidas por la divina Providencia, pero sin percibir intelectualmente el precepto divino, como sucede en las criaturas racionales**».

a.6 *Utrum omnes res humanae subiiciantur legi aeternae*

«Resp. [D]e dos maneras puede estar sujeta una cosa a la ley eterna: o porque participa de esa ley mediante el conocimiento de la misma, o porque participa a modo de acción o de pasión, en cuanto la recibe como principio intrínseco motor. Y de esta segunda manera están sujetas a la ley eterna las criaturas irracionales, como ya dijimos. Pero **la naturaleza racional**, además de lo común con las demás criaturas, tiene algo peculiar por su carácter de racional; por eso **se encuentra sometida a la ley de ambas maneras: tiene en cierto modo conocimiento de esa ley eterna y, además, lleva grabada en su misma naturaleza cierta inclinación hacia aquello que la ley eterna ordena**. [...]

[L]os buenos están perfectamente sometidos a la ley eterna, porque siempre obran en conformidad con ella. Los malos están sujetos a la ley eterna de una manera imperfecta en cuanto a sus acciones, porque su conocimiento del bien y su inclinación a él son imperfectos. Pero esa imperfección por parte de la acción se suple por parte de la pasión, porque sufrirán lo que la ley eterna decreta sobre ellos. [...] [E]l pecado no destruye totalmente la bondad natural».

Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-IIae, qu. 108 Contenido de la ley nueva, a. 1
¿Debe la ley nueva mandar o prohibir algunas obras exteriores?:

«Pero hay **otras obras que no tienen esa necesaria contrariedad o conveniencia con la fe que obra mediante la caridad**, y tales obras no están mandadas o prohibidas en la nueva ley desde la primera promulgación de la ley, sino que **han sido dejadas por el legislador, que es Cristo, a cada uno** [*relinquuntur humano arbitrio*] **en la medida en que cada cual debe tener cuidado de otro**. En este sentido, **cada cual es libre para determinar lo que le conviene hacer o evitar en tales casos**, y lo mismo cualquier prelado para ordenar a sus súbditos en esta materia lo que han de hacer o evitar. Y **por eso también la ley del Evangelio se llama ley de libertad** (ad 2), pues **la ley antigua determinaba muchas cosas y eran pocas las que dejaba a la libertad de los hombres**».

qu. 94 *De lege naturali*

a.1 *Utrum lex naturalis sit habitus*

«Resp. Una cosa puede ser llamada hábito de dos modos. *Primero*, propia y esencialmente. Mas la ley natural no es un hábito de esta clase, porque ya hemos dicho que la ley natural es algo establecido por la razón, como lo es toda proposición. Ahora bien, la obra que uno realiza no es lo mismo que el medio que pone para realizarla; por ejemplo, una persona compone un discurso correcto mediante el hábito de la gramática. Siendo, por tanto, el hábito el medio que empleamos para obrar, ninguna ley puede ser hábito de modo propio y esencial.

Segundo, **el término 'hábito' podemos aplicarlo a aquello que poseemos mediante un hábito**. Así, por ejemplo, llamamos fe a las cosas que conocemos mediante la fe. Y de este modo, como los preceptos de la ley son considerados algunas veces de una manera actual por nuestra mente y otras de una manera solo habitual, podemos decir que la ley natural es un hábito».

a.2 *Utrum lex naturalis contineat plura praecepta, vel unum tantum*

«Resp. [C]omo el ser es lo primero que cae bajo toda consideración, así el bien es lo primero que aprehende la razón práctica, ordenada a la operación, puesto que todo agente obra por un fin, el cual tiene naturaleza de bien. Por tanto, el primer principio de la razón práctica será el que se funda en la naturaleza del bien: **“Bien es lo que todos los seres apetecen”**. **Este, pues, será el primer precepto de la ley: Se debe obrar y proseguir el bien y evitar el mal. Todos los demás preceptos de la ley natural se fundan en éste.** [...]

[E]l orden de los preceptos de la ley natural es paralelo al orden de las inclinaciones naturales».

Inclinaciones naturales del hombre:

- i) *inclinación natural*: conservación de sí conforme a su propia naturaleza y evitar sus obstáculos.
- ii) *inclinación animal*: comunicación sexual, educación de la prole, etc.
- iii) *inclinación racional*: conocimiento de las verdades divinas y vida en sociedad.

a.3 *Utrum omnes actus virtutum sint de lege naturae*

«Resp. Considerados en cuanto virtuosos, los actos de virtud pertenecen todos a la ley natural. Porque ya hemos dicho que pertenecen a la ley natural todas aquellas cosas hacia las cuales el hombre siente una inclinación natural. Ahora bien, todo ser siente una inclinación natural a la operación que le es propia por razón de su forma: así, el fuego tiende a calentar. Por eso, **siendo el alma racional la forma propia del hombre, hay en cada hombre una inclinación natural a obrar conforme a la razón; y obrar así es obrar virtuosamente**».

a.4 *Utrum lex naturae sit una apud omnes*

«Resp. La ley natural, en cuanto a los primeros principios comunes, es la misma para todos los hombres, tanto por la rectitud de su inteligencia, como por el conocimiento de esta. Pero en cuanto a ciertos preceptos particulares, que son a modo de conclusiones derivadas de los principios comunes, es la misma para todos en la generalidad de los casos, sea en cuanto a su recta inteligencia, sea en cuanto al conocimiento de la misma; pero puede fallar en algunos casos».

a.5 *Utrum lex naturae mutari possit*

«Resp. La mutación de la ley natural puede verificarse de dos maneras. La una, por la adición de alguna cosa. Y nada impide que por esta vía se mude la ley natural, pues muchas cosas han sido añadidas a la ley natural, muy útiles a la vida humana, tanto por la ley divina como por las leyes humanas.

De otro modo se puede entender la mutación de la ley natural por vía de substracción, de manera que deja de ser natural algo que antes lo era. Y en cuanto a los primeros principios de la ley natural, esta es absolutamente inmutable».

a.6 *Utrum lex naturae possit a corde hominis aboleri*

«Resp. **En lo que toca a esos principios generales, la ley natural no puede ser borrada de los corazones de los hombres en general; pero se borra en las obras particulares.** [...] Pero, si miramos a los principios secundarios, la ley natural puede borrarse del corazón humano, sea por las malas persuasiones, como en las materias especulativas se dan errores sobre conclusiones necesarias; sea por las costumbres perversas y los hábitos corrompidos, como en algunos pueblos no se reputaban pecados los robos y aun los vicios contra naturaleza».

La ley humana y la disciplina de la libertad humana

qu. 95 *De lege humana*

a.1 *Utrum fuerit utile aliquas leges poni ab hominibus*

«Resp. [E]l hombre tiene por naturaleza cierta disposición para la virtud; pero la perfección de la virtud ha de venir al hombre mediante un trabajo disciplinar. [...]

[P]ara la adquisición de esta disciplina no siempre se encuentra capacitado el hombre, porque la perfección de la virtud consiste principalmente en el retraimiento de los deleites ilegítimos, hacia los cuales están muy inclinados los hombres, sobre todo los jóvenes, para quienes la disciplina es más eficaz. Por eso es más necesario que alguien imponga esa disciplina a los hombres, para atraerlos a la virtud. Para aquellos jóvenes que, por una disposición natural, por la costumbre, o más aún, por un don divino, están inclinados a la virtud, es suficiente la disciplina paterna, que se basa en los consejos. Pero hay algunos protervos, propensos al vicio, que no se conmueven fácilmente con las palabras; a esos es necesario apartarlos del mal mediante la fuerza o el temor; así desistiendo al menos de hacer el mal, dejarán tranquila la vida de los demás; y, finalmente, ellos mismos, por la costumbre, vendrán a hacer voluntariamente lo que en un principio hacían por miedo, y llegarán a ser virtuosos. Pues **esta disciplina que obliga con el temor al castigo es la disciplina de las leyes**. Por lo tanto, para la paz y virtud de los hombres fue necesario la institución de leyes, porque, como dice el Filósofo, “el hombre, si es perfecto por su virtud, es el mejor de todos los animales; pero si está apartado del cumplimiento de la ley, es el peor de todos ellos”».

a.2 *Utrum omnis lex humanitas posita a lege naturali derivetur*

«Resp. [L]a fuerza de la ley depende del nivel de su justicia. Y, tratándose de cosas humanas, su justicia está en proporción con su conformidad a la norma de la razón».

a.3 *Utrum Isidorus convenienter qualitatem legis positivae describat*

«Resp. La ley humana tiene ambas condiciones: es algo ordenado a un fin y es también una cierta regla y medida regulada y mensurada, a su vez, por otra medida superior. Esta medida superior es doble: la ley divina y la ley natural, como consta por lo dicho arriba. El fin de la ley humana es la utilidad de los hombres, como ha dicho el Jurisconsulto. Por eso San Isidoro, al determinar la naturaleza de la ley, señaló en primer lugar tres condiciones: **que se halle en armonía con la religión**, pues debe ajustarse a la ley divina; **en conformidad con la disciplina**, ya que debe ajustarse a la ley natural, **y que promueva la salud pública**, porque ha de favorecer a la utilidad de los hombres».

a.4 *Utrum Isidorus convenienter ponat divisionem humanarum legum*

«Resp. [H]ay muchas cosas que entran en la razón formal de la ley humana. Y, partiendo de cada una de ellas, puede dividirse esencial y propiamente esa ley. *Primero*, pertenece a la ley formal de ley humana el **ser derivada de la ley natural** [...]. Y, bajo esta consideración, el derecho positivo se divide en derecho de gentes y derecho civil. [...]

Segundo, pertenece a la razón formal de ley humana **el estar ordenada al bien común de la ciudad**. [...]

Tercero, pertenece a la razón formal de la ley humana **el ser instituida por el que gobierna la comunidad de la ciudad**, como ya hemos dicho. Y bajo esta consideración se dividen las leyes humanas según las diversas formas de gobierno. [...]

Cuarto, pertenece a la razón formal de la ley **el ser directiva de los actos humanos**. Y bajo esta consideración se dividen las leyes según las diversas materias sobre las que versan».

Según Tomás de Aquino, la ley humana tiene sus fundamentos racionales en la ley divina y en la ley natural. La génesis de lo legal se opone al camino propuesto por Hobbes: la autoridad legal procede de la razón y no la razón, por oposición a la pasión, de la autoridad legal. Por ello, podemos considerar a la ley resultado de un descubrimiento: explícita y determina lo que se sigue de una verdad que el hombre no ha producido. Encontramos en Hobbes una versión bien distinta de la relación entre ley positiva y ley natural, donde estas tienen la misma extensión, se contienen mutuamente, pues sin la primera la segunda carecería de toda validez y eficacia. La pregunta decisiva para Hobbes sería: ¿hubo alguna vez conciencia verdadera de la ley natural antes de la promulgación de la ley civil que la contiene? Solo la autoridad puede salvaguardar a la ley natural: sin abrir un espacio a un poder irresistible para cualquiera, a la obediencia simple, no habrá ley ni política.

Hobbes, *De cive*, 6, § 16: «El robo, el asesinato, el adulterio y todas las injurias son prohibidos por las leyes de la naturaleza; pero a qué debemos llamar *robo*, a qué *asesinato*, a qué *adulterio*, a qué *injuria* contra un ciudadano no es algo que viene determinado por la ley natural, sino por la ley civil».

Hobbes, *De cive*, 6, § 9: «[C]orresponde al mismo poder supremo establecer algunas reglas comunes a todos y declararlas públicamente, por las cuales cada hombre sepa qué puede llamarse suyo y qué de otra persona; qué puede llamarse justo y qué injusto; qué honesto y qué deshonesto; qué bueno y qué malo. En resumen: qué es lo que debe hacerse en el curso ordinario de nuestra vida. Pero esas reglas y medidas suelen llamarse leyes civiles, o leyes de la ciudad, al ser órdenes de aquel que tiene el poder supremo de la ciudad. Y las *leyes civiles* (definámoslas) *no son otra cosa que los mandatos de quien tiene la autoridad principal en la ciudad, para dar dirección a las acciones futuras de sus ciudadanos*».

Hobbes, *Lev.*, XIII *De la condición natural del género humano...*: «En esta guerra de todos contra todos, se da una consecuencia: que nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia. En la guerra, la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales. Justicia e injusticia no son facultades ni del cuerpo ni del espíritu. Si lo fueran, podrían darse en un hombre que estuviera solo en el mundo, lo mismo que se dan sus sensaciones y pasiones. Son, aquéllas, cualidades que se refieren al hombre en sociedad, no en estado solitario».

Hobbes, *Lev.*, XXVI *De las leyes civiles*: «[L]ey en general no es consejo, sino orden; y no orden de un hombre a otro, sino solamente de aquel cuya orden se dirige a quien anteriormente está obligado a obedecerle. Y en cuanto a la ley civil, añade solamente al nombre de la persona que manda, que es *persona civitatis*, la persona del Estado.

Teniendo esto en cuenta, yo defino la ley civil de esta manera: LEY CIVIL es, para cada súbdito, *aquellas reglas que el Estado le ha ordenado de palabra o por escrito o con otros signos suficientes de la voluntad, para que las utilice en distinguir lo justo de lo injusto, es decir, para establecer lo que es contrario y lo que no es contrario a la ley.* [...]

Ley civil y ley natural no son especies diferentes, sino partes distintas de la ley; de ellas, una parte es escrita, y se llama civil; la otra no escrita, y se denomina natural. Ahora bien, el derecho de naturaleza, es decir, la libertad natural del hombre, puede ser limitada y restringida por la ley civil: más aún, la finalidad de hacer leyes no es otra sino esa restricción, sin la cual no puede existir ley alguna. La ley no fue traída al mundo sino para limitar la libertad natural de los hombres individuales, de tal modo que no pudieran dañarse sino asistirse uno a otro y mantenerse unidos contra el enemigo común».

Hobbes, *Lev.*, XIV *De la primera y de la segunda leyes naturales y de los contratos*: «La ley natural manda obedecer a todas las leyes civiles en virtud de la ley natural que prohíbe violar los pactos; [...] nuestro Salvador no ha indicado ninguna ley acerca del

gobierno del Estado, más allá de las leyes naturales, a saber, más allá del mandato de obedecer al Estado mismo».

qu. 96 *De potestate legis humanae*

a.1 *Utrum lex humana debeat poni in communi magis quam in particulari*

«Resp. [L]as leyes humanas han de ser proporcionadas al bien común. Pero el bien común implica multiplicidad. Luego también la ley ha de tener en cuenta esa multiplicidad relativa a personas, asuntos y tiempos distintos».

a.2 *Utrum ad legem humanam pertineat omnia vitia cohibere*

«Resp. [L]a ley humana se impone a una multitud de hombres en la que una gran mayoría es de imperfectos en la virtud. Por eso, **la ley humana no prohíbe todos los vicios de los cuales se abstienen los virtuosos, sino solo los más graves, aquellos** que la mayor parte de la multitud puede evitar, y sobre todo los que van en perjuicio de los demás, **sin cuya prohibición la sociedad humana no podría sostenerse**. Así, la ley humana prohíbe el homicidio, el robo y otros males semejantes».

«Ad 2. **La ley humana pretende inducir a los hombres a la virtud, no repentina, sino gradualmente**. Por eso no impone desde un principio a la multitud de los imperfectos las obligaciones propias de los ya virtuosos, v.gr., la abstención de todos los males. De otro modo, los imperfectos, no pudiendo cumplir tales preceptos, caerían en vicios aún peores».

«Ad 3. **[L]a ley humana no puede prohibir todas las cosas que prohíbe la ley natural**».

a.3 *Utrum lex humana praecipiat actus omnium virtutum*

«Resp. **[L]a ley humana no prescribe lo concerniente a todos los actos de cada una de las virtudes, sino solamente aquellos que son referibles al bien común**, sea inmediatamente –como cuando ciertas cosas se realizan directamente por el bien común–, sea mediatamente, como cuando un legislador prescribe ciertas cosas pertenecientes a la buena disciplina, en virtud de la cual se dirige a los ciudadanos para que ellos conserven el bien común de la justicia y de la paz».

a.4 *Utrum lex humana imponat homini necessitatem in foro conscientiae*

«Resp. Las leyes humanas son o justas o injustas. **Si son justas, tienen poder para obligar en el foro de la conciencia, recibido de la ley eterna**, de la cual se derivan, conforme a aquellas palabras: “Por mí reinan los reyes, y los jueces administran justicia”. Las leyes son justas: por razón de su fin, cuando se ordenan al bien común; por razón de su autor, cuando la ley establecida no excede la potestad del legislador, y por razón de la forma, cuando se imponen las cargas a los súbditos con igualdad de proporcionalidad y en orden al bien común».

a.5 *Utrum omnes subiiciantur legi*

«Resp. Como consta por lo expuesto, la ley, por su misma noción, comporta dos cosas: **ser regla de los actos humanos y tener fuerza coactiva**. Primero, como lo regulado está

sujeto a su regla. De este modo, todos los que están sujetos a una potestad lo están también a la ley que esa potestad impone. [...]

Segundo, el hombre puede estar sometido a la ley como el coaccionado está sujeto al que le coacciona. Y, de este modo, los hombres virtuosos, los justos, no están sometidos a la ley, sino únicamente los malos; porque la coacción y la violencia son contrarios a la voluntad, y la voluntad de los buenos está en armonía con la ley, mientras que la voluntad de los malos está en discordancia con ella. Por esta razón y en este sentido, solo los malos, y no los buenos, están sometidos a la ley».

a.6 *Utrum ei qui subditur legi liceat praeter verba legis agere*

«*Resp.* [S]ucede con frecuencia que cumplir una norma es provechoso para el bien común en la generalidad de los casos, mientras que en un caso particular es sumamente nocivo. Pero como el legislador no puede atender a todos los casos singulares, formula la ley de acuerdo con lo que acontece de ordinario, mirando a lo que es mejor para la utilidad común. [...] Si, por ejemplo, durante un asedio se establece la ley de que las puertas de la ciudad permanezcan cerradas, esto resulta provechoso para la salvación común en la generalidad de los casos. Pero si acontece que los enemigos vienen persiguiendo a algunos ciudadanos de los que depende la defensa de la ciudad, sería sumamente perjudicial para esta que no se les abrieran las puertas. Por lo tanto, en este caso, aun contra la letra de la ley, habría que abrir las puertas para salvar la utilidad común intentada por la ley.

Hay que advertir, sin embargo, que, si la observancia literal de la ley no da pie a un peligro inmediato al que se haya de hacer frente sin demora, no compete a cualquiera interpretar qué es lo útil o lo perjudicial para el Estado, sino que esto corresponde exclusivamente a los gobernantes, que, con vistas a estos casos, tienen autoridad para dispensar de las leyes. Pero si el peligro es inmediato y no da tiempo para recurrir al superior, la necesidad misma lleva aneja la dispensa, pues la necesidad no se sujeta a la ley»

El horizonte práctico de la ley: la *beatitudo*.

Tomás de Aquino, *Suma Teológica, I-IIae, qu. 4 El estado de la bienaventuranza*

a. 4 *Si para la beatitud del hombre se requiere el cuerpo*

«*Resp.* Hay dos formas de bienaventuranza: una imperfecta, que se puede tener en esta vida, otra perfecta, que consiste en la visión de Dios. Es evidente que para la felicidad de la vida presente se requiere el cuerpo, pues tal felicidad consiste en operación del entendimiento, sea especulativo o bien práctico. Ahora bien, en esta vida, el acto intelectual no puede verificarse sin imágenes, y estas no se dan sin órgano corporal, según se explicó. Por consiguiente, la beatitud que en esta vida puede alcanzarse depende en algún modo del cuerpo. [...]

Lo mismo se demuestra por la razón. Porque la inteligencia no necesita del cuerpo en su operación si no es para recibir imágenes en las cuales ve la verdad inteligible, como ya se dijo. Pero es cierto, y ya se ha demostrado, que la divina esencia no puede verse en imágenes; por consiguiente, consistiendo la perfecta felicidad del hombre en la visión de la divina esencia, tal beatitud no depende del cuerpo, y así, sin el cuerpo, el alma puede ser dichosa».

Los obstáculos de la corrupción, la pérdida y la muerte: la transitoriedad de los bienes de este mundo

Tomás de Aquino, *Suma Teológica, I-IIae, qu. 5 Obtención de la bienaventuranza*

a.3 *Si alguno puede ser bienaventurado en esta vida*

«*Resp. Una imperfecta participación de la beatitud puede tenerse en este mundo, mas no la perfecta y verdadera bienaventuranza. Y esto puede establecerse por una doble consideración. Ante todo, por la noción general de beatitud, que, siendo “un bien perfecto y suficiente”, excluye todo mal y llena todos los deseos; pero en la vida presente no puede evitarse todo mal. Muchos son, en efecto, los males a que está sujeta la vida temporal y que no pueden evitarse: la ignorancia en el entendimiento, los afectos desordenados por parte del apetito y muchas penalidades en cuanto al cuerpo [...]. Por otra parte, pues, tampoco puede saciarse el deseo de bien en esta vida. Porque es natural al hombre desear la permanencia del bien que posee; mas los bienes de esta vida son transitorios y la misma vida pasa, la cual nosotros también amamos por deseo natural y desearíamos que siempre durase, porque naturalmente el hombre rehúsa la muerte. Por lo tanto, es imposible que en esta vida se pueda alcanzar la felicidad».*

Tomás de Aquino, *Suma contra Gentiles, III 48 La felicidad última del hombre no está en esta vida:*

«*El hombre rehúye naturalmente la muerte y se entristece por ella, no solo por el momento de sentirla, sino incluso cuando piensa sobre ella. Pero en esta vida no puede conseguir no morir. Luego, no es posible que el hombre sea feliz en esta vida.*

*Mientras uno se mueve hacia la perfección, no está todavía en el último fin. Pero todos los hombres, al conocer la verdad, se consideran como movidos y tendiendo a la perfección [...]. Luego, con respecto al conocimiento, los hombres no se encuentran como si hubieran llegado al último fin. Por lo tanto, como la felicidad del hombre en esta vida parece consistir principalmente en la especulación, por la que buscamos conocer la verdad, como lo prueba el mismo Aristóteles en el libro X de la *Ética*, es imposible afirmar que el hombre consiga en esta vida su último fin. [...]*

Por estas razones y otras semejantes, Alejandro y Averroes supusieron que la felicidad última del hombre no está en el conocimiento humano que se adquiere por las ciencias especulativas, sino en la unión con la sustancia separada, que creían que era posible para el hombre en esta vida. Por el contrario, al ver Aristóteles que el hombre en esta vida no tiene otro conocimiento que el de las ciencias especulativas, opinó que no consigue la felicidad perfecta, sino sólo a su manera.

Esto basta para ver qué ansiedades [angustia] no sufrieron de una y otra parte aquellos preclaros ingenios; ansiedades de las que nos libramos nosotros afirmando, sobre la base de las pruebas expuestas, que el hombre puede llegar a la verdadera felicidad después de esta vida, siendo su alma inmortal, en cuyo estado el alma entenderá como entienden las sustancias separadas».

Las sorpresas de la contemplación: el anuncio de una contemplación más elevada y los beneficios de la transmisión de lo contemplado

Tomás de Aquino, *Suma contra Gentiles, III 63 De qué manera serán colmados todos los deseos del hombre en aquella última felicidad:*

«*Resp. Lo único que se parece en esta vida a la felicidad última y perfecta es la vida de quienes se dedican a la contemplación de la verdad, en cuanto cabe en este mundo. Por*

esta razón, los filósofos que no pudieron alcanzar un conocimiento pleno de la última felicidad, hicieron consistir la verdadera felicidad del hombre en la contemplación de que somos capaces en este mundo. Por eso, incluso en la Sagrada Escritura, la vida más recomendada es la contemplativa, como afirma el Señor en San Lucas: *María escogió la mejor parte, es decir, la contemplación de la verdad, que no se le quitará*. Pues **la contemplación de la verdad comienza en esta vida y en la otra se consume**; mientras que la vida activa y la vida social no trascienden los límites de esta vida».

Tomás de Aquino, *Suma Teológica, II-IIae, qu. 188 Las distintas órdenes religiosas, a. 6 ¿Son las órdenes dedicadas a la vida contemplativa superiores a las entregadas a las obras de la vida activa?*

«Resp. Por consiguiente, hay que decir que las obras de la vida activa son de doble clase. Unas se derivan de la plenitud de la contemplación, como son la enseñanza y la predicación. Por eso dice San Gregorio, en V Homil. Super Ez., que *de los hombres perfectos se dice, cuando vuelven de su contemplación: Les subiré a la boca el recuerdo de tu suavidad*. Y esto es más apreciado que la simple contemplación, puesto que, así como es más perfecto iluminar que lucir, así **es más perfecto el comunicar a otros lo contemplado** [*contemplata aliis tradere*] **que contemplar exclusivamente**. Pero la vida activa tiene otra clase de obras, que consisten totalmente en la actividad externa, como dar limosna, recibir huéspedes, etc. Estas son menos importantes que las obras de contemplación, a no ser en caso de necesidad, como dijimos antes».

Tomás de Aquino, *Suma Teológica, III, qu. 40 Sobre el género de vida de Cristo, a. 1 ¿Debió Cristo llevar vida solitaria, o vivir entre los hombres?*

«Resp. Como se expuso en la Segunda Parte ([q.182 a.1](#); [q.188 a.6](#)), la vida contemplativa en absoluto es superior a la vida activa, que se aplica a actos corporales. No obstante, **la vida activa, por la que alguien comunica a los demás, mediante la predicación y la enseñanza, lo que antes ha contemplado, es más perfecta que la vida exclusivamente contemplativa**, porque aquella vida presupone la abundancia de la contemplación. Y por ese motivo eligió Cristo tal género de vida».

La vida activa, ¿obstáculo o colaboradora de la vida teórica?

Tomás de Aquino, *Suma Teológica, II-IIae, qu. 182 La comparación entre la vida activa y la vida contemplativa, a. 3 ¿Es la vida activa un estorbo para la contemplativa?*

«Resp. La vida activa puede considerarse bajo un doble aspecto. En primer lugar, en cuanto a la aplicación y ejercicio de las obras externas. **Bajo ese aspecto**, es claro que **impide la vida contemplativa**, por cuanto es imposible que alguien se ocupe de las acciones exteriores y, a la vez, se entregue a la contemplación.

En segundo lugar, puede considerarse la vida activa en cuanto que dirige y ordena las pasiones del alma. **Así considerada, ayuda a la contemplación, la cual es imposible por la falta de orden de las pasiones internas**. Por eso dice San Gregorio en VI Moral.: *Cuando alguien quiere conservar la ciudadela de la contemplación, ejercítese antes en el campo de las buenas acciones, para ver cuidadosamente si ya no hace mal al prójimo, si soporta con ecuanimidad el mal que el prójimo le hace a él, si su espíritu no se deja llevar del deseo de bienes temporales y si la pérdida de ellos no le causa excesiva tristeza. Y después piense si, al reconcentrarse consigo mismo para contemplar las cosas espirituales, no lleva consigo sombras de las cosas temporales y, si acaso las lleva, las aleja con la mano de la discreción*. Por consiguiente, la vida activa ayuda a la contemplativa en cuanto que acalla las pasiones internas, de las cuales proceden imágenes que son obstáculo para la contemplación».

Tomás de Aquino, *Suma Teológica, I-IIae, qu. 107 Comparación entre la ley nueva y la antigua, a.1 ¿Es la ley nueva distinta de la antigua?*

«Resp. De otro modo, la ley nueva es diferente de la antigua, porque la antigua es como un ayo de niños, según el Apóstol dice; en cambio, la nueva es ley de perfección, porque es ley de caridad, y de ésta dice el Apóstol en Col 3,14 que es *vínculo de perfección*».

«Ad 2. Todas las diferencias señaladas entre la nueva y la antigua ley están tomadas de su perfección o imperfección, pues los preceptos de la ley se dan acerca de los actos de las virtudes. Ahora bien, a ejecutar actos de virtud se inclinan de muy diversa manera los imperfectos, que todavía no tienen el hábito de la virtud, y los que son perfectos en este hábito; pues los que no tienen aún el hábito de la virtud se inclinan a obrar los actos de virtud por alguna causa extrínseca; por ejemplo, por el temor de los castigos o por la promesa de ciertas remuneraciones extrínsecas, v.gr., de honor, de riquezas o cosa semejante. Por esto **la ley antigua, que se daba a los imperfectos, esto es, a los que no habían conseguido aún la gracia espiritual, se llamaba ley de temor**, en cuanto que inducía a la observancia de los preceptos mediante la conminación de ciertas penas. De ella se dice que tenía también ciertas promesas temporales. En cambio, los que tienen el hábito de la virtud se inclinan a obrar los actos de virtud por amor de ésta, no por alguna pena o remuneración extrínseca. Por eso **la ley nueva**, que principalmente consiste en la misma gracia infundida en los corazones, **se llama ley de amor, y se dice que tiene promesas espirituales y eternas**, las cuales son objeto de la virtud, principalmente de la caridad; y por sí mismos se inclinan a ellas, no como cosas extrañas, sino como propias. Por eso también se dice que **la ley antigua cohibía la mano y no el ánimo**, pues el que por temor del castigo se abstiene de algún pecado, no se apartaría totalmente del pecado con la voluntad, como se aparta el que por amor de la justicia se abstiene del pecado. Por eso se dice que **la ley nueva, que es la ley del amor, cohibe el ánimo**».

Tomás de Aquino, Suma Teológica, I-IIae, qu. 108 Contenido de la ley nueva, a. 4 ¿Fue conveniente que se propusieran ciertos consejos en la nueva ley?

«Resp. La diferencia entre consejo y precepto está en que el precepto implica necesidad; en cambio, el consejo se deja a la elección de aquel a quien se da. Por eso **muy bien se añaden a los preceptos ciertos consejos en la nueva ley, que es ley de libertad, lo cual no se hacía en la antigua, que era ley de servidumbre**. Y así hay que decir que los preceptos del Evangelio versan acerca de las cosas necesarias para conseguir el fin de la eterna bienaventuranza, en la que nos introduce la nueva ley inmediatamente; en cambio, **los consejos versan acerca de aquellas cosas mediante las cuales el hombre puede mejor y más fácilmente conseguir ese fin**.

Ahora bien, el hombre se halla colocado entre las cosas de este mundo y los bienes espirituales, en los que consiste la eterna bienaventuranza, de tal modo que cuanto más se adhiera a uno de ellos, tanto más se aparta del otro, y recíprocamente. Por lo tanto, el que totalmente se apega y adhiere a las cosas de este mundo, poniendo en ellas su fin y teniéndolas como normas y reglas de sus obras, se aparta del todo de los bienes espirituales. Tal desorden se rectifica mediante los mandamientos. Mas, **para llegar a ese fin último, no es necesario desecher en absoluto las cosas del mundo, ya que usando el hombre de ellas, puede aún llegar a la bienaventuranza eterna con tal de no poner en ellas su último fin**; aunque llegará más fácilmente abandonando totalmente los bienes de este mundo. Por eso el Evangelio propone ciertos consejos acerca de este particular».

I. *La acción eterna en «La Divina Commedia»:
el carácter es para el hombre su destino*

G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la estética* (Ed. Hothos), III parte «El sistema de las artes singulares», 3ª sección «Las artes románticas», 3 «La poesía», c) «Las diferencias genéricas de la poesía», I «La poesía épica», 3 c «El epos romántico», Madrid, Akal, 1989, trad. cast. por A. Brotons (ligeramente modificada), pp. 793-794:

«Un segundo elemento capital lo forman los poemas *religiosos* medievales, que toman por contenido la historia de Cristo, de María, de los apóstoles, los santos y los mártires, el Juicio Final, etc. Pero en este ámbito la obra en sí más sólida y más rica en contenido, el epos artístico de la Edad Media católica propiamente dicho, el tema más grande y el poema mayor, es la *Divina Comedia* de Dante. Tampoco a este poema rigurosa —más aún, casi sistemáticamente— regulado, podemos llamarlo una epopeya en el sentido corriente de la palabra, pues falta para ello una acción individualmente concluida que progrese sobre la amplia base del todo; pero, sin embargo, es precisamente este epos el que menos carece de la articulación y redondeamiento más firmes. En vez de un acontecimiento particular, tiene por objeto la acción eterna [*das ewige Handeln*], el fin final absoluto [*den absoluten Endzweck*], el amor divino en su impercedero acontecer y sus inmutables ámbitos; por escenario el Infierno, el Purgatorio, el Cielo, y en este ser-ahí sin cambios [*in dies wechsellose Dasein*] sumerge el mundo vivo del actuar y el sufrir humanos [*die lebendige Welt menschlichen Handelns und Leidens*] y, más precisamente, de los actos y destinos individuales [*der individuellen Taten und Schicksale*]. Desaparece aquí todo lo singular y particular de los intereses y fines humanos ante la absoluta grandeza del fin final y de la meta de todas las cosas [*vor der absoluten Größe des Endzweckes und Ziels aller Dinge*]; pero al mismo tiempo lo por otro lado más efímero y fugaz del mundo vivo [*das sonst Vergänglichste und Flüchtigste der lebendigen Welt*] está ahí completamente épico objetivamente fundado en lo más íntimo suyo [*in seinem Innersten*], juzgado en su valor y disvalor [*Wert und Unwert*] por el concepto supremo [*durch den höchsten Begriff*], por Dios. Pues tal como los individuos fueron en sus obras y sufrimientos [*in ihrem Treiben und Leiden*], sus intenciones y su consumación, así son presentados aquí para siempre, petrificados como estatuas de bronce. [...] La eternización [*Verewigung*] por la Mnemosine del poeta aquí vale objetivamente como el propio juicio de Dios, en cuyo nombre el más osado espíritu de su tiempo condena o absuelve todo el presente y el pasado».

E. Auerbach, *Dante, poeta del mundo terrenal* (1929), *El Acantilado*, trad. cast. por J. Seca, 2008, pp. 143-145 y 220:

«El ser humano es el único entre todas las unidades sustanciales que posee la libertad que se manifiesta en el tiempo que expira, en la extensión de su existencia terrenal; la libertad es el principio de individuación característico del ser humano, el principio motor del *actus humanus*. Su voluntad aspira necesariamente al bien; sin embargo, la voluntad no se coloca nunca frente a éste sino frente a los bienes particulares; y es aquí donde reside la causa de la multiplicidad de sus acciones. Así, la razón acciona la reflexión y el juicio, la voluntad, el consenso y la elección (*electio*). El mecanismo

práctico de esta doctrina que concierne al ser humano individual, lo encuentra Tomás en el concepto de *habitus*. Se trata de una cualidad adquirida, no es la sustancia misma del ser humano, sino una disposición constante que enriquece y modifica la sustancia; es el residuo en el alma misma de su historia espiritual; cada acción, cada esfuerzo de la voluntad por alcanzar su meta deja una huella, y esta modificación del alma a través de sus acciones se denomina *habitus*. Los *habitus* fundamentan en la psicología tomista la multiplicidad de los caracteres humanos; determinan el modo en que cada ser humano empírico realiza su ser. [...]

Apoyándose en las máximas autoridades de la razón y de la fe, su genio poético se atrevió a acometer una empresa a la que nadie antes que él se había atrevido: representar todo el mundo histórico y terrenal del que tenía conocimiento como sometido ya al juicio definitivo de Dios y situado ya en su lugar verdadero, el que le corresponde según el ordenamiento divino, representarlo como ya juzgado y sin que ninguna de las figuras perdiera un ápice de su carácter terrenal o que este carácter resultara atenuado, sino que mantuvieran el grado más extremo de su ser individual histórico y terrenal e identificando cada figura con su destino final. [...]

Las almas del más allá dantesco no están para nada muertas, más bien son los vivos propiamente dichos que extraen de su anterior vida terrenal los datos concretos de su historia y de su carácter ambiental, pero muestran esos datos con una integridad, contemporaneidad, presencia y actualidad que no alcanzaron casi nunca durante su época terrenal y que seguramente jamás revelaron a nadie».

E. Auerbach, *Mímesis. El realismo en la literatura occidental* (1956), trad. de la prof.^a a partir de la edición en Einaudi, 2000:

«Llegamos al fenómeno sorprendente, paradójico, que se llama el realismo dantiano. Imitación de la realidad es imitación de la experiencia sensible de la vida terrenal; entre cuyos rasgos se encuentran su historicidad, su mutación y desarrollo. Por mucha libertad que quiera concederse al poeta en la creación, éste no puede abstraer a la realidad estas cualidades que constituyen la esencia misma. Sin embargo, los habitantes de los tres reinos dantianos se encuentran en una existencia inmutable (expresión usada por Hegel en las *Lecciones de estética*, en una de las páginas más bellas que se hayan escrito sobre Dante), y, a pesar de ello, «en este ser-ahí sin cambios [Dante] sumerge el mundo vivo del actuar y el sufrir humanos y, más precisamente, de los actos y destinos individuales. [...]

Ansiedad y desarrollo, las dos notas fundamentales del acaecer terrenal, han dejado de existir y, sin embargo, las olas de la historia golpean hasta el más allá, en parte como recuerdo del pasado terrenal, en parte como participación del presente terrenal, en parte como ansia por el futuro terrenal, pero siempre, en sentido figural, como temporalidad contenida en la eternidad sin tiempo. Todo lo ya acontecido siente su propia condición en el más allá como el último acto en curso aún y por siempre de su drama terrenal. [...]

Todo aquel que escuche el grito de Cavalcante: «*non fiere li occhi suoi il dolce lome?*» o lea el verso dulce y encantadoramente femenino pronunciado por Pía de' Tolomei («*e riposato dalla lunga via*», *Purg.*, V, 131), con el que ruega a Dante que la recuerde sobre la tierra, siente dentro de él un impulso que se dirige a los hombres antes bien que al orden divino donde ellos han encontrado su cumplimiento; y advertimos su condición eterna en el orden divino sólo por cuanto éste es un teatro que con su irrevocabilidad aumenta aún el efecto de esta humanidad conservada con toda su fuerza. Se adviene a una experiencia inmediata de la vida, que sobrepuja todo lo restante, a una representación del hombre tan variopinta y amplia cuan profunda, a

una iluminación de sus impulsos y de sus pasiones que conduce a una participación de su multiplicidad y grandeza. Y en esta inmediata y admirada participación de la vida del hombre, la indestructibilidad del hombre histórico e individual, establecida dentro del orden divino, se dirige *contra* ese mismo orden divino, lo pone a su servicio y lo eclipsa. La imagen del hombre se impone a la de Dios. La obra de Dante ha realizado la esencia figural-cristiana del hombre y, al realizarla, la ha destruido. La potente cornisa se hizo añicos por el excesivo poder de las imágenes que acogió».

C. Schmitt, *Hamlet o Hécuba, Pre-textos*, p. 37-38:

«El núcleo del acontecer trágico, la fuente de la auténtica pureza de lo trágico, es de tal forma inalterable que no puede ser producto de la imaginación de un mortal ni inventado por un genio. Al contrario: cuanto más original es la creación, más manifiesta es la construcción; cuanto más acabado el juego de la obra, mayor la seguridad de que lo trágico será destruido. El espacio público común que en toda representación teatral abarca al autor, los actores y los espectadores, no se basa en las reglas lingüísticas y teatrales comúnmente reconocidas, sino en la experiencia viva de una realidad histórica común. [...] La grandeza incomparable de Shakespeare consiste en que movido por el temor y la consideración, guiado por el tacto y un profundo respeto, extrajo de la masa confusa de la actualidad política de sus días la figura capaz de elevarse hasta el mito. Que le fuera dado aprehender el núcleo de una tragedia y alcanzar el mito era la recompensa a su profundo respeto, al recato que le hizo respetar el tabú y transformar en Hamlet la figura de un vengador».

Dante, *Convivio*, libro IV, xx [4-5], trad. por F. Molina, Cátedra, 2005, p. 535:

«[C]omo demuestra Aristóteles en el libro VII de la *Ética* con las palabras del poeta Homero, igual que hay hombres sumamente viles y bestiales, hay hombres sumamente nobles y divinos. Por tanto, que no diga ninguno de los Uberti de Florencia ni de los Visconti de Milán: «como soy de tal o cual abolengo, soy noble», porque la semilla divina no cae en un abolengo o estirpe, sino individualmente, en las personas, y, como más adelante se demostrará, no son las estirpes las que hacen nobles a las personas, sino las personas las que hacen nobles a las estirpes».

Dante, *Carta XIII (Carta a Cangrande della Scala)*, [8]

«El asunto de toda la obra, en sentido literal, es simplemente el estado de las almas después de la muerte, pues todo el desarrollo de la obra gira alrededor de este tema. Pero, si consideramos la obra en su aspecto alegórico, el tema es el hombre sometido, por los méritos y deméritos de su libre albedrío, a la justicia del premio y del castigo».

II. La idea dantiana del hombre: el *exemplum* de Ulises.

***Inf.*, XXVI, vv. 90-142:**

«Quando
Quando
mi diparti' da Circe, che sotrasse
me alejé de Circe, que me retuvo

me più d'un anno là presso a Gaeta¹³,
 más de un año allí, cerca de Gaeta,
prima che sí Enea la nomasse¹⁴,
 antes de que Eneas la llamase así,
né dolcezza di figlio, né la pièta
 ni la dulzura del hijo (Telémaco), ni la piedad
del vecchio padre, né 'l debito amore
 del viejo padre (Laertes) ni el amor debido,
lo qual dovea Penelopé far lieta,
 que debía complacer a Penélope,
vincer potero dentro a me l'ardore
 pudieron vencer en mi interior al ardor
ch'í' ebbi a divenir del mondo esperto,
 que sentí de convertirme en experto conocedor del mundo,
e de li vizi umani e del valore¹⁵;
 y de los vicios humanos y del valor;
ma misi me per l'alto mare aperto
 pero me lancé al alto mar abierto
sol con un legno e con quella compagna
 con una sola nave y con aquella compañía
picciola da la qual non fui disertò.
 mínima que nunca me abandonó.
L'un lito e l'altro vidi infin la Spagna,
 Vi finalmente tanto el litoral europeo como el africano del Mediterráneo hasta
 España,
fin nel Morocco, e l'isola d'i Sardi,
 hasta Marruecos y la isla de los sardos,
e l'altre che quel mare intorno bagna.
 y otras islas que ese mar baña.
Io e' compagni eravam vecchi e tardi
 Yo y los compañeros éramos viejos y lentos de reflejos,
quando venimmo a quella foce stretta
 cuando llegamos a aquel paso estrecho
dov'Ercule segnò i suoi riguardi,

¹³ Cf. el relato de Macareo, compañero de Ulises que en la denominada «Eneida de Ovidio» prefiere una vida ociosa y acomodada al esfuerzo del nuevo viaje, *Metam.*, XIV, vv. 436-440, trad. de A. Ramírez de Verger: «Ociosos y perezosos por la inacción, recibimos la orden de hacernos de nuevo a la mar, de largar de nuevo las velas; la Titania nos había dicho que la travesía sería insegura y largo el viaje, y que nos aguardaban los peligros de un mar proceloso; me asusté, lo confieso, y al alcanzar esta playa, me quedé».

¹⁴ Vd. *ibid.*, v. 157: «[E]l troyano Eneas salió de las moradas estigias/ a la ciudad eubea; y tras ofrecer un sacrificio conforme al rito,/ aborda la playa que aún no llevaba el nombre de su nodriza (*litora ... nondum nutricis habentia nomen*)».

¹⁵ Cf. Horacio, *Ars poetica*, vv. 141-142: «Nárrame, oh Musa, al héroe que vio las costumbres y las ciudades de muchos hombres (*Dic mihi, Musa, virus [...] Qui mores hominum multorum vidit et urbes*) y *Epist.*, I, II, vv. 17-22: «Acerca de lo que puede el estímulo de la virtud y de la sabiduría tenemos un ejemplo en Ulises, que exploró las costumbres de los hombres viajando por el ancho mar y tuvo que soportar muchas ásperas fatigas (*quid virtus et sapientia possit Utile proposuit nobis exemplar Ulixen, qui [...] et mores hominum inspexit latumque per aequor [...], aspera multa pertulit*)». Dante invierte el sentido de la fuente horaciana: Ulises no alcanza un profundo conocimiento de las costumbres humanas mediante sus viajes, sino que se lanza a una postrera navegación teniendo el conocimiento como objetivo.

donde Hércules dejó sus señales,
acciò che l'uom piú oltre non si metta;
 de manera que el hombre no se adentre más allá de ellos;
da la man destra mi lasciai Sibilia,
 dejé Sevilla a mi derecha,
da l'altra già m'avea lasciata Setta.
 a mi izquierda ya había dejado Ceuta (*Septa*).
"O frati", dissì, "che per cento milia
 "Hermanos", dije, "que a través de cien mil
perigli siete giunti a l'occidente,
 peligros habéis llegado al Occidente,
a questa tanto picciola vigilia
 a esta vigilia tan pequeña
d'i nostri sensi ch'è del rimanente,
 que es lo que queda de nuestros sentidos (lo que nos queda de vida),
non vogliate negar l'esperienza,
 no queráis negar la experiencia,
di retro al sol, del mondo sanza gente.
 de lo que hay detrás del sol, del mundo deshabitado.
Considerate la vostra semenza;
 Considerad vuestra estirpe;
fatti non foste a viver come bruti,
 no fuisteis hechos para vivir como brutos,
ma per seguir virtute e canoscenza".
 sino para buscar virtud y conocimiento".
Li miei compagni fec'io sí aguti,
 Volví a mis compañeros tan deseosos
con questa orazion picciola¹⁶, al cammino,
 con este corto discurso, de ponerse en camino,
che a pena poscia li avrei ritenuti;
 que apenas podría haberlos retenido;
e volta nostra poppa nel mattino,
 y vuelta la popa hacia el levante,
de' remi facemmo ali al folle volo,
 hicimos de los remos alas para el loco vuelo,
sempre acquistando dal lato mancino.
 remando siempre hacia la izquierda (hacia el suroeste).
Tutte le stelle già de l'altro polo
 Todas las estrellas del polo antártico

¹⁶ *Cfr. Eneida*, I, vv. 197-207, trad. V. Cristóbal: «¡Compañeros, ya hace tiempo que no somos ajenos a desgracias! Habéis sufrido trances más penosos. Un dios pondrá fin a los presentes. Vosotros que llegasteis a acercaros a la rabiosa Escila, al hilo de sus rocas de profundos ladridos resonantes, vosotros que arrostrasteis los riscos de los Cíclopes, recobrad vuestros ánimos, desechad el temor que os contrista. ¡Quizá os alegre recordar algún día estos trabajos! Sorteando tan diversos azares por entre tantos riesgos, vamos encaminándonos al Lacio, a allá donde los hados nos deparan un albergue seguro. Allí el reino de Troya podrá surgir de nuevo. Tened el ánimo firme. Reservaos para tiempos felices». Nueva inversión de una fuente clásica: no se exhorta a soportar esfuerzos presentes en beneficio de un futuro más halagüeño, sino que se anima a luchar por vivir con arreglo a lo más elevado que hay en la naturaleza humana.

vedea la notte e 'l nostro tanto basso,
veía la noche y el nuestro (el polo ártico) estaba tan bajo
che non surgea fuor del marin suolo.

que no emergía sobre la superficie del mar.

Cinque volte raccesso e tante casso

Cinco veces se había encendido y otras tantas apagado

lo lume era di sotto da la luna,

el hemisferio visible de la luna (cinco meses),

poi che 'ntrati eravam ne l'alto passo,

desde que habíamos emprendido el elevado viaje,

quando n'apparve una montagna, bruna

cuando apareció una montaña parda

per la distanza, e parvemi alta tanto

por la distancia, y me pareció de una altura tal

quanto veduta non avea alcuna.

como no había visto ninguna.

Noi ci allegrammo, e tosto tornò in pianto;

Nosotros nos alegramos, <alegría> que en seguida se transformó en llanto;

ché de la nova terra un turbo nacque,

porque de la tierra apenas avistada nació una tormenta de viento,

e percosse del legno il primo canto.

y golpeó la proa del barco.

Tre volte il fe' girar con tutte l'acque: a la quarta levar la poppa in suso

Tres veces lo hizo girar con el mar: a la cuarta elevó la popa hacia arriba

e la prora ire in giù, com'altrui piacque,

y mandó la proa hacia abajo, como plugo a otro (Dios),

infin che 'l mar fu sovra noi rinchiuso

hasta que el mar se cerró sobre nosotros (nos cubrió totalmente)»¹⁷.

Convivio, libro IV, xxviii [2]:

«[E]l texto se ocupa de enseñar lo que hace el alma noble en la última edad, la senectud. Y lo que hace son dos cosas: la primera es regresar a Dios, como si fuera el puerto del que zarpó cuando se hizo a la mar de esta vida; la segunda es bendecir la travesía recorrida, por haber sido correcta y llevadera, libre de penosas tempestades».

Cicerón, *De finibus*, libro V, 48-49:

¹⁷ Cfr. San Agustín, *De beata vita*, 1.2: «[Los filósofos son una clase de marineros] que, engañados por el aspecto engañoso del mar, eligieron avanzar hacia alta mar, se atreven a peregrinar lejos de su patria y se olvidan con frecuencia de sí mismos» y F. Petrarca, *Canzoniere*, LXXX: «Quien ha resuelto conducir su vida/ sobre falaces olas y entre escollos,/ **de la muerte apartado por un leño,**/ no puede estar muy lejos de su fin,/ mas debería regresar al puerto/ mientras aún el timón cede la vela./[...] **Larga prisión sufrí en el ciego leño,**/ y erré sin parar mientes en la vela/ que antes de tiempo me acercaba al fin;/ luego le plugo a quien me dio la vida/ tanto alejarme a mí de los escollos,/ que, aunque de lejos, pude ver el puerto./ Como una luz nocturna en algún puerto/ que tal vez desde el mar vio nave o leño,/ si tempestad no lo impidió, o escollos,/ **así por cima de la inflada vela/ las enseñas yo vi de la otra vida;**/ y suspiré previendo ya mi fin» y CXLII: «Tanto al principio amé la dulce luz/ que con su gusto pasé grandes collados/ para arrimarme a las amantes ramas:/ ahora la vida breve, y sitio y tiempo,/ **muestranme otro camino de ir al cielo**/ y frutos dar, no sólo flor y frondas./ Otro amor, otras frondas y otra luz/ otro ir al cielo por otros collados,/ busco, porque ya es tiempo, y otras ramas» [negrita de la profesora].

«[48] Examinemos las partes del ánimo, cuya visión es más noble; aquellas que son más excelsas dan indicios más evidentes de la naturaleza. Pues el amor del conocimiento y de la ciencia es tan innato en nosotros que nadie puede dudar de que la naturaleza de los hombres que tiende a esas cosas se vea embargada por ninguna otra promesa de ganancia. ¿Acaso no vemos cómo los castigos no impiden a los niños contemplar las cosas y explorarlas? ¿Cómo, después de haber sido reprendidos, vuelven a hacerlo? ¿Cómo se alegran al conocer algo? ¿Cómo desean ardientemente contárselo a otros? ¿Cómo las procesiones, los juegos y otros tipos de espectáculos les seducen, de manera que por ellos soportan hambre y sed? ¿Y aquellos que se complacen en los estudios y las artes liberales, no vemos acaso que descuidan su salud y su familia, capturados por el conocimiento y la ciencia, pues aquel placer que experimentan aprendiendo les compensa los peores esfuerzos y preocupaciones.

[49] Me parece que Homero advirtió ciertamente esto en los versos en que retrató los cantos de las sirenas. Pues no fueron aparentemente la dulzura de sus voces o la novedad y variedad de su canto las que solían atraer a los que pasaban delante de ellas, sino <que ello obedecía a> que declaraban conocer muchas cosas, de manera que los hombres se sentían impulsados a sus rocas por el deseo de aprender. Así invitan a Ulises —he traducido así este pasaje, uno de Homero—:

Ulises, gloria de Argos, ¡vuelve tu popa,
de manera que puedas escuchar nuestra canción!
Nadie ha surcado nunca este cauce azul marino
sin detenerse, embargado por la dulzura de nuestras voces,
para, después de haber saciado su pecho con todo tipo de músicas,
partir y llegar a los puertos patrios más sabio.
Nosotras conocemos el grave conflicto bélico y el infortunio
con que Grecia golpeó a Troya por voluntad divina,
conocemos todos los detalles de lo que hay sobre la ancha tierra.

Homero advirtió que esta fábula no podía ser verosímil si el héroe hubiese quedado sumamente seducido por cancioncillas; [las sirenas] prometían ciencia, que no era de extrañar que fuese más querida que la patria al amante de la ciencia. Y ciertamente conocer todas las cosas, sean de la clase que sean, debe considerarse un deseo propio de curiosos, pero ser conducido al deseo de ciencia por la contemplación de las cosas más elevadas es propio de los hombres más excelsos».

[48] Videamus animi partes, quarum est conspectus illustrior; quae quo sunt excelsiores, eo dant clariora indicia naturae. Tantus est igitur innatus in nobis cognitionis amor et scientiae, ut nemo dubitare possit quin ad eas res hominum natura nullo emolumento invitata rapiatur. Videmusne ut pueri ne verberibus quidem a contemplandis rebus perquirendisque deterreantur? ut pulsati recurrant? ut aliquid scire se gaudeant? ut id aliis narrare gestiant? ut pompa, ludis atque eius modi spectaculis teneantur ob eamque rem vel famem et sitim perferant? quid vero? qui ingenuis studiis atque artibus delectantur, nonne videmus eos nec valitudinis nec rei familiaris habere rationem omniaque perpeti ipsa cognitione et scientia captos et cum maximis curis et laboribus compensare eam, quam ex discendo capiunt, voluptatem?

[49] [Ut] mihi quidem Homerus huius modi quiddam vidisse videatur in iis, quae de Sirenum cantibus finxerit. neque enim vocum suavitate videntur aut novitate quadam et varietate cantandi revocare eos solitae, qui praetervehebantur, sed quia multa se scire profitebantur, ut homines ad earum saxa discendi cupiditate adhaerescerent. ita enim invitant Ulixem—nam verti, ut quaedam Homeri, sic istum ipsum locum —:

O decus Argolicum, quin puppim flectis, Ulixes,
Auribus ut nostros possis agnoscere cantus!
Nam nemo haec umquam est transvectus caerulea cursu,
Quin prius adstiterit vocum dulcedine captus,
Post variis avido satiatus pectore musis
Doctior ad patrias lapsus pervenerit oras.
Nos grave certamen belli clademque tenemus,

Graecia quam Troiae divino numine vexit,
Omniaque e latis rerum vestigia terris.

Vidit Homerus probari fabulam non posse, si cantiunculis tantus irretitus vir teneretur; scientiam pollicentur, quam non erat mirum sapientiae cupido patria esse cariorem. Atque omnia quidem scire, cuiuscumque modi sint, cupere curiosorum, duci vero maiorum rerum contemplatione ad cupiditatem scientiae summorum virorum est putandum.

Cicerón, *De officiis*, libro III, XXVI [97]:

«Parecía útil a Ulises zafarse de la guerra; así cuentan al menos los poetas trágicos; pues en Homero, escritor óptimo, nada hace sospechar a Ulises capaz de una acción semejante, pero las tragedias le acusan de haber intentado huir de la guerra simulando locura. Quizá alguien diga: ‘Deliberación deshonesta, pero ciertamente útil, reinan y vivir tranquilamente en Ítaca, con los padres, la esposa y el hijo. ¿Crees que una gloria, adquirida al precio de fatigas cotidianas puede compararse con esa tranquilidad?’. No, yo creo que esta vida debe rechazarse y desdenarse, porque considero que una vida que no es honesta, tampoco es útil».

[97] Utile videbatur Ulixi, ut quidem poetae tragici prodiderunt, nam apud Homerum, optimum auctorem, talis de Ulixi nulla suspicio est, sed insimulant eum tragoediae simulatione insaniam militiam subterfugere voluisse. Non honestum consilium, at utile, ut aliquis fortasse dixerit, regnare et Ithacae vivere otiose cum parentibus, cum uxore, cum filio. Ullum tu decus in cotidianis laboribus cum hac tranquillitate conferendum putas? Ego vero istam contemnendam et abiciendam, quoniam quae honesta non sit ne utilem quidem esse arbitror.

***Purg.*, III, vv. 37-39:**

«State contenti, umana gente, al quia;
Contentaos, gente humana, con el *quia*;
ché, se potuto aveste veder tutto,
porque, su hubieseis podido ver todo,
mestier non era parturir Maria
no hubiese sido menester el parto de María».

El viaje de Ulises frente al viaje de Dante

***Inf.*, XXVI, vv. 19-24:**

«Allor mi dolsi, e ora mi ridoglio
Entonces me dolió, y ahora vuelvo a dolerme,
quando drizzo la mente a ciò ch’io vidi,
cuando vuelvo la mente a aquello que vi,
e piú lo ‘ngegno affreno ch’i’ non soglio,
y refreno el ingenio más de lo que suelo,
perchè non corra che virtù nol guidi;
para que no corra sin que la virtud lo guíe;
sí che, se stella bona o miglior cosa
de manera que, si una buena estrella o cosa mejor (la gracia)
m’ha dato ‘l ben, ch’io stessi non m’invidi
me ha dado el bien (el ingenio), yo mismo no lo malverse».

***Par.*, II, vv. 1-15:**

«O voi che siete, in piccioletta barca,
Oh vosotros, que estáis, en una pequeñita barca,
desiderosi d’ascoltar, seguiti
deseosos de escuchar, tras haber seguido
dietro al mio legno che cantando varca,
a mi leño que surca cantando,
tornate a riveder li vostri liti:
volved a ver vuestras orillas:
non vi mettete in pelago, ché, forse,
no os echéis al océano, porque quizá,

perdendo me, rimarreste smarriti.
 al perderme, quedaríais desorientados.
L'acqua ch'io prendo già mai non si corse;
 El agua que atravieso no se ha surcado nunca;
Minerva spira, e conducemi Apollo,
 Minerva sopla los vientos y me conduce Apolo,
e nove Muse mi dimostran l'Orse.
 y nueve Musas me muestran la Estrella Polar.
Voi altri pochi che drizzaste il collo
 Vosotros pocos que alzasteis el cuello
per tempo al pan degli angeli, del quale
 durante un tiempo al pan de los ángeles, del que
vivesi qui ma non sen vien satollo,
 se vive aquí, pero no se alcanza saciedad,
metter potete ben per l'alto sale
 podéis introducir sin problemas por el profundo mar
vostro navigio, servando mio solco
 vuestra nave, siguiendo mi surco
dinanzi all'acqua che ritorna equale
 en la superficie anterior al punto en que el agua recupera su calma».

Purg., XXI, vv. 1-6:

«La sete natural che mai non sazia
 La sed natural que no se sacia nunca
se non con l'acqua onde la femminetta
 más que con el agua de la que la muchachita
samaritana domandò la grazia,
 samaritana pidió la gracia,
mi travagliava, e pungeami la fretta
 me molestaba, y la prisa me azuzaba
per la 'mpacciata via dietro al mio duca,
 a seguir por el accidentado camino detrás de mi guía,
e condoleami a la giusta vendetta
 y me compadecía por la justa venganza [que padecen las almas del Purgatorio]».

Inf., II, vv. 10-12:

«Io cominciai: 'Poeta che mi guidi,
 Yo comencé: 'Poeta que me guías,
guarda la mia virtù s'ell'è possente,
 averigua si mi virtud está capacitada,
prima ch'a l'alto passo tu mi fidi'
 antes de que me confíes al elevado paso'».

Purg., I, vv. 1-3:

«Per correr miglior acque alza le vele
 Para surcar mejores aguas alza las velas
omai la navicella del mio ingegno,
 ya la navicilla de mi ingenio¹⁸,
che lascia dietro a sé mar sí crudele
 que deja tras de sí un mar tan cruel».

<La excelencia de la vida contemplativa>

Aristóteles, Ética a Nicómaco, X 7, 1177 b30-1178 a:

¹⁸ *Vd.* Propertio, *El.*, III, 3, 22: «ingenii cymba».

«Si, por tanto, el intelecto [*noûs*] es divino respecto del hombre, también la vida según él es divina respecto de la vida humana. Pues no hemos de tener, como algunos aconsejan, pensamientos humanos puesto que somos hombres, ni mortales puesto que somos mortales, sino en la medida de lo posible inmortalizarnos [*athanatízein*] y hacer todo lo que está a nuestro alcance por vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; en efecto, aun cuando es pequeño en volumen, excede con mucho a todo lo demás en potencia y dignidad».

Boecio de Dacia, *Quaestiones supra Modi significandi*, qu. 5, 23, 70-74 y 24, 79-85:

«Parece que el hombre sin sabiduría es casi un animal bruto [*videtur homo sine sapientia esse quasi brutum animal*] [...].

En estas tres cosas consiste la vida feliz, a saber, en la realización de lo bueno [*in operatione boni*], en el conocimiento de lo verdadero [*in cognitione veri*] y en el placer en ambos [*delectatione in utroque*]. Y esto es el sumo bien [*summum bonum*] de la especie humana y quien no lo tenga, ha de saber que es un individuo imperfecto en su especie y que no realiza acciones humanas: y estos tres géneros de ciencias los trató [*tetigit*] Aristóteles brevemente en el X de los libros éticos, diciendo: «Es feliz aquel que está suficientemente provisto, cuando realiza acciones nobles»».

Boecio de Dacia, *De summo bono*, 31:

«Tal es la vida del filósofo, y todo aquel que no la viva no tendrá una vida recta. Y llamo filósofo a todo hombre que vive según la rectitud del orden natural y que ha conseguido el mejor fin, el último fin de la vida humana».

Tomás de Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, X, 11, p. 588 b, líneas 145-153:

«Lo que es mejor en cada uno según naturaleza es lo que le es más propio; y eso que es lo mejor y lo más propio es por ello mismo lo más placentero, porque cada uno experimenta placer en el bien que le conviene; así, es manifiesto que, si el hombre es, principalmente, el entendimiento, en tanto que éste es lo esencial en el hombre, la vida según el entendimiento es lo que procura al hombre mayor placer y lo que le es más propio».

<La combinación de vida activa y vida contemplativa en la docencia>

Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II-IIae, qu. 188, a. 6:

«Así como es mejor iluminar que lucir sólo, es mejor transmitir las cosas contempladas a otros [*contemplata aliis tradere*] que el mero contemplar».

Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, III, qu. 40, a. 1, ad 2:

«[L]a vida contemplativa es sencillamente mejor que la activa que se ocupa de actos corporales, pero la vida activa según la cual se transmiten a otros por medio de la predicación y de la docencia las cosas contempladas es más perfecta que la vida en la que sólo se contempla, porque tal vida presupone una abundancia de contemplación».

III. La naturaleza política del hombre en Dante

Ángel Crespo, *Dante y su obra*, El Acantilado, 1999, pp. 27-32:

«A partir de 1295, Dante entró de lleno en la vida política de su ciudad, tras haberse inscrito en el gremio de los médicos y especiales, al que también pertenecían los armeros, los boticarios, los libreros, los artistas del cuero o talabarteros, los pintores y

los cultivadores de la filosofía¹⁹. En noviembre de aquel año formó parte del Consejo del Capitán del pueblo, cargo en el que cesó en abril siguiente, y en diciembre fue uno de los «sabios» consultados para la elección de priores. De mayo a septiembre de 1296 fue miembro del Consejo de los Ciento y en 1298 participó en la sesión celebrada el 29 de diciembre, en la que se firmó la paz con Arezzo. [...]

El 14 de junio [de 1300], Dante fue elegido prior y, como tal, intervino en las gestiones diplomáticas del cardenal [Mateo de Acquasparta], pero las esperanzas de paz se vieron gravemente amenazadas cuando, el 23 de aquel mismo mes, un grupo de hombres armados de Corso Donati asaltó la procesión oficial en la que figuraba Acquasparta, cuando se dirigía a hacer unas tradicionales ofrendas religiosas. Al día siguiente, los priores, uno de los cuales era Dante, condenaron al exilio a los hombres más destacados de las facciones blanca y negra; medida tal vez prudente en exceso, puesto que los blancos no habían tomado parte en el incidente. Entre los blancos exiliados figuraba Guido Cavalcanti, ya no tan amigo de Dante como en sus años mozos [...].

La tirantez llegó a su extremo cuando los días 13, 20 y 28 de septiembre se reunió el Consejo de los Ciento con motivo de una verdadera situación de emergencia: ante la amenaza de que Carlos de Valois se hiciese cargo por la fuerza de los asuntos de Florencia en nombre del tenazmente autoritario Bonifacio, se decidió enviar una embajada a Roma para que tratase de pactar con él. Dante era ya en Florencia una autoridad de la facción blanca —la menos sumisa a las exigencias papales—, puesto que fue elegido entre los embajadores y puesto que la tradición ha podido atribuirle, sea cierta o no, la célebre frase «Si voy, ¿quién se queda? Si me quedo, ¿quién va?».

El papa recibió la embajada, envió de vuelta a Florencia a sus otros dos miembros y retuvo a Dante con pretextos que desconocemos. Todo estaba calculado: el primero de noviembre, Carlos de Valois entraba en Florencia acompañado de muchos de los negros desterrados, entre los que destacaba el feroz Corso Donati, que alentó la venganza de sus facciosos con una serie de saqueos, robos, incendios y asesinatos. Los negros se hicieron dueños y señores de la ciudad.

Alrededor de seiscientos blancos, uno de los cuales era Dante, fueron desterrados. A nuestro poeta se le acusó, en 1302, de baratero, por apropiarse del dinero público, de extorsión, de corrupción y de ganancias ilícitas, de oposición a la Iglesia y a su legado, y de perturbador de la paz con Pistoia. El 27 de enero se le condenó al pago de una multa de 5.000 florines, a permanecer fuera de territorio florentino durante dos años y a no intervenir en adelante en los asuntos públicos de la ciudad. El 10 de marzo de aquel mismo año, Dante fue condenado a muerte en rebeldía».

Paraíso, VIII, vv. 115-116:

«Or di: sarebbe il peggio

Ahora, di: ¿habría algo peor

per l'uomo in terra, se non fosse cive?

para el hombre en la tierra, si no fuera ciudadano?».

¹⁹ *Vd.* versos de G. Carducci, *Consulta araldica*: «poi che l'austero e pio Gian de la Bella/ Trasse i baroni a pettinare il lin», en los que se refiere a la situación insólita a la que los *Ordinamenti di Giustizia* de Gian della Bella, promulgados en 1293, condujeron a los magnates florentinos, obligados por ley a inscribirse en alguna de la artes que regulaban las distintas profesiones como condición para la participación política.

IV. La política es el destino común para quienes existen pensando: una actualización comunitaria del entendimiento, la paz y la libertad.

Dante, *Monarchia*, I, iii [1]-[4] y [6]-[9]:

«[1] Hemos de ver ahora cuál es el fin de toda sociedad humana y, visto esto, tendremos ya hecho más de la mitad del trabajo, según dice el Filósofo en *Ética a Nicómaco*. [2] Para la claridad de la investigación que nos ocupa hay que advertir que, así como el dedo pulgar tiene su finalidad asignada por la naturaleza, y toda la mano otra distinta, y el brazo otra, y el hombre completo otra diferente de la anterior, así también cada hombre tiene la suya, distinta de la que tiene la comunidad doméstica, o un pueblo, o una ciudad, o un reino, e incluso diversa del fin superior que Dios eterno ha asignado al crearlo sirviéndose de su arte que es la naturaleza; pues cuanto existe Él lo produjo. Aquí nos preguntamos por este fin como principio directivo de nuestra investigación. [3] Por eso hay que tener en cuenta, en primer lugar, que «ni Dios ni la naturaleza hacen nada superfluo», sino que todo cuanto existe tiene una finalidad. Pues el fin último de todo lo creado en la intención del creador, en cuanto crea, no es sino la propia operación de la esencia. De aquí que no es la operación propia la que existe por su esencia, sino ésta por aquélla. [4] Hay, en efecto, una operación propia de toda la humanidad, a la que se ordena todo el género humano en su multiplicidad; operación, ciertamente, que no puede llegar a realizar ni un hombre solo, ni una sola familia, ni un pueblo, ni una ciudad, ni un reino en particular. Quedará claro cuál sea ésta si se pone de manifiesto la finalidad potencial de toda la humanidad. [...] [6] [N]o es lo máximo del hombre el existir sin más, pues del ser participan también los elementos; ni tampoco lo es el ser orgánico, pues éste también se encuentra en los minerales, ni el ser animado, ya que éste se da también en las plantas; ni tampoco el ser sensitivo, porque de él participan también los brutos; sino el ser capaz de conocer por el entendimiento posible. Y este ser, en verdad, a ninguno fuera del hombre, ni por debajo ni por encima, compete. [7] En efecto, aunque hay otras esencias que participan de la inteligencia, sin embargo, no tienen entendimiento posible como el hombre, porque tales esencias son especies intelectuales y no otra cosa, y su ser no es sino entender, que es la razón de su existir; y este entender se da sin interpolación, de otro modo no serían sempiternas. Está claro, por consiguiente, que la perfección suprema de la humanidad es la facultad intelectual. [8] Y como esta facultad no puede ser actualizada total o simultáneamente por un solo hombre, ni por ninguna de las comunidades arriba señaladas, tiene que haber necesariamente en el género humano multitud de hombres por los que se actualice realmente esta potencia. [...]

[9] Con esta opinión está de acuerdo Averroes en el comentario que hace al tratado *Del alma*. La potencia intelectual de que hablo no sólo se extiende a las formas universales o especies, sino también, por cierta ampliación, a las particulares; por eso se dice que el entendimiento especulativo, por ampliación, se hace entendimiento práctico, cuyo fin es actuar y hacer».

Remigio dei Girolami, «De bono comuni» (1301?), *Memorie dominicane* 16 (1985), p. 123:

«Con arreglo al orden de la caridad, acerca del que está escrito en *Cant.* 2 [4] «Ordenó la caridad en mí», ha de preferirse de manera indubitable el bien común con respecto al bien particular y el bien de muchos con respecto al bien de una persona singular. [...]

En primer lugar, [hay algo elegible y amable por todos] porque ciertamente el todo tiene más de entidad que la parte. Pues el todo como todo existe en acto, la parte como todo no tiene ser más que en potencia, según dice el Filósofo en VII de los *Físicos*; por otra parte, lo que es en tanto que potencia no es ente de manera absoluta, sino de manera relativa, según el Filósofo en I de los *Físicos*. En segundo lugar, porque el ser mismo de la parte depende del ser del todo. Pues la parte que existe fuera del todo no es parte como antes se decía cuando lo estaba en el todo. De hecho, la mano cortada no es mano a no ser equívocamente, por ejemplo, como la mano de piedra o dibujada, como muestra el Filósofo tanto en II *De anima*, en VII *Met.* y I *Pol.*; pues no tiene las operaciones de la mano, como sentir lo tangible, llevarse la comida a la boca, cortar y cosas de este tipo. De manera que el ser de la parte depende del ser del todo y no al revés. [...]

De ahí que, una vez destruida la ciudad, quede un ciudadano de piedra o dibujado, porque carece de la virtud y la operación que tenía antes, por ejemplo, soldado en lo militar, mercader en los negocios, artífice en los asuntos de su arte, funcionario en los asuntos públicos, padre de familia en los familiares, y de manera universal libre en las actividades libres, como ir a sus tierras, hacer embajadas, tener propiedades de otras ciudades. Así, quien fuera ciudadano florentino, a causa de la destrucción de Florencia ya no podría decirse florentino [*florentinus*], sino más bien llorón [*flerentinus*]. Y si no es ciudadano no es hombre, porque el hombre es naturalmente un animal civil, según dice el Filósofo en VIII de los *Éticos* y en I *Pol.*».

E. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey: un estudio en Teología política medieval*, Princeton, 1957, p. 479:

«Remigio, ese curioso tomista proto-hegeliano, era un extremista del anti-individualismo. [...] [E]staba dispuesto a negar al individuo la salvación eterna del alma si eso se manifestaba necesario para el bien de la ciudad».

La encarnación del entendimiento posible: la *lectio* de Estacio sobre el desarrollo del embrión humano y la formación de los cuerpos aéreos.

Purg., XXV, vv. 52-78:

«Anima fatta la virtute attiva

Una vez que la virtud activa se ha hecho

qual di una pianta, in tanto differente,

cual una planta, con la sola diferencia

che questa è in via e quella è già a riva,

que mientras el alma del feto sigue en camino, el alma vegetativa ya ha llegado a su orilla,

tanto ovra poi, che già si move e sente,

sigue obrando después, hasta que llega a moverse y sentir

come fungo marino, e indi imprende

como un hongo marino, y de ahí comienza

ad organar le posse ond'è semente.

a organizar las potencias de las que es germen.

Or si spiega, figliuolo, or si distende

Ora se despliega, hijo, ora se extiende

La virtù ch'è dal cor del generante,
 la virtud que procede del corazón del generante,
dove natural a tutte le membra intende.
 donde naturalmente se dirige a todos los miembros.
Ma come d'animal divenga fante,
 Pero cómo de animal se convierta en infante,
non vedi tu ancor: quest'è tal punto,
 eso no lo ves aún: éste es un punto
che piú savio di te fe' già errante,
 que ya hizo extraviarse a uno más sabio que tú (Averroes),
sí che per sua dottrina fe' disgiunto
 de manera que con su doctrina separó
da l'anima il possibile intelletto,
 del alma al entendimiento posible,
perché da lui non vide organo assunto.
 porque no vio que ningún órgano lo asumiera.
Apri a la verità che viene il petto;
 Ábrete a la verdad que viene del pecho;
e sappi che, sí tosto come al feto
 y cobra conciencia de que, tan pronto como en el feto
l'articular del cerebro è perfetto,
 la conformación del cerebro ha llegado a su fin,
lo motor primo a lui si volge lieto
 el primer motor se dirige a él, complacido
sovra tant'arte di natura, e spira
 por un arte tal de la naturaleza, e inspira
spirito novo, di virtù repleto,
 un espíritu nuevo, repleto de virtud,
che ciò che trova attivo quivi, tira
 que lo que encuentra activo, lo eleva
in sua sostanza, e fassi un'alma sola,
 hacia su sustancia, y se hace una sola alma,
che vive e sente e sé in sé rigira.
 que vive y siente y gira sobre ella misma.
E perché meno ammiri la parola,
 Y para que admires menos la explicación,
guarda il calor del sol che si fa vino,
 observa cómo el calor del sol se convierte en vino,
giunto a l'omor che de la vite cola».
 unido al humor que mana de la vid».

Cfr. *Par.*, II, vv. 133-138 [Comparación de la bondad que expresa el cosmos con la presencia del alma en el cuerpo]:

«Y como el alma, dentro de vuestro cuerpo,/ por diferentes miembros y conformados/ a distintas potencias se resuelve;/ así, de la inteligencia su bondad/ multiplicada por las estrellas se despliega,/ girando ella misma sobra su unidad».

Cfr. *Par.*, VII, vv. 139-148 [Recordatorio de Beatriz de la lección de Estacio]:

«El alma de todo bruto y de las plantas/ es extraída de una componenda potencial/ por el rayo y el movimiento de las luces santas;/ pero vuestra vida, sin mediación (directamente

de Dios), recibe el soplo de/ la suma benignidad, y ésta la enamora/ de sí, de manera que después siempre la desea./ A partir de esto puedes deducir lógicamente también/ vuestra resurrección, si vuelves a pensar/ cómo la carne humana se hizo cuando/ los primeros padres fueron creados».

Purg., XXV, vv. 79-108 (cfr. *Conv.*, IV, xxi):

Quando Lachesís non ha piú del lino,

Cuando Laquesis ya no tiene más lino,

solvesi da la carne, e in virtute

[el alma] se escinde de la carne, y potencialmente

ne porta seco e l'umano e 'l divino:

lleva consigo lo humano y lo divino:

l'altre potenze tutte quante mute;

las otras [las humanas: vegetativa y sensitiva] mudas en su totalidad;

memoria, intelligenza e volontade

<pero> memoria, inteligencia y voluntad

in atto molto piú che prima agute.

en acto y mucho más agudas que antes.

Sanza restarsi per sé stessa cade

Sin detenerse, [el alma] cae por sí misma

mirabilmente a l'una de le rive:

admirablemente en una de las orillas [del Aqueronte o del Tíber]:

quivi conosce prima le sue strade.

aquí conoce por ver primera cuál será su camino.

Tosto che loco lí la circunscrive,

Apenas el lugar [destinado] la rodea,

la virtù formativa raggia intorno

la virtud formativa irradia en derredor

cosí e quanto ne le membra vive:

de la misma manera y medida [con que operaba] en los miembros vivos:

e come l'aere, quand'è ben piorno,

y como el aire, cuando está cargado de humedad,

per l'altrui raggio che 'n sé si riflette,

por el rayo que se refleja en él,

di diversi color diventa addorno;

se ve adornado por diversos colores;

cosí l'aere vicin quivi si mette

así el aire cercano asume aquí

in quella forma che in lui suggella

aquella figura que imprime en él

virtualmente l'alma che ristette;

virtualmente el alma detenida;

e simigliante poi a la fiammella

y semejante además a la llamita

che segue il foco là 'vunque si muta,

que sigue al fuego allí donde este se dirige,

segue lo spirto sua forma novella.

el espíritu sigue a su nueva forma.

Però che quindi ha poscia sua paruta,

Puesto que en virtud de esta materia aérea recibe su apariencia,

è chiamata ombra; e quindi organa poi

se llama sombra; y a partir de esa materia organiza después
ciascun sentire infino a la veduta.

todos los sentidos hasta la vista.

Quindi parliamo e quindi ridiam noi;

Por medio de este cuerpo aéreo hablamos y reímos;

quindi faciam le lagrime e' sospiri

por medio de él vertemos lágrimas y suspiros

che per lo monte aver sentiti puoi.

que puedes haber escuchado por el monte.

Secondo che ci affiggono i disiri

Según se adueñan de nosotros los deseos

e li altri affetti, l'ombra si figura;

y los otros afectos, la sombra toma un aspecto;

e quest'è la cagion di che tu miri

y esta es la razón de que te admires».

La crítica tomista a la separación del entendimiento posible

«El cuerpo no pertenece a la esencia del alma, pero el alma por su misma naturaleza puede unirse al cuerpo. Por eso, tampoco el alma está en la especie, sino sólo en el compuesto. Y el hecho de que el alma en cierto modo necesite del cuerpo para realizar su operación, pone al descubierto que el alma tiene un grado e intelectualidad inferior al del ángel, que no se une al cuerpo» (T. de Aquino, *STh*, I, qu. 75 «El hombre, compuesto de alma y cuerpo. Esencia del alma», a. 7, ad 3).

«El alma separada es sustancia individual de naturaleza racional. Pero no es persona. Luego, no es adecuada la definición de persona» (T. de Aquino, *STh*, I, qu. 29 «Sobre las personas divinas», a.1. ad 5).

«El alma no es el hombre entero; mi alma no es yo [*Anima autem cum sit pars corporis hominis, non est totus homo, et anima mea non est ego*]» (T. de Aquino, *In 1 ad Corinthios*, 15, 19, lect. 2, n° 924).

«[N]o puede decirse que el alma intelectual se une al cuerpo por el cuerpo, ya que ni la forma existe por razón de la materia, ni el motor por el móvil, sino al contrario. Parece, más bien, que el cuerpo es necesario al alma intelectual en orden a su propia operación, entender, ya que, por su ser, no depende del cuerpo. Si el alma por su naturaleza estuviera destinada a recibir las especies inteligibles sólo a través del influjo de ciertos principios separados, y no los recibiese por parte de los sentidos, para entender no necesitaría del cuerpo» (T. de Aquino, *STh*, I, qu. 84 «Cómo el alma entiende lo corporal», a.4, sol.).

Yo soy el que piensa

«Es necesario afirmar que el entendimiento, principio de la operación intelectual, es forma del cuerpo humano. [...]

Si alguien insiste en afirmar que el alma intelectual no es forma del cuerpo, es necesario que señale cómo el entender es una acción de este hombre concreto; pues quien entiende experimenta que él es el que entiende» (T. de Aquino, *STh*, I, qu. 76 «Sobre la unión alma-cuerpo», a. 1, sol.).

«Sin embargo, es fácil comprender cuán frívolas e imposibles son estas razones. Quien tiene entendimiento es inteligente. Es así que entendemos aquello cuya especie inteligible únese al entendimiento. Luego, porque en el hombre esté la especie inteligible unida de algún modo al entendimiento, no se sigue que el hombre sea inteligente, sino solamente que sea entendido por el entendimiento separado.

Así como la especie visible en acto es la forma de la potencia visiva o el ojo, así también la especie entendida en acto es la forma del entendimiento posible. Y la especie entendida se compara al fantasma como la especie visible en acto al objeto colorado que está fuera del alma; el mismo Averroes, y también Aristóteles, se sirven de esta semejanza. Luego de igual modo se une el entendimiento posible por la forma inteligible al fantasma, que está en nosotros, como la potencia visiva al color que está en la piedra. Sin embargo, semejante unión no hace que la piedra vea, sino que sea vista. Luego dicho modo de unión del entendimiento posible a nosotros no nos hace entender, sino sólo ser entendidos. Mas es evidente que propia y verdaderamente se dice que el hombre entiende, pues no investigaríamos sobre la naturaleza del entendimiento si no fuéramos inteligentes; luego no es suficiente semejante unión» (T. de Aquino, *ScG*, II 59 «El entendimiento posible del hombre no es una sustancia separada»).

«Es manifiesto que este hombre singular piensa [*hic homo singularis intelligit*]; no buscaríamos nada acerca del intelecto si no pensáramos» (T. de Aquino, *De unitate intellectus...*, 3, § 61).

Dante, *Monarchia*, I, iv [2]:

«Y, puesto que lo que se predica de la parte de predica también del todo, y el hombre particular se perfecciona en prudencia y sabiduría por la tranquilidad y el sosiego, está claro que el género humano se encuentra en mayor libertad y felicidad en el sosiego y tranquilidad de la paz para realizar su propia obra, que es casi divina, conforme a aquel texto: “Y lo has hecho poco menor que Dios”. De donde se concluye que la «paz universal» es el mejor medio para nuestra felicidad».

Dante, *Monarchia*, I, xii [1]-[4]:

«[1] Y el género humano vivirá tanto mejor cuanto más libre sea. Esto aparecerá evidente si se explica con claridad el principio de la libertad. [2] Por eso hay que tener en cuenta que el primer principio de nuestra libertad es el libre albedrío, que muchos tienen en su boca, pero pocos en su entendimiento, pues llegan incluso a decir que el libre albedrío es un juicio libre de la voluntad [*liberum de voluntate iudicium*]. Y dicen la verdad, pero se les escapa el significado de las palabras, como les ocurre continuamente a nuestros lógicos con ciertas proposiciones que ponen a modo de ejemplo en los tratados de lógica, como ésta: ‘El triangulo tiene tres ángulos iguales a dos rectos’. [3] Y por eso digo que el juicio está en medio de la aprehensión y del apetito, porque primero se aprehende la cosa, después de aprehendida se la juzga buena o mala, y, finalmente, el que la juzga la sigue o la rechaza. [4] Luego, si el juicio moviera totalmente al apetito y no procediera de él de ningún modo, sería libre; pero si el juicio es movido, de cualquier modo que sea, por el apetito que lo precede, no podrá ser libre, porque no es por sí mismo, sino que, como un cautivo, es arrastrado por otro».

Dante, *Paraíso*, VII, vv. 19-24:

«Lo maggiore don che Dio per sua larghezza,
El mayor don que Dios, por su generosidad,
fesse creando ed alla sua bontate
hizo al crear y el más conforme
più conformato, e quel ch’è più apprezza
a su bondad, y el que él más aprecia,
fue della volontà la libertate;
fue la libertad de la voluntad,

di che le creature intelligenti,
de la que las criaturas inteligentes,
e tutte e sole, fuoro dotate
y sólo éstas, fueron dotadas».

V. *La doble felicidad del hombre*

Dante, *Monarchia*, III, xv [5]-[8] y [10]-[11]:

«[5] Si el hombre, pues, está de algún modo en medio de lo corruptible y lo incorruptible, y todo ser intermedio participa de la naturaleza de los extremos, el hombre necesariamente participará de una y otra naturaleza. [6] Y, puesto que toda naturaleza se ordena a un último fin, se deduce que se da un último fin del hombre; de tal modo que, así como él solo entre todos los hombres participa de la incorruptibilidad y de la corruptibilidad, así también él solo está ordenado a dos últimos fines, de los cuales uno es su fin en cuanto es corruptible, y el otro en cuanto es incorruptible.

[7] Por consiguiente, la inefable providencia propuso al hombre dos fines a conseguir, a saber: la felicidad de la vida presente, que consiste en la actuación de sus propias facultades y se simboliza por el paraíso terrenal; y la felicidad de la vida eterna, que consiste en el gozo de la visión de Dios, a la que la propia virtud no puede ascender, si no es ayudada por la divina luz, felicidad ésta que nos es dado entender como paraíso celestial.

[8] A estas dos felicidades, como a dos distintas conclusiones, se puede llegar por diversos medios. En efecto, a la primera podemos llegar por las enseñanzas filosóficas, con tal que las sigamos, obrando de acuerdo con las virtudes morales e intelectuales. A la segunda podemos llegar por preceptos espirituales que trascienden la razón humana, con tal que los sigamos, obrando de acuerdo con las virtudes teológicas, fe, esperanza y caridad. [...]

[10] Por eso fue necesario al hombre tener una doble guía, de acuerdo con este doble fin, a saber: el Sumo Pontífice, que conduce al género humano a la vida eterna según la verdad revelada, y el Emperador, que dirige al género humano a la felicidad temporal según las enseñanzas filosóficas. [11] Y como a este puerto nadie o muy pocos con excesiva dificultad, pueden arribar, a no ser que, una vez que se haya serenado el oleaje, el género humano, libre de pasiones, pueda descansar blandamente en la tranquilidad de la paz, a este signo principalmente es al que debe aspirar el gobernador del orbe a quien llamamos el Príncipe romano, es decir, a que en esta mansión de los mortales se viva libremente en paz».

VI. *Soberbia, envidia y avaricia: las pasiones que destruyen la comunidad política*

Infierno, canto I, vv. 49-60:

«Ed una lupa, che di tutte le brame
Y una loba, que de todas las ansias de avidez
sembiava carca ne la sua magrezza,
parecía cargada en su delgadez,
e molte genti fe' già viver grame,
y que ya hizo vivir de manera mezquina a muchas gentes,
questa mi porse tanto di gravezza
ésta me dio tan pesado trabajo
con la paura ch'uscía di sua vista,

con el pavor que salía de su mirada,
ch'io perdei la speranza de l'altezza.
que perdí la esperanza de la altura.
E qual è quei che volontieri acquista,
Y como se encuentra aquel que adquiere de buen grado,
e giugne 'l tempo che perder lo face,
y llega el tiempo que le hace perder,
che 'n tutt'i suoi pensier piange e s'attrista;
de suerte que llora y se entristece en todos sus pensamientos;
tal mi fece la bestia sanza pace,
tal me hizo la bestia sin paz,
che, venendomi 'ncontro, a poco a poco
que, viniendo a mi encuentro, poco a poco
mi ripigneva là dove 'l sol tace
me encerraba allí donde el sol calla».

Infierno, canto VI, vv. 73-75:

«Giusti son due, e non vi sono intesi:
Hay dos justos, y no son escuchados:
superbia, invidia e avarizia sono
soberbia, envidia y avaricia son
le tre faville c'hanno i cuori accesi.
las tres llamas que encienden los corazones».

Infierno, canto XV, vv. 61-85:

«Ma quello ingrato popolo maligno
Pero aquel ingrato y maligno pueblo
che discese di Fiesole ab antico,
que descendió en el pasado de Fiesole,
e tiene ancor del monte e del macigno,
y conserva aún rasgos del monte y del macizo,
ti si farà, per tuo ben far, nimico:
se enemistará contigo, debido a tu buen hacer:
ed è ragion, ché tra li lazzi sorbi
y es lógico, porque entre los serbales ácidos
si disconvien fruttare al dolce fico.
no conviene que crezca el dulce higo.
Vecchia fama nel mondo lo chiama orbi;
Un antiguo proverbio los llama ciegos;
gent'è avara, invidiosa e superba:
es gente avara, envidiosa y soberbia:
dai lor costumi fa che tu ti forbi.
Intenta permanecer inmune a sus costumbres.
La tua fortuna tanto onor ti serba,
Tu fortuna te reserva tanto honor,
che l'una parte e l'altra avranno fame
que una parte y la otra tendrán hambre
di te; ma lungi fia dal becco l'erba.
de ti; pero la hierba estará lejos de su boca.
Faccian le bestie fiesolane strame

Que las bestias fiesolanas hagan pasto
 di lor medesime, e non tocchin la pianta,
de ellas mismas, y no toquen la planta,
 s'alcuna surge ancora in lor letame,
si es que alguna surge en su tierra,
 in cui riviva la sementa santa
en la que reviva la simiente santa
 di que' Roman che vi rimaser quando
de aquellos romanos que permanecieron allí cuando
 fu fatto il nido di malizia tanta."
fue hecho el nido de tanta malicia".
 "Se fosse tutto pieno il mio dimando"
"Si mi solitud fuera enteramente satisfecha",
 rispos'io lui, "voi non sareste ancora
le respondi, "no habríais abandonado aún
 de l'umana natura posto in bando;
la naturaleza humana;
 ché 'n la mente m'è fitta, e or m'accora,
porque está muy presente en mi mente, y ahora me conmueve,
 la cara e buona imagine paterna
la querida y buena imagen paterna
 di voi quando nel mondo ad ora ad ora
vuestra cuando en el mundo, de vez en cuando,
 m'insegnavate come l'uom s'eterna.
me enseñabais cómo el hombre se vuelve eterno"».

Infierno, canto XVI, vv. 73-75:

«"La gente nuova e i subiti guadagni
"Los nuevos ricos y las ganancias inmediatas
 orgoglio e dismisura han generata,
han generado orgullo y desmesura,
 Fiorenza, in te, sí che tu già ben piagni".
Florenzia, en ti, de manera que ya empiezas a llorar por ello"».

Purgatorio, canto XVI, vv. 58-63:

«Lo mondo è ben così tutto deserto
El mundo está así todo bien desierto
 d'ogne virtute, come tu mi sone,
de cualquier virtud, como tú me dices,
 e di malizia gravido e coverto;
y grávido y cubierto de malicia;
 ma priego che m'addite la cagione,
pero os ruego que me digáis la razón,
 sí ch'í' la veggia e ch'í' la mostri altrui;
de manera que la vea y la muestre a otro;
 ché nel cielo uno, e un quagiú la pone
porque uno la sitúa en el cielo, y otro aquí abajo».

Purgatorio, canto XX, vv. 4-15:

«Mossimi; e 'l duca mio si mosse per li
Me moví; y mi guía me condujo por los
luoghi spediti pur lungo la roccia,
lugares expeditos, aunque junto a la roca,
come si va per muro stretto a' merli;
como se va por un muro pegado a los pies de las almenas;
ché la gente che fonde a goccia a goccia
porque la gente que exprime gota a gota
per li occhi il mal che tutto 'l mondo occupa,
por los ojos el mal que ocupa la totalidad del mundo,
da l'altra parte in fuor troppo s'approccia.
sobresale demasiado de la otra parte (de la "cornisa").
Maladetta sie tu, antica lupa,
¡Maldita seas tu, loba antigua,
che piú che tutte l'altre bestie hai preda
que tienes más presas que el resto de bestias
per la tua fame sanza fine cupa!
por tu hambre que no conoce fin!
O ciel, nel cui girar par che si creda
Oh cielo, en cuyo girar parece creerse que
le condizioni di qua giú trasmutarsi,
cambien las condiciones de las cosas de aquí abajo,
quando verrà per cui questa disceda?»
¿cuándo vendrá aquel que aleje a ésta?

Paraíso, canto XXX, vv. 139-141:

«La cieca cupidigia che v'ammalia
La ciega avidez que os hechiza
simili fatti v'ha al fantolino
os ha hecho semejantes al niño
che muor per fame e caccia via la balia
que muere de hambre y expulsa a la niñera».

Evangelio según San Mateo, VI, 24:

«Nadie puede servir a dos señores; porque aborrecerá a uno y amará al otro; o bien se entregará a uno y despreciará al otro. No podéis servir a Dios y al Dinero [*Mammon*]».

Éxodo, XXII, 24:

«Si prestas dinero a uno de mi pueblo, al pobre que habita contigo, no serás con él un usurero; no le exigiréis interés».

Levítico, XXV, 35-37:

«Si tu hermano se empobrece y vacila su mano en asuntos contigo, lo mantendrás como forastero o huésped, para que pueda vivir junto a ti. No tomarás de él interés ni usura, antes bien teme a tu Dios y deja vivir a tu hermano junto a ti. No le darás por interés tu dinero ni le darás tus víveres a usura».

Deuteronomio, XXIII, 20:

«No prestarás a interés a tu hermano, ya se trate de réditos de dinero, o de víveres, o de cualquier otra cosa que produzca interés».

Evangelio según San Lucas, VI, 34-36:

«Si prestáis a aquellos de quienes esperáis recibir, ¿qué mérito tenéis? También los pecadores prestan a los pecadores para recibir lo correspondiente. Más bien, amad a vuestros enemigos: haced el bien, y prestad sin esperar nada a cambio [*mutuum dare, nihil inde sperantes*], y vuestra recompensa será grande, y seréis hijos del Altísimo, porque él es bueno con los ingratos y los perversos».

San Ambrosio, Breviarium in ps. LIV, Patrologiae latinae, t. XVI, col. 982:

«La usura es recibir más de lo que se ha dado [*usura est plus accipere quam dare*]».

San Jerónimo, Comentario a Ezequiel, XXXVIII, 6, Patrologiae latinae, t. XXV, col. 117:

«Se llama usura y sobreabundancia a cualquier cosa, si se ha percibido más de lo que se había dado [*usuram appellari et superabundantiam quidquid illud est, si ab eo quod dederit plus acceperit*]».

Tomás de Aquino, S.Th., II-IIae, qu, 78, a. 1, ad 1:

«¿Es un pecado recibir dinero a cambio del dinero prestado [*accipere usuram pro pecunia mutuata*], es decir, recibir una usura?

Resp.: Recibir una usura por el dinero prestado es en sí *injusto*, porque se vende lo que no existe, instaurando con ello manifiestamente una *desigualdad* contraria a la *justicia*».

Tomás de Aquino, S.Th., II-IIae, qu, 78, a. 1, ad 6:

«La moneda [...] ha sido inventada principalmente para los intercambios; así, su uso propio y primero es el de ser consumida, gastada en los intercambios. De donde es injusto en sí recibir un precio por el uso del dinero prestado; en ello consiste la usura».

San Buenaventura, In Tertium Sententiarum, dist. XXXVII, dub. Vii, en: J. Ibanès, La Doctrine de l'Église et les réalités économiques au xiiiè siècle : l'intérêt, les prix et la monnaie, Paris, 1967, p. 19:

«El dinero en sí y por sí no fructifica, sino que el fruto procede de otro lugar».

Tomás de Chobam, op. cit., p. 515:

«El dinero que duerme no produce naturalmente ningún fruto, pero la viña es naturalmente fructífera».

Tomás de Chobam, *op. cit.*, p. 505:

«El usurero quiere adquirir un provecho sin trabajo alguno, inclusive durmiendo, lo que va contra el precepto del Señor que dice: “Comerás tu pan con el sudor de tu frente” (*Génesis*, III, 19)».

***Tabula exemplorum secundum ordinem Alphabeti*, ed. J.Th. Welter, Paris/Toulouse, 1926, p. 83, n° 306:**

«Todo hombre deja de trabajar los días de fiesta, pero los bueyes usureros [*boves usurarii*] trabajan sin descanso y ofenden así a Dios y a todos los santos y la usura, al pecar sin fin, debe ser castigada también sin fin».

***Tabula exemplorum...*, p. 139, n° 304:**

«Los usureros pecan contra la naturaleza al querer que el dinero engendre dinero como un caballo engendra un caballo o un mulo, otro. Además, los usureros son ladrones, porque venden el tiempo que no les pertenece, y vender un bien ajeno, contra la voluntad de su poseedor, es un robo. Además, como no venden otra cosa que la expectativa de dinero, es decir, tiempo, venden los días y las noches. Pero el día es el tiempo de la claridad y la noche el tiempo del reposo. Por consiguiente, venden la luz y el reposo. No es, pues, justo que tengan la luz y el reposo eternos».

De la *ley* como acto de la razón a la ley como fuente de obligación

Cicerón, *De leg.*, I 6, trad. Á. d'Ors:

«Muchos doctos varones estiman que hay que tomar como punto de partida la ley; y quizá sea lógico, siempre que se entienda que, como ellos la definen, la ley es «la razón fundamental, ínsita en la naturaleza, que ordena lo que hay que hacer y prohíbe lo contrario». Tal razón, una vez que se concreta y afirma en la mente humana, es ley. Así, pues, entienden los tales que la prudencia es una ley consistente en ordenar las obras buenas y prohibir los delitos, lo que ellos juzgan que se llama como se llama en griego [*nómos*] porque atribuye a cada uno lo suyo, y yo en latín [*lex*] del verbo 'legere', «elegir». Así, ellos hacen consistir la ley en la equidad y nosotros en la elección, pero una y otra cosa son propias de la ley. Por tanto, si esto es lógico, como me ha parecido desde hace tiempo, hay que tomar la ley como principio del derecho, siendo como es la ley la esencia de la naturaleza humana, el criterio racional del hombre prudente, la regla de lo justo e injusto. Mas como todo nuestro discurso se refiere a conceptos de interés popular, será necesario a veces hablar como el pueblo y llamar «ley», como hace el vulgo, a la que sanciona por escrito órdenes o prohibiciones. Pero **el principio constitutivo del derecho, tomémosle de aquella ley fundamental, que nació, para todos los siglos, antes de que se escribiera ninguna ley o de que se organizara ninguna ciudad**».

Cicerón, *De leg.*, I 16, trad. Á. d'Ors:

«Y si el poder de la opinión y voluntad de los necios es tal que pueden éstos, con sus votos, pervertir la naturaleza de las cosas, ¿por qué no sancionan que se tenga por bueno y saludable lo que es malo y pernicioso? Y, ¿por qué, si la ley puede convertir en algo justo la injusticia, no puede también convertir en bueno lo malo? Y es que para distinguir la ley buena de la mala no tenemos más norma que la de la naturaleza. **No solo lo justo y lo injusto, sino también todo lo que es honesto y lo torpe se discierne por la naturaleza.** La naturaleza nos dio así un sentido común, que esbozó en nuestro espíritu, para que identifiquemos lo honesto con la virtud y lo torpe con el vicio. **Pensar que eso depende de la opinión de cada uno y no de la naturaleza, es cosa de loco.** Tampoco lo que llamamos abusivamente «virtud» de una planta o de un caballo se funda en una opinión, sino en la naturaleza».

Tomás de Aquino, *De caelo*, I, lect. 22, n. 228:

«El estudio de la filosofía no está destinado a hacernos conocer lo que los hombres han pensado, sino cómo son en verdad las cosas».

Cicerón, *De leg.*, II 4, trad. Á. d'Ors:

«El espíritu divino no puede existir sin la razón, ni la razón divina dejar de tener ese fin sancionador de lo bueno y lo malo. Aunque no había ley escrita que dijera que un solo hombre contra todo un ejército enemigo debía resistir en un puente y debía mandar que lo cortaran a sus espaldas, no por eso dejaremos de pensar que el famoso Cocles hizo tan gran proeza siguiendo el imperativo y la ley de la fortaleza. Aunque cuando <Lucio> Tarquinio reinaba no había en Roma ley escrita alguna contra la violación, no por eso dejó de cometerla Sexto Tarquinio sobre Lucrecia, hija de Tricipitino, contra

aquella ley sempiterna. Pues había una razón extraída de la naturaleza de las cosas, que impelía a obra rectamente y apartaba del crimen, **una razón que no empieza a ser ley cuando se pone por escrito, sino cuando nace, y nació en el mismo espíritu de dios.** Por lo cual, la ley verdadera y primaria, apta para mandar y prohibir, es la recta razón de Júpiter supremo».

Tomás de Aquino, *De ver.*, qu. 17 *La conciencia*, a. 3 «Si la conciencia obliga»:

«[E]s evidente que la obligación [*ligatio*] no tiene lugar en aquellas cosas que son necesarias por sí mismas. En efecto, no podemos decir que el fuego esté obligado a elevarse hacia lo alto, aunque sea necesario que eleve, sino que **la obligación tiene lugar solo en aquellas cosas necesarias a las que otra cosa les impone la necesidad.**

Ahora bien, la necesidad que puede ser impuesta por otro agente es doble. Precisamente, *una* es la de constricción, mediante la cual uno está absolutamente forzado a hacer aquello a lo que le determina la acción de quien le obliga. De otra manera, no se llamaría *constricción*, sino *inducción*. Otra necesidad, sin embargo, está condicionada, a saber, en virtud de la suposición de un fin, como cuando se impone a alguien la necesidad de que, en caso de que no realice una cosa determinada, no conseguirá su premio. Ciertamente, la primera necesidad, la de la constricción, no acontece en los movimientos de la voluntad, sino solo en las realidades materiales, por el hecho de que la voluntad está liberada naturalmente de la constricción. Sin embargo, la segunda necesidad puede imponerse a la voluntad, de manera que sería necesario para ella elegir esta cosa determinada si quisiese conseguir este bien determinado o si quisiera evitar este determinado mal. En efecto, en casos similares, estar privado de mal se considera como lo mismo que tener el bien, como se evidencia por lo que dice el Filósofo en el libro V de la *EN*. Pero, como la necesidad de constricción se impone a las realidades materiales mediante una cierta acción, así también esta necesidad condicionada se impone a la voluntad mediante una cierta acción. Ahora bien, la acción que mueve a la voluntad es el mandato de quien rige y gobierna. Por ello el Filósofo dice, en el libro V de la *Metafísica*, que el rey, mediante su mandato, es principio de movimiento. [...]

Así, pues, en el dominio de la voluntad, el mandato de quien gobierna se relaciona con la acción de obligar, según el modo que puede acontecerle a la voluntad, de la misma manera en que la acción material se relaciona con obligar a las cosas materiales con necesidad de constricción. Pero la acción del agente material no introduce nunca necesidad en ninguna cosa, a no ser mediante el contacto de su misma acción con la cosa sobre la que actúa. En consecuencia, uno ni siquiera está obligado por el mandato de un determinado rey o dueño, si el mandato no está en contacto con el mismo a quien se manda. Y está en contacto mediante el conocimiento. Por ello, nadie está obligado por un mandato determinado a no ser mediante el conocimiento de ese mandato, con lo que quien no es capaz de conocer el mandato no está obligado por él. [...] De manera que **así como en las realidades materiales el agente material actúa mediante el contacto, en las realidades espirituales el mandato obliga mediante el conocimiento.** Por tanto, así como la fuerza con que el contacto actúa es idéntica a aquella con la que actúa la potencia del agente, dado que el contacto actúa mediante la potencia del agente y la potencia del agente actúa mediante el contacto, así también **la fuerza con que obliga el mandato es idéntica con aquella con que obliga el conocimiento, dado que el conocimiento obliga en virtud del mandato y el mandato obliga mediante el conocimiento.** Así, pues, dado que la conciencia no es otra cosa que la aplicación del conocimiento en acto, es evidente que se dice que la conciencia obliga en virtud del mandato divino».

Hobbes, Elementos de Derecho natural y político, cap. X, 8:

«En el estado de naturaleza, donde cada hombre es su propio juez y difiere de otros en lo referente a los nombres y apelativos de las cosas, de forma que de esas diferencias surgen disputas y alteraciones de la paz, resulta imprescindible encontrar una medida común para todo lo que pueda ser objeto de controversia; como, por ejemplo, a qué debe llamarse recto, a qué bueno, a qué virtud, a qué poco, a qué *meum* y *tuum*, a qué una libra, a qué un cuarto, etc. Pues los juicios privados pueden diferir en esas cosas produciéndose la controversia. **Esta medida común es, según algunos, la recta razón; con cuya opinión estaría de acuerdo si pudiera encontrarse o saberse tal cosa *in rerum natura*. Pero, generalmente, los que apelan a la recta razón para decidir una controversia se refieren a la suya propia.** Por tanto, al ver que no existe la recta razón, resulta necesario que ocupe su lugar la razón de algún hombre o la de algunos; pero ese hombre u hombres son aquel o aquellos que tienen el poder soberano, según hemos probado ya. En consecuencia, **las leyes civiles constituyen para todos los súbditos la medida de sus acciones, las que determinan si son justas o injustas, beneficiosas o perjudiciales, virtuosas o viciosas;** de forma que el uso y definición de todos los nombres sobre los que no se esté de acuerdo y que inclinen a la controversia debieran establecerse según esos criterios».

Debemos a Hobbes la identificación de la ley con un acto de la voluntad, no de la razón. Si se deja a las leyes, eje de la instauración del orden político, en manos de las discusiones humanas, triunfará la opinión del que logre vencer en cada ocasión, del más fuerte. Solo una fuente de obligación irresistible está en condiciones de proteger al derecho de toda posible usurpación a manos de los "poderes intermedios".

I. La ley en F. Suárez: de la expresión de un contenido racional a la producción racional de lo jurídico (*De legibus*, I)

La exigencia de restringir el significado estricto del término ley: del origen cosmológico a la consideración de la ley como expresión de la razón y libertad de la naturaleza humana. Es la prescripción la que crea la bondad del acto. Es regla por cuanto puede obligar, no por lo que comprende y expresa.

De leg., I, i, n. 1: la definición de ley de T. de Aquino es excesivamente amplia y general, abarca tanto a seres racionales como a seres irracionales, pues todo responde a una regla y medida. Es preciso distinguir entre la moral y el arte, entre la norma y el consejo.

De leg., I, i, n. 2: solo de manera metafórica puede atribuirse la ley a seres irracionales, incapaces de obedecer.

De leg., I, i, n. 8: Es preciso aislar el «acto de habla» apropiado para la ley, pues ésta no se limita a aconsejar un modo de actuar, sino que convierte en una necesidad moral actuar de esa manera. La ley ha de ser capaz de constreñir, no solo de inducir, a la realización de cierta acción:

«El consejo queda fuera de la descripción que se ha hecho de la ley, bien porque no es propiamente regla y medida de la bondad del acto, ya que ésta radica más bien en una ley que impone un modo de obrar; bien porque moralmente hablando no induce con eficacia a la ejecución de la obra, es decir, imponiendo una necesidad moral de obrar. Cuando decimos que la ley induce a un acto hay que entenderlo en ese sentido».

Del derecho objetivo al derecho subjetivo

De leg., I, ii, n. 5: Del arte dinámica para buscar la solución justa para cada caso a la obediencia a los mandatos del soberano.

«Según el último y más estricto significado de derecho (*ius*), suele darse con toda propiedad ese nombre a cierto poder o facultad moral [*facultas moralis*] que cada uno tiene sobre lo que es suyo o sobre lo que se le debe. En este sentido decimos que el dueño de una cosa tiene derecho sobre ella, y que el trabajador tiene derecho al salario, y por eso afirmamos que *es merecedor de su paga*».

Racionalidad y finitud de la ley

De leg., I, iii, n. 2: la ley en tanto que tal no posee necesidad absoluta (que solo corresponde a Dios), sino que a) es algo creado o presupone una criatura, pues Dios no puede estar sujeto a ninguna ley y b) tiene como destinatario a una criatura racional, pues «la ley solo se impone a un ser libre».

De leg., I, iii, n. 3: «la criatura intelectual, por ser criatura tiene un superior a cuya providencia y control está sometida y, por intelectual, es susceptible de ser gobernada moralmente, lo cual se efectúa a través del mandato. Por tanto, es connatural y necesario a tal criatura el someterse a un superior que le rija por medio del mandato o ley».

Actos necesarios para elaborar una ley

De leg., I, iv, n.2: la ley es de naturaleza intelectual, que combina al entendimiento y a la voluntad.

*De leg., I, iv, n.3: «[L]a ley, hablando con propiedad y sobre todo considerada en el legislador, consiste en un acto concreto, no en una simple posibilidad o poder [*non in habitu vel potestate*]. Esto es claro, porque llamamos ley a lo que tiene la virtud de mover a los súbditos».*

De leg., I, iv, n.4: Pueden distinguirse tres estados en la ley: en el legislador, en los súbditos y en el signo externo u objeto material.

De leg., I, iv, n.5: La ley en el súbdito consiste en un acto del entendimiento, no de la voluntad.

*De leg., I, iv, n.6: En el legislador intervienen el entendimiento y la voluntad: a) en la voluntad se da la **intención del bien común** o del buen gobierno de sus súbditos; b) en el entendimiento se da el juicio ponderado (el **juicio prudencial**), por el que el legislador determina lo conveniente para la comunidad y c) el gobernante expresa mediante un **acto de la voluntad** que quiere que los súbditos cumplan lo que el entendimiento juzgó conveniente.*

El legislador no puede limitarse a enunciar verdades, sino que debe imponerlas. Detenta el poder de obligar.

De leg., I, iv, n. 10-11. Tras los actos del entendimiento y de la voluntad el legislador no precisa dirigirse a los súbditos con ningún otro acto, por ejemplo, lo que algunos han llamado intimación, mediante el que un superior se dirige a un inferior y le manifiesta “haz esto”. El legislador no se dirige a la razón de los súbditos para explicarles la ley e inducirles a que la cumplan. Basta con que ellos hayan comprendido el mandato fac hoc contenido en cada una de ellas.

Del origen natural de la comunidad política a su constitución genética

De leg., I, vi, n. 19: «Con independencia de aquéllas [de la comunidad del género humano y de la comunidad eclesial], existe la comunidad reunida o creada por los hombres y que se constituye mediante una agrupación de hombres que se asocian bajo unas normas. Ejemplos de ello se pueden encontrar en el Digesto, en las Decretales y en la glosa de Bernardo de Parma, donde se afirma que para que exista comunidad no basta una pluralidad de hombres, a no ser que se unan entre sí con alguna forma de pacto, para un determinado fin y a las órdenes de algún jefe».

La ley y la presuposición del bien común

De leg., I, vii «La ley se ordena al bien común», n.9:

«Para que exista una auténtica ley y sea realmente válida, solo se precisa que la materia que trata, sea útil y conveniente al bien común en este momento, en este lugar, para este pueblo y para esta comunidad concreta.

Tal utilidad y conveniencia no las crea el legislador, sino que se presuponen; por eso, en cuanto a su existencia, por así decir, no depende de la intención del legislador. De ahí que aquella materia haya de referirse por sí misma al bien común, pues todo bien útil, por el simple hecho de serlo, es apto para ordenarse al fin para el que es útil. Y en este sentido el factor esencial, en la cuestión que estamos tratando, es la finalidad del acto y no la intención del que actúa.

La razón es evidente, porque, aun en el caso en que el legislador promulgara una ley movido por el odio, por ejemplo, o por cualquier otro fin perverso, si a pesar de ello la ley en sí misma favorece el bien común, eso ya basta para que sea válida. La razón es que aquella intención perversa es puramente personal y no repercute sobre el acto en su proyección hacia la utilidad general [*utilitatem communem*].».

Quién puede dar leyes

No habrá ley sin un emisor que cuente con una autoridad suficiente para darla a otros, es decir, sin que se dé algo así como un poder público. No basta con que haya un contenido objetivo llamado 'justicia' o 'rectitud', sino que solo una voluntad y un poder en condiciones de imponerlos en la convivencia humana hará de ellos una realidad política. Está en juego aquí, aunque sea implícitamente, la apertura de la política como obra específica de la acción humana, que no puede convertirla en el desenvolvimiento de ninguna esencia.

De leg., I, viii, n. 2: «[L]a ley es una norma impuesta por quien tiene fuerza para obligar y [...] es esencial a la ley el que la otorgue quien está en posesión del poder público».

De leg., I, viii, n. 3: «[L]a norma legal, como tal, exige necesariamente la existencia de un poder superior en el que ordena respecto a aquel a quien se ordena. En efecto, **es de todos conocida la diferencia entre estos tres actos: pedir u orar, prometer o hacer votos y mandar o imponer una norma.** Lo primero es propio de quien necesita y, por tanto, propiamente del inferior respecto al superior; lo último, corresponde al superior respecto al inferior; y lo segundo, por el contrario, a todos cabe aplicarlo [...]. [A] través del acto de oración el hombre no se obliga no obliga a nadie. Lo único que desea es alcanzar de otro alguna cosa respecto de la cual se manifiesta en un plano de inferioridad ante aquél. Mediante la promesa, sin embargo, el hombre se obliga a sí mismo y tal poder lo tiene en sí cada persona, y en sus manos está el ejercerlo con el

igual, el inferior o el superior, ya que en ningún momento ejerce un derecho respecto a otro, sino respecto a sí mismo, ni fuerza al otro a aceptarlo si no quiere.

En cambio, con el precepto, el que manda obliga a quien manda, y de ahí la necesidad de que posea sobre él un derecho y un poder superior. No puede, en efecto, darse una acción sin una causa proporcionada de la que procesa. Ahora bien, en nuestro caso concreto, la causa es el poder por el cual una persona queda constituida en superior de la otra».

De leg., I, viii, n. 7: Hay que distinguir entre el *poder de dominio*, de carácter privado, y el *poder de jurisdicción*, de carácter público. La eficacia de la ley es propia del poder de jurisdicción, pues se trata de un poder público. El poder de jurisdicción pertenece de suyo a Dios y de él participan los legisladores.

De leg., I, viii, n. 10: «[D]e un libro muerto no cabe decir que sea para sí mismo ley, puesto que no puede regirse por la ley en él escrita. En cambio, el corazón del hombre es un libro vivo en el que está grabada la ley natural; por eso, en cuanto que uno se rige por ella, se dice que es ley para sí mismo. En el siguiente libro hablaremos de la forma en que esa ley natural tiene su origen en un superior dotado de poder. A las objeciones siguientes respondemos que la rectitud o justicia de la acción ordenada por una ley humana, no basta por sí solo para dar obligatoriedad a la ley, y por eso, aunque sea necesaria la prudencia para la elaboración de leyes y sea deber y costumbre el que en ella intervengan con sus consejos los sabios, sin embargo, todo eso no basta, si falta la voluntad de quien tiene el poder; poder y voluntad que dan a la ley su fuerza y su ser».

La justicia y las leyes.

De leg., I, ix «Necesidad de la justicia en la ley», n.4:

«El legislador humano no posee, como Dios, una voluntad perfecta. Por eso, por lo que a él se refiere y de hecho sucede, puede mandar en ocasiones cosas injustas, como demuestra la experiencia. Pero lo que no puede es obligar con leyes injustas. Por esta razón, aunque ordene cosas injustas, ese precepto no es ley por faltarle fuerza y virtualidad [*vim aut valorem ad obligandum*]».

De la 'regula et mensura' al 'praeceptum'.

De leg., I, xii, n. 4:

«Esas tres cosas –precepto, consejo y petición– coinciden en que por su medio una persona es ordenada o dirigida a obrar por la razón de otra. En ese sentido cabe decir de ellas que son un ordenamiento de la razón [*ordinatio rationis*]. Sin embargo, se diferencian entre sí.

En efecto, la petición la dirige de suyo el inferior al superior, aun cuando puede darse también entre iguales e incluso a veces del superior hacia el inferior. En ese caso aquél no actúa en su calidad de tal; más aún, ese comportamiento implica, en cierto modo, una sumisión al otro, como anteriormente dije. El consejo, por el contrario, tiene lugar de suyo entre iguales, y si denota alguna superioridad en el que aconseja, es solo en sabiduría y no en poder. La ley, por su parte, procede propiamente de un superior y se dirige al inferior, y eso es lo que se da a entender en la definición. Por tanto, eso basta para que el consejo quede excluido del concepto de ley. Por otra parte, el elemento genérico de ordenamiento debe entenderse como un ordenamiento eficaz, con fuerza de obligar, como dijo Aristóteles. Y eso es, al parecer, lo que trata de especificar la palabra *promulgada*, ya que la promulgación no corresponde propiamente al consejo. El término promulgación implica una orden con el fin de establecer una obligación. En esto radica la fundamental diferencia entre consejo y ley».

De leg., I, xii, n. 5: «Ley es un precepto general, justo y estable, suficientemente promulgado. El elemento genérico lo propusieron también Santo Tomás y el jurisconsulto Ulpiano, y por él se excluyen los preceptos particulares; mientras que con las demás expresiones se señalan todos aquellos elementos que pueden exigirse en la ley, como fácilmente verá quien reflexione sobre cuanto llevamos dicho».

La ley, puesto que se dirige a seres racionales y libres, debe ser obligatoria y no inmanente, sino que ha de imponerla desde el exterior una fuerza coercitiva. La ley conduce al acto mediante la obligación: no espera (como el consejo) a que la voluntad decida realizar el acto mandado, sino que el derecho mismo ya expresa una voluntad – cuyo querer objetivo es el bien común y la justicia – que puede exigir de mí el cumplimiento ciego de sus prescripciones (cfr. Kant, Doctrina del Derecho, Introd., § D El derecho está ligado a la facultad de coaccionar).

II. Origen positivo de la ley natural: la interpretación de la voluntad divina (De legibus, II)

De Legibus, II «Sobre la ley eterna, natural, y el derecho de gentes», iii «¿Es la ley eterna un acto de la inteligencia divina conceptualmente distinto de los demás? ¿Es una sola ley o son varias?», n. 3-4:

«Hay que decir en verdad que la ley eterna no significa un acto necesario en Dios, sino un acto libre. [...] [L]a ley eterna incluye necesariamente o postula un acto de la voluntad divina».

De Legibus, II «Sobre la ley eterna, natural, y el derecho de gentes», vi «¿La ley natural es realmente una ley divina prescriptiva?», n. 23 y 24:

«23. [S]upuesta la voluntad de crear la naturaleza racional dotada de un suficiente conocimiento para obrar el bien o el mal y con la suficiente cooperación divina para ambas cosas, Dios no pudo dejar de querer prohibir a esa criatura los actos intrínsecamente malos o dejar de querer mandarle los actos buenos que son necesarios. De igual modo que Dios no puede mentir, tampoco puede gobernar insensata o injustamente. Y sería una providencia demasiado impropia de la sabiduría y bondad divinas no prohibir o no mandar a sus súbditos tales actos.

[...] Dios, efectivamente, en un sentido absoluto podría no mandar ni prohibir nada. Sin embargo, partiendo del supuesto de que quiso tener súbditos dotados de razón, no puedo dejar de ser su legislador, al menos en todo aquello que es necesario para la rectitud natural de las costumbres.

24. [E]l propio juicio de la recta razón que radica por naturaleza en el hombre es de suyo una suficiente indicación de esa voluntad divina sin que sea necesaria ninguna otra notificación. La prueba consiste en que el juicio de la razón manifiesta de suyo que hay una providencia que le está bien a Dios y es moralmente necesaria para su plena soberanía y debida sujeción del hombre a Él. En esta providencia se hallan contenidas todas esas leyes.

Por esto también sabemos, a través de la luz natural, que a Dios le ofenden los pecados que se cometen contra la ley natural y que a Él le toca juzgarlos y castigarlos. Luego la propia luz natural es de suyo una suficiente promulgación de la ley natural. No ya solo porque pone de manifiesto la intrínseca conformidad o disconformidad de los actos que muestra la luz increada de Dios, sino también porque inculca a los hombres que las acciones contrarias desagradan al autor de la naturaleza en cuanto supremo señor, guardián y gobernante de esta misma naturaleza».

Frente a posiciones estrictamente voluntaristas, para las cuales Dios, en cuanto voluntad libre, podría no haber impuesto el precepto en que consiste la ley natural, su voluntad de crear una naturaleza racional comporta la de que esta misma naturaleza distinga por su mera luz natural lo que debe hacerse y lo que debe evitarse.

De Legibus, II «Sobre la ley eterna, natural, y el derecho de gentes», xix, n. 6:

«[L]os preceptos del derecho de gentes difieren de los del derecho civil por el hecho de fundarse no en un texto escrito, sino en costumbres, y no de este país o Estado, sino de todos o de casi todos los pueblos. De hecho, el derecho humano puede ser de dos tipos: escrito y no escrito [...]. Pero es sabido que el derecho de gentes no está escrito, y que en ello es distinto de todo derecho civil escrito, también imperial o común. El derecho no escrito se basa en las costumbres; y, si ha sido introducido en base a las costumbres de un solo pueblo, y solo le obliga a él, se llama también derecho civil. Pero si ha sido introducido en base a los usos de todos los pueblos y les obliga a todos, consideramos que esto es propiamente el derecho de gentes, que difiere del derecho natural porque no se funda sobre la naturaleza, sino sobre las costumbres, y se distingue del derecho civil en cuanto a su origen, al fundamento y grado de universalidad, de la manera explicada.

Me parece que Justiniano ha entendido esto cuando dijo: *el derecho de gentes es común al género humano: en efecto, los pueblos han creado para ellos derechos en base al uso y a las necesidades*. Donde subrayo la palabra en base al uso y el verbo *han creado*. En efecto, en la segunda expresión se significa que ha sido creado no por la naturaleza, sino por los hombres. Y en la primera expresión se aclara que ha sido introducido no por un texto escrito, sino por el uso».

De Legibus, II «Sobre la ley eterna, natural, y el derecho de gentes», xix, n. 2:

«El derecho de gentes difiere, en primer lugar y principalmente, del derecho natural porque, en la medida en que comporta preceptos positivos, no implica la necesidad de la cosa prescrita, por la sola naturaleza de la cosa y según una inferencia evidente a partir de principios naturales, porque todo lo que es, es natural. [...] Asimismo, los preceptos negativos del derecho de gentes no prohíben nada porque sea malo en sí, porque eso también es puramente natural; así, a partir de la razón humana, el derecho de gentes no es sólo ostensivo del mal, sino constitutivo; de esa manera este derecho no prohíbe las cosas malas porque sean malas, sino que *al prohibirlas, las vuelve malas*».

De Legibus, II «Sobre la ley eterna, natural, y el derecho de gentes», xix, n. 9:

«[E]l género humano, aunque esté dividido en diferentes pueblos y soberanías, conserva siempre cierta unidad, no sólo específica, sino también casi política y moral, a saber, la que prescribe el precepto natural de amor y de misericordia mutuos, preceptos que se aplican a todos, incluso a los que son extranjeros, con independencia de la nación a la que pertenezcan.

Por ello, a pesar de que cada Estado –república o reino– sea intrínsecamente una comunidad perfecta y consistente por sus propios miembros, sin embargo, cada uno de estos Estados es también en cierto modo miembro de esta comunidad universal que concierne al género humano. En efecto, estas comunidades, tomadas aisladamente, nunca son autosuficientes hasta el punto de que no tengan necesidad de ninguna asistencia, sociedad y comunicación mutua, ya sea con vistas al bienestar y un provecho superior, ya sea por una necesidad moral o para satisfacer una necesidad, como muestra la experiencia. Por este motivo, han menester de algún derecho que les dirija y ordene convenientemente en ese género de relación social. Aunque esto se haga

en buena parte en virtud de la razón natural, no se hace ni suficiente ni directamente en todos los casos, por lo que algunos derechos especiales han podido establecerse por las costumbres de esas mismas naciones. Porque, al igual que en una ciudad o una provincia, la costumbre introduce en derecho, las costumbres han podido introducir el derecho de gentes en la universalidad del género humano».

III. Génesis racional del cuerpo político: la constitución de la *voluntad general* (*De legibus*, III)

De Legibus, III «Ley positiva humana», i «¿Tienen los hombres poder para hacer leyes», n. 5:

«Hay, en fin, una razón *a priori* que Santo Tomás apuntó. **Ningún organismo puede conservarse si no existe un principio cuya función consista en buscar y fomentar el bien común de aquél.** Así ocurre evidentemente en el cuerpo humano y nos lo enseña la experiencia respecto del cuerpo político. La razón es clara. Cada miembro en particular busca su propio interés particular, que en muchas ocasiones va en contra del bien común. Sucede también frecuentemente que hay muchas cosas necesarias para el bien común que no interesan tanto a los individuos particulares o que, aunque a veces les interesen, no las buscan por ser comunes sino por propia conveniencia. Por consiguiente, en una comunidad perfecta o autónoma es necesario un poder público cuya función específica sea buscar y procurar el bien común.

Conclusión evidente de todo ello es la legitimidad y necesidad del gobierno político. Este término no significa otra cosa que el hombre o conjunto de hombres en quienes reside el poder de gobernar una comunidad perfecta o autónoma. Es claro, también, que **tal poder debe recaer en hombres, ya que no son éstos naturalmente gobernados en política por ángeles, ni lo son directamente por Dios mismo que actúa normalmente mediante causas adecuadas.** Por tanto, es necesario y natural que se gobiernen por hombres».

El bien común en una comunidad perfecta y autónoma solo puede ser custodiado por un poder público, desprovisto de los intereses de parte de los miembros.

De Legibus, III «Ley positiva humana», ii «La comunidad, sujeto natural del poder», n. 3-4:

«3. [E]l poder político no empezó a existir hasta que empezaron a asociarse en una sola comunidad perfecta o autónoma varias familias. Por tanto, de igual modo que esa comunidad no nació con la creación de Adán ni por su sola voluntad sino por voluntad de todos los que en ella se integraron, tampoco podemos afirmar con fundamento que Adán poseyera, por la naturaleza de las cosas, la primacía política en aquella comunidad. [...]

4. Por solo derecho natural ese poder de soberanía radican en la comunidad de los hombres. La prueba es la siguiente: **El poder existe en los hombres, según hemos demostrado, pero no existe en cada uno de los individuos**, ni en ninguno en concreto, como también se probó. **Luego radica en la colectividad** [*in collectione*], pues no queda otra posibilidad.

Para mejor comprenderlo es preciso tener en cuenta que **la colectividad humana cabe entenderla en un doble sentido**: Primero, **en cuanto constituye un simple aglomerado** [*aggregatum*] **de hombres sin ningún orden ni unión física o moral.** En este sentido no forman un todo ni física ni moralmente, y por tanto, no forman propiamente hablando un cuerpo político ni necesitan, en consecuencia, un jefe o gobernante. Por todo ello, mientras se los conciba así, se entiende que todavía no se da en ellos ese poder de soberanía en sentido propio y estricto [*potestas proprie ac formaliter*], sino a lo sumo potencialmente [*ad summum quasi radicaliter*], por así decir.

Una colectividad de hombres [*hominum multitudo*] debe considerarse también en otro sentido: **por un acto especial de su voluntad** [*quatenus speciali voluntate*] **o común consentimiento** [*commune consensu*] **se integran los hombres en un cuerpo político** [*in unum corpus politicum congregantur*] **con un vínculo social** [*uno societatis vinculo*] **para ayudarse mutuamente en orden a un fin político**. De este modo, forman un solo organismo colectivo [*corpus mysticum*] que puede llamarse uno en sentido moral y, en consecuencia, precisa también de un solo jefe. Pues bien, en esa comunidad [*in tali communitate*], en cuanto tal, radica por su naturaleza el poder de soberanía [*est haec potestas ex natura rei*]; de tal manera que no depende ya del arbitrio humano integrarse socialmente de esta forma y no aceptar este poder [*ita ut non sit in hominum potestate ita congregari et impedire hanc potestatem*]».

Una multitud de individuos puede convertirse en un colectivo de dos maneras: por un lado, como mero agregado, que no constituye ningún poder político ni forma un todo; por otro, como un verdadero organismo político, que constituye al mismo tiempo una forma de gobierno, de manera que ese acto comunitario de la voluntad no puede darse sin configurar, al mismo tiempo, un poder político.

J.J. Rousseau, *El contrato social*, III, xvi: «No hay más que un contrato en el Estado, es el de asociación; y éste solo excluye cualquier otro. No podría imaginarse ningún contrato público que no fuera una violación del primero».

***De Legibus*, III «Ley positiva humana», ii «La comunidad, sujeto natural del poder», n. 6:**

«La totalidad de los hombres no ha llegado a integrarse en un solo cuerpo político, sino que más bien se ha dividido en varios Estados. Pero para que éstos pudieran ayudarse mutuamente y conservar la paz y la justicia en sus mutuas relaciones —que es esencial para el bienestar universal de todos los pueblos— fue conveniente que en sus mutuas relaciones pusieran en vigor, como por acuerdo y común consentimiento, algunas leyes comunes. Es lo que se llama derecho de gentes, que ha sido instituido por costumbre y tradición más que por decretos positivos expresos, como ya hemos dicho».

***De Legibus*, III «Ley positiva humana», iii «La determinación del poder político», n. 6:**

«De igual modo que un hombre, por el solo hecho de ser creado y de tener uso de razón, tiene poder sobre sí mismo y sobre sus facultades y miembros para su uso y es por esa razón naturalmente libre —o sea, que no es esclavo sino dueño de sus propias acciones—, así también el cuerpo político de los hombres por el solo hecho de formarse de modo tan peculiarmente suyo, tiene el poder y gobierno de sí mismo y, por consiguiente, tiene también poder y un peculiar dominio sobre sus propios miembros. Y analógicamente, **así como la libertad se ha dado a cada hombre por el autor de la naturaleza, pero no sin la intervención de una causa próxima** —es decir, el padre que le dio el ser—, **del mismo modo ese poder se da a la comunidad humana por el autor de la naturaleza, pero no sin la intervención de la voluntad y el consentimiento de los hombres** que al agruparse han dado lugar a esa comunidad perfecta o autónoma».

***De Legibus*, III «Ley positiva humana», iv «Conclusiones de la doctrina expuesta», n. 1-2:**

«*Primera conclusión.* **Aun cuando este poder sea de derecho natural en términos absolutos, su concreción en una forma determinada de poder o de gobierno depende de la libre decisión de los hombres** [*ex arbitrio humano*]. [...]»

Hemos, pues, de entender que los hombres, individualmente considerados, por la naturaleza de las cosas poseen parcialmente (por así decir) la facultad de constituir o establecer una comunidad perfecta o autónoma; pero desde el momento mismo en que la constituyen, resulta en toda ella ese poder. Sin embargo, el derecho natural no obliga a que el poder se ejerza por la propia comunidad directamente o que permanentemente lo retenga en sus propias manos. Es más, normalmente sería más difícil hacerlo así, porque la confusión y dilación sería interminable si hubiera que establecer las leyes por sufragio universal. Por eso **desde el primer momento reducen los hombres ese poder a una de las citadas formas de gobierno**, pues no cabe imaginar otras diferentes, como fácilmente puede ver quien piense en ello.

2. *Segunda conclusión.* **El poder político, siempre que legítima y constitucionalmente se da un monarca o soberano, ha emanado del pueblo o comunidad, próxima o remotamente**, y no puede alcanzarse de otra manera para que sea justo. [...]

La razón de esta tesis —de acuerdo con lo que ya dijimos— consiste en que este poder por la naturaleza de las cosas se da inmediatamente en la comunidad. Por tanto, para que empiece a darse legítimamente en una persona con prerrogativas de soberanía, es preciso que se le conceda en virtud del consentimiento de la comunidad».

De Legibus, III «Ley positiva humana», iv «Conclusiones de la doctrina expuesta», n. 6:

«[U]na vez que el poder ha sido transferido al rey, en función de ese poder el rey se hace ya superior incluso al propio reino que se lo otorgó, ya que al dárselo se sometió y abdicó de su libertad anterior, como se ve claro, salvadas las diferencias, en el ejemplo del esclavo.

Por igual motivo, no puede privarse al rey de ese poder, puesto que adquirió auténtica propiedad. A no ser que degenera en tiranía, por cuyo motivo puede el pueblo emprender contra él una guerra justa».

J.J. Rousseau, *El contrato social*, I, iv: «Decir que un hombre se da gratuitamente es decir algo absurdo e inconcebible: semejante acto es ilegítimo y nulo, por el solo hecho de que quien lo hace no está en su sano juicio. Decir lo mismo de todo un pueblo es suponer un pueblo de locos: la locura no hace derecho. [...]

Renunciar a su libertad es renunciar a su cualidad de hombre, a los derechos de la humanidad, incluso a sus deberes. No hay compensación posible para quien renuncia a todo. Semejante renuncia es incompatible con la naturaleza del hombre, y es privar de toda moralidad a sus acciones al privar a su voluntad de toda libertad. En fin, es una convención vana y contradictoria estipular por un lado una autoridad absoluta, y por otro una obediencia sin límites».

De Legibus, III «Ley positiva humana», iv «Conclusiones de la doctrina expuesta», n. 11:

«[L]a transmisión de ese poder por el pueblo al soberano no es delegación [*delegatio*], sino cuasi enajenación [*alienatio*] o entrega ilimitada [*perfecta largitio*] de todo el poder que había en la comunidad. De ahí que al igual que la comunidad podía delegarlo, también el soberano».

Defensio fidei, III, cap. 1, n. 2:

«Negamos, en primer lugar, que se dé al pueblo ocasión de rebeliones o sediciones contra los legítimos gobernantes. Porque una vez que el pueblo trasladó su poder al rey, ya no puede legítimamente el pueblo, apelando a dicho poder, reclamar su libertad a capricho o siempre que se le antoje. Porque si ha concedido su poder al rey, y éste lo ha aceptado,

por esto mismo el rey ha adquirido el dominio. Por consiguiente, aunque el rey haya recibido del pueblo ese dominio mediante donación o contrato, el pueblo ya no puede quitar al rey este derecho ni reclamar otra vez su propia libertad. De la misma manera que la persona privada que ha renunciado a su libertad y se ha vendido o dado como siervo, no puede después librarse a su antojo de la esclavitud, así tampoco puede hacerlo una persona colectiva o comunidad, una vez que se ha sometido plenamente a un príncipe. Además, si un pueblo ha entregado su poder a un rey, el poder deja efectivamente de pertenecerle. Por consiguiente, [el pueblo] ya no puede, invocando el poder que ha dejado de pertenecerle, levantarse legítimamente contra el rey; no habría entonces uso legítimo, sino abuso de poder. [...]

[P]odría el pueblo hacer uso del derecho natural a la propia defensa, si el rey cambiara en tiranía su legítimo poder, abusando de él para ruina manifiesta del Estado; porque a este derecho nunca ha renunciado [el pueblo]. Fuera de estos casos y otros parecidos, nunca podrá el pueblo apelando a su poder, rebelarse contra el rey legítimo. Desaparece así el motivo o la ocasión de toda sublevación».

De Legibus, III «Ley positiva humana», xi «Fines del poder político», n. 4 y 7:

«4. **El poder y el derecho civil no se orientan de suyo a la felicidad eterna y sobrenatural** de la vida futura como a su fin propio, inmediato o último. **La razón es que tal poder es meramente natural.** Luego, por su propia naturaleza no tiende a un fin sobrenatural. Se objeta que la naturaleza misma del hombre está ordenada a la felicidad sobrenatural como a su fin último. Lo están en consecuencia también a ese mismo fin todas las potencias naturales de esa naturaleza. Luego también lo estará el poder político [...].

Con relación a Dios es verdad que todos los bienes —incluso los naturales— que ha concedido a los hombres se los ha dado con miras a alcanzar la felicidad sobrenatural, y en este sentido también el poder político se ha dado con miras a tal fin. Pero por lo que se refiere al hombre, no puede éste orientar los actos de ese poder a aquel fin en virtud de su sola luz natural, sino que es preciso que conozca sobrenaturalmente aquel fin. Por consiguiente, si nos atenemos a un estado de pura naturaleza no podría la ley civil ordenarse al fin sobrenatural, ni siquiera en este sentido. [...]

7. [E]l **poder legislativo del Estado**, incluso considerado en estado de pura naturaleza, no tiene como fin intrínseco y directamente pretendido la felicidad natural de la vida futura; es más, ni siquiera la propia felicidad natural de la vida presente en cuanto que pueda referirse a cada uno de los hombres como personas particulares. **Su fin es la felicidad natural de la comunidad humana perfecta o autónoma que él gobierna y de cada uno de los hombres en cuanto que son miembros de esa comunidad.** Esto es, mira a que vivan políticamente en paz y justicia, con la abundancia de bienes suficientes para el mantenimiento y el bienestar de su vida material y con la normal rectitud de costumbres que es necesaria para la paz social, la prosperidad pública y la adecuada conservación de la naturaleza humana. [...]

La razón se deduce de lo que ya dijimos antes. Ese poder natural de dar leyes humanas no se da en cada uno de los hombres aisladamente considerado ni en una masa de hombres unidos solo accidentalmente, sino que se da en una comunidad moralmente unida y que se ordena a la constitución de un solo organismo moral [*corpus mysticum*]. Y de él, como propiedad suya, surge el poder. Por consiguiente, el poder viene esencialmente ordenado al bien común de ese organismo y a su propia felicidad, ya que el fin de una cosa es proporcional a sus principios.

Así, pues, de igual manera que el bien natural de ese organismo político no va más allá de la vida presente, e incluso no tiene más duración que dentro de ella, tampoco el fin de ese poder o de la ley civil va más allá de esta vida presente. Y por la misma razón, tampoco va buscando en esta vida el bien de cada uno en particular, si no es en orden al bien de toda la comunidad. Y en él descansa como en el fin último propio de ese poder civil. En consecuencia, todo aquello que atañe a la felicidad privada, pero sin que redunde en bien de la comunidad, nada tiene que ver con el poder o la ley civil».

De Legibus, III «Ley positiva humana», xii «Poder político y poder moral», n. 2 y 4:

«2. [L]a primera [opinión] afirma que el poder político y el derecho civil se orientan esencial y primordialmente al Estado, a su conservación y a su engrandecimiento. Por tanto, es materia de las leyes todo lo que sirve al Estado, a su conservación y a su engrandecimiento. Y a este fin se orientan tanto las leyes en que la moralidad es auténtica, como las leyes en la que solo es ficticia y aparente, al disimular incluso situaciones de injusticia que pueden ser útiles al Estado. Esta es la doctrina de los políticos de hoy. Y Nicolás Maquiavelo es el que más se ha esforzado por inculcarla a los gobernantes civiles. Se basan únicamente en esta razón: No es posible conservar el Estado de otra forma. Y de ahí aquella su máxima perversión: No puede ser verdadero rey ni asegurarse en el trono quien se atiene a las leyes de la virtud y se somete plenamente a ellas. [...]

4. [H]emos de decir ante todo que las leyes civiles solo pueden tener por objeto lo que es bueno o prohibir lo que es malo, al menos, absteniéndose de mandarlo. Me refiero naturalmente al poder de derecho y no de hecho. [...]

La razón de principio es que la ley natural prohíbe todo lo que es inmoral. Ahora bien, la ley civil no puede derogar la ley natural, ni puede el hombre quedar vinculado al mismo tiempo por leyes contrarias».

De Legibus, III «Ley positiva humana», xiii «¿La ley civil únicamente puede mandar o prohibir actos externos?», n. 3 y 5:

«La razón de nuestra afirmación fundamental es que el poder legislativo de los hombres se ordena únicamente a la paz social y moral cívica de la comunidad humana. Para estos fines no hacen al caso los actos que quedan en la mente únicamente. Otra razón es que ese poder deriva directamente de la misma comunidad humana por medio de la razón natural. Y ninguna razón dictamina que la comunidad humana pueda otorgar directa e inmediatamente poder sobre los actos meramente internos al quedar totalmente fuera de su conocimiento y, por tanto, fuera de su jurisdicción.

Por último, todo esto lo explica perfectamente Santo Tomás, inspirándose en Séneca: Un hombre no está sometido por naturaleza a otro en cuanto al alma sino en cuanto al cuerpo. *Se equivoca —dice Séneca— quien piense que la esclavitud alcanza al hombre entero; su parte más noble queda fuera de ella. Los cuerpos están sometidos y son propiedad de sus amos, pero el alma es naturalmente libre.* Así, pues, sólo cabe sometimiento entre los hombres en la medida en que puede haber relaciones recíprocas y las acciones de uno pueden ser útiles y perjudiciales para los demás. Por tanto, únicamente pueden darse preceptos humanos sobre los actos que pueden referirse a la reglamentación externa de las cosas humanas. [...]

La ley no sólo prohíbe que se realicen públicamente determinados actos, sino simplemente que se realicen. Además, no prohíbe los actos sólo por razón de escándalo o de notoriedad, sino por razón del acto mismo. Porque es intrínsecamente malo o se convierte en malo en virtud de la prohibición de la ley».

M. Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, «La philosophie de G. d'Occam», PUF, 2003, pp. 243-244 y 264-266:

«Lo propio de la doctrina de Aristóteles y de Santo Tomás es haber edificado la ciencia jurídica no sobre la «naturaleza humana» — como será el caso de los modernos —, de donde puede inferirse ese atributo del hombre aislado, su poder, su derecho subjetivo, sino sobre la «naturaleza cósmica»: el jurista descubre el derecho a través de la observación del *orden* incluido en el *corpo social* natural, de donde sólo pueden extraerse relaciones, proporciones, conclusiones objetivas.

Así, la misión del jurista, según esta filosofía, no es el servicio del individuo, la satisfacción de sus deseos, la proclamación de sus potencias; estos fines proceden de otras artes y la persecución de lo útil o del desarrollo espiritual de los individuos no son de su incumbencia; el jurista es «sacerdote de la justicia» (*sacerdotes justitiae*, llama Ulpiano a los juristas). Persigue lo justo, este valor definido estrictamente, que es armonía, equilibrio, buena proporción aritmética o geométrica entre las cosas o las personas. [...]

En resumen, lo propio del lenguaje jurídico clásico es dirigirse a un mundo de *cosas*, de bienes exteriores, porque sólo en las cosas y el reparto hecho con las cosas se manifiesta la relación jurídica *entre* las personas. La ciencia del derecho dirige su mirada hacia las *cosas* y por ello el auténtico lenguaje jurídico es esencialmente *objetivo*.

El lenguaje del individualismo es otro. En lugar de dirigirse al orden del grupo, se centra en el *sujeto* en particular. Tiende a concebir y a expresar las «cualidades» o las «facultades» de un sujeto, las fuerzas que irradia su ser: potencias, pero en el sentido principal de la palabra, entendida como capacidad de la persona, inherente al sujeto: en sentido *subjetivo*. Consecuencia: desde el principio se concibe ese poder como *ilimitado*. Sólo más tarde, en un segundo momento, habrá que tomar en consideración las potencias concurrentes de otros, se les asignará fronteras. Pero, inicialmente no es una parte definida. [...]

Resumamos la exposición de Occam. En la cúspide no hay duda de que se encuentra la libertad de Dios, su *potestas absoluta*, fuente de todo orden político. Ya no se trata de buscar la fuente del derecho en una naturaleza impersonal, en la que podría descubrirse un orden; dado que la única realidad es el individuo, la fuente de todo el orden del derecho no puede ser más que la voluntad y el poder de un individuo y, en primer lugar, de ese ser individual al que todos los hombres están sometidos, la persona divina. De esta fuerza deriva, en primer lugar, lo que llamaríamos el positivismo divino, habiendo salido todo el derecho positivo de la legislación divina, promulgada en las Sagradas Escrituras y de esencia puramente voluntaria, aunque Occam use ocasionalmente para designarla, de manera impropia, la expresión de derecho natural.

Pero de la legislación divina, surgida de la *potestas* de Dios, la exposición del *Breviloquium* nos muestra que se derivan también, para los hombres, *potestates*. [...] Se trata de mostrar el origen del *imperium* (de la soberanía, de la «jurisdicción temporal») y del *dominium*. Esos mismos derechos no están producidos, según el análisis de Occam, más que indirectamente. Es menester establecer antes que nada que Dios ha concedido al hombre, en un primer estadio, el *poder de apropiación*. [...] Pero, al mismo tiempo que confería la *potestas appropriandi*, Dios se ha cuidado de dar al hombre otro poder, la *potestas instituendi rectores*, el poder de nombrar jefes —lo que no puede hacerse más que mediante el procedimiento de la elección, del contrato social—. Y esos

jefes tendrán por misión, precisamente, la determinación de los límites de las propiedades, para que puedan coexistir.

Así se explicará el origen de un tercer nivel de potencias, aquellas de las que nos ocupamos nosotros los juristas. Porque el príncipe temporal ha recibido, por delegación del pueblo, el poder legislativo, *potestas condendi leges et jura humana*, a la que se une el ejercicio de la *jurisdictio*. De allí nacen las leyes positivas, todo el *positivismo humano* que ocupa en Occam el lugar del orden natural ausente y es fuente única de todo el orden humano, por cuanto, como lo exige el nominalismo, lo jurídico es lo *legal*. Pero, ¿qué vienen a aportar a los sujetos de los grupos temporales las leyes humanas? De nuevo, poderes: estas leyes positivas engendran el *dominium*, el usufructo, el *jus utendi*, los derechos subjetivos en sentido estricto, garantizados, cargados de sanción por la autoridad estatal. [...]

Tal es la cascada de poderes que brota de la potencia absoluta divina, jerárquicamente, por una serie de concesiones sucesivas –esta cascada que refleja la pirámide de las concesiones feudales. De lo alto a lo bajo del árbol, el conjunto del orden jurídico está constituido por poderes, de los que proceden a su vez normas que enlazan los poderes unos a otros. Hay el derecho subjetivo de Dios, su *potestas absoluta*; por encima los *jura poli*, los poderes concedidos por Dios a cada individuo, aún no dotados de sanciones; más arriba los poderes engendrados por el derecho positivo humano, los *jura fori*. Todos son derechos absolutos. Pueden usarse potestativamente o no, se puede renunciar a ellos: como los franciscanos renuncian en la condición servil, que es también una renuncia a esta *potestas*».

André-Vincent, «La notion moderne de droit naturel. De Suárez à Rousseau», *Archives de Philosophie et de Droit VIII* (1963), p. 243 :

«En Suárez la razón ha perdido su carácter normativo: no dicta órdenes al Bien, solo puede conocerlo especulativamente. Entonces la voluntad ocupa el lugar de la razón para darle a la ley su forma normativa: el *imperium* se vuelve su acto [...]. La noción de naturaleza se ha hundido, pues el orden del ser y el orden del actuar están separados como las dos potencias rectoras del hombre. De ello se sigue una separación radical entre la ley natural que la razón conoce y la ley positiva que la voluntad crea».

D. Composta, «La “moralis facultas” nella filosofia giuridica di Francesco Suárez», *Salesianum XVIII* (1956), p. 8:

«[E]l *ius* es el objeto de la justicia, pero no es otra cosa que un “dominio”o, como Suárez dirá en otro lugar, un poder y, para no seguir titubeando, una “facultad”, que “equivale moralmente” al “dominio”. Mientras que para el Aquinate el derecho es una *res justa*, para Suárez esta misma cosa es un poder inherente a la persona humana [...]. Suárez ha atribuido la función de *res justa* a la “facultad” de la persona individual y, tras suprimir como categoría jurídica la *res justa*, ha conservado como núcleos fundamentalmente del edificio jurídico a la ley-derecho y la facultad-derecho. En ello consiste, a nuestro juicio, la innovación suareciana».

Justificación de la imagen de Dante como poeta del mundo terrenal: ¿a qué responde esta exigencia de someter la vida de los hombres, el resultado de sus elecciones individuales y colectivas al juicio divino? ¿Qué sentido tiene conservar la finitud, aun en un entorno marcadamente teológico?

Dante lleva a cabo en *La divina Comedia* un **proyecto cultural** que había presentado en sus coordenadas principales en el *Convivio*. En esta última obra, comentario inacabado de varias canciones redactadas en lengua vulgar, Dante parte del siguiente supuesto aristotélico: «todos los hombres, por naturaleza, desean saber» (I, 1, i), de manera que, si no hay obstáculos físicos o anímicos que se interpongan, todo hombre debe perfeccionar al máximo su capacidad para ganar terreno a las tinieblas y la ignorancia. Todo ser racional es un interlocutor válido del comentario, con independencia de haber recibido o no formación académica. Por ello, la misma situación del autor, a medio camino entre los académicos y los ignorantes, coadyuvará a realizar la tarea que se propone:

«Y yo, por tanto, que no me siento en la dichosa mesa, pero que, habiéndome escapado del forraje de la plebe, cojo algo de lo que cae a los pies de los que sí se sientan en ella, y que conozco la mísera vida de los que he dejado atrás, movido a compasión por la dulzura que gusto en lo que recojo a migajas, sin desatenderme a mí mismo he reservado algo para los miserables, lo cual, hace ya tiempo, puse ante sus ojos, con lo que los he vuelto aún más deseosos. Por este motivo, queriendo reunirlos en torno a una mesa, pretendo hacer un convivio general con lo que ya les he mostrado y con el pan que se precisa para tan noble vianda, sin el cual no la podrían comer» (*Conv.*, I, 1, x-xii).

La exigencia que Dante hace al público de la obra se traduce en la **nobleza**, a saber, la virtud más ligada al ejercicio de la inteligencia. El propósito recuerda poderosamente al mensaje de la *oratio* que **Ulises** dirige a sus compañeros de travesía: «El latín no habría sido útil para muchos, porque si recapitulamos el razonamiento anterior, a los letrados que no hablan la lengua italiana no les habría valido, y a los que sí la hablan, si nos fijamos bien en quiénes son, veríamos que tampoco les habría valido suficientemente ni tan siquiera a uno de cada mil, porque hasta tal punto los arrastra una avaricia que les aparta de toda nobleza de ánimo, que es la que está ávida de este alimento, que no habrían sido receptivos a tal don.

Y para reprobarlos diré que no se les debiera llamar letrados, porque no se introducen en las letras para usarlas como se debe, sino porque les sirven para ganar dinero o dignidad, de igual forma que no debe llamarse citarista a quien tiene una cítara en casa para alquilarla, en vez de para tocarla. Volviendo al tema que nos ocupa, considero que puede verse con claridad que el latín habría aportado beneficio a pocos, mientras que el vulgar sí que sería útil a muchos, porque **la bondad de ánimo, que es la que recibe este favor, está en aquellos que, a causa del deterioro perverso de la sociedad, han dejado la literatura en manos de los que de una mujer han hecho una prostituta**. Tales son príncipes, barones, caballeros y mucha otra gente noble, no solo hombres, sino también mujeres, muchos y muchas en nuestro país que no son letrados, sino que solo conocen el vulgar.

Además, tampoco habría supuesto el latín un regalo útil, como lo es el vulgar. Nada es útil mientras no se use y su bondad esté en potencia, que no es una forma

perfecta de estar [...]. **El verdadero regalo de este comentario es el contenido de las canciones para las que ha sido escrito, el cual pretende principalmente inducir a los hombres a la ciencia y a la virtud, como se verá en la alta mar de sus tratados. De tal contenido no pueden prescindir aquellos que poseen la semilla de la verdadera nobleza [...], que son casi todos hablantes del vulgar, como lo son los nobles que se han nombrado antes, en este capítulo»** (*Conv.*, I, 9, ii-viii).

Forma parte de la justificación de esta obra proponer una **definición de la nobleza** que no la atribuya al abolengo o estirpe, sino a las personas individuales, que son *las que hacen nobles a sus linajes respectivos*. Todo ente dotado de un entendimiento posible por el primer motor está capacitado para actualizar la nobleza que hay en él.

Conv. IV, 21: hay una **explicación natural** [2-10] (una vez creada el alma recibe de la virtud del motor celeste el entendimiento posible; *cfr. lectio de Estacio en Purg., XXV*) y otra **teológica** [11-12] (la caridad inefable de Dios).

«Una vez creada, el alma recibe de la virtud del motor del cielo el intelecto posible, que aporta potencialmente consigo todas las formas universales, tal y como están en su creador, aunque el alma, cuanto más lejos esté de la primera Inteligencia, menos formas recibe» (*Conv.*, IV, 21, v).

El primer y más noble vástago del ánimo es el **apetito** [*hormé*], que requiere de la buena costumbre para conservar su rectitud.

Conv. IV, 22: [4-9] *La fidedigna doctrina de Aristóteles sobre el apetito*: los deseos no se distinguen al principio de la vida, como las primeras mieses en el campo, con el tiempo van separándose y ganando evidencia que sólo uno de ellos es el que nos lleva a nuestra paz.

[10-13] El **uso del ánimo** es doble: **práctico** (actuar virtuosamente) y **especulativo** (reflexionar sobre las obras de Dios y de la naturaleza), pero el último es superior, pues coincide con el fin último de nuestra naturaleza.

Nadie tiene excusa para no desarrollar este germen de nobleza: quien no lo tiene **por naturaleza** desde el comienzo puede adquirirlo como un **injerto** mediante la educación.

El discurso dantiano sobre la virtud, la felicidad y la rectitud en la vida política carecería de sentido si no contase con una *multitudo* que lo que tiene en común es precisamente el pensamiento, la actividad de inteligir. **Frente a la trascendencia averroísta y al inmanentismo tomista, Dante ensaya una tercera vía: el entendimiento posible toma forma allí donde existe una comunidad política regida por un único emperador** (*cfr. C. Martel en Par.*, viii: no hay nada peor que no ser *cive*). Ese entendimiento no es *extra rem*, sino *in re*, pero para ello la comunidad política debe ser real, estar constituida.

Esta antropología comporta todo un **proyecto pedagógico**, que le sirve a Dante de consuelo en el exilio:

- a) **la vida contemplativa comienza en esta vida y se consume en la otra**, mientras que la vida activa y la vida social no trascienden de los límites de esta vida (*ScG*, III 63).
- b) **Es más perfecto comunicar a otros lo contemplado** que solo contemplar lo verdadero (*STh*, II-IIae, qu. 188, a. 6).
- c) **Una vida activa que toma como modelo la vida contemplativa**: una vida basada en la predicación y en la enseñanza de lo que se ha llegado a contemplar es preferible a una vida meramente contemplativa (*STh*, III, qu. 40).

Dante no subraya tanto la **comunidad humana en el pecado**, el cuerpo de pecado que todos somos a partir de Adán (como T. de Aquino), sino que retoma de Aristóteles una **comunidad de especie basada en la posesión de la misma facultad intelectual**, que permite pensar que está en las manos de los hombres recuperar una felicidad y perfección en cuanto comunidad como la angélica del Paraíso.

Esta es una de las cuestiones donde Dante cohonesta lo más elevado (la inteligencia, la *nobleza* consistente en vivir con arreglo a la propia inteligencia) y lo más popular (la *multitudo*), elaborando una suerte de conversación civil con sus conciudadanos y los hablantes del toscano: una tesis de alto voltaje filosófico debe formularse en vulgar y exponerse *alegóricamente* para cualquiera de los hombres, por cuanto todos cuentan con un entendimiento (esta hermenéutica de las intenciones de Dante no se compadecen con sus propias indicaciones en la carta a Cangrande). El programa del *Convivio* debía desembocar en una *Comedia*, que comenzara con el fraude y el engaño (*Inf.*, XI) de la ciudad infernal (Florencia), para continuar con el recorrido de *exempla* recíprocos que los hombres se prestan unos a otros (*Purg.*, XVI-XVIII) en un reino que espera su recuperación, enseñando que el amor es la fuerza de la que depende nuestra salvación y nuestra ruina, para coronar este camino desde la esclavitud a la libertad²⁰ con una comunidad basada en la verdad (*Par.*, XI), preparada por la imagen de Matelda en el Paraíso terrenal, en la que finalmente la verdad, la justicia y la paz reinen entre los hombres gracias a la institución de una monarquía universal.

Dante, *Monarchia*, I, iii [1]-[4] y [6]-[9]:

«[1] Hemos de ver ahora cuál es el fin de toda sociedad humana y, visto esto, tendremos ya hecho más de la mitad del trabajo, según dice el Filósofo en *Ética a Nicómaco*. [2] Para la claridad de la investigación que nos ocupa hay que advertir que, así como el dedo pulgar tiene su finalidad asignada por la naturaleza, y toda la mano otra distinta, y el brazo otra, y el hombre completo otra diferente de la anterior, así también cada hombre tiene la suya, distinta de la que tiene la comunidad doméstica, o un pueblo, o una ciudad, o un reino, e incluso diversa del fin superior que Dios eterno ha asignado al crearlo sirviéndose de su arte que es la naturaleza; pues cuanto existe Él lo produjo. Aquí nos preguntamos por este fin como principio directivo de nuestra investigación. [3] Por eso hay que tener en cuenta, en primer lugar, que «ni Dios ni la naturaleza hacen nada superfluo», sino que todo cuanto existe tiene una finalidad. Pues el fin último de todo lo creado en la intención del creador, en cuanto crea, no es sino la propia operación de la esencia. De aquí que no es la operación propia la que existe por su esencia, sino ésta por aquélla. [4] Hay, en efecto, una operación propia de toda la humanidad, a la que se ordena todo el género humano en su multiplicidad; operación, ciertamente, que no puede llegar a realizar ni un hombre solo, ni una sola familia, ni un pueblo, ni una ciudad, ni un reino en particular. Quedará claro cuál sea ésta si se pone de manifiesto la finalidad potencial de toda la humanidad. [...] [6] [N]o es lo máximo del hombre el existir sin más, pues del ser participan también los elementos; ni tampoco lo es el ser orgánico, pues éste también se encuentra en los minerales, ni el ser animado, ya que éste se da también en las plantas; ni tampoco el ser sensitivo, porque de él participan también los brutos; sino el ser capaz de conocer por el entendimiento posible. Y este ser, en verdad, a ninguno fuera del hombre, ni por debajo ni por encima, compete. [7] En efecto, aunque hay otras esencias que participan de la inteligencia, sin embargo, no tienen entendimiento posible como el hombre, porque tales esencias son especies intelectuales y no otra cosa, y su ser no

²⁰ *Par.*, XXXI, v. 85: «Tú me has llevado de la servidumbre a la libertad» (Dante a Beatriz).

es sino entender, que es la razón de su existir; y este entender se da sin interpolación, de otro modo no serían sempiternas. Está claro, por consiguiente, que **la perfección suprema de la humanidad es la facultad intelectual**. [8] Y como esta facultad no puede ser actualizada total o simultáneamente por un solo hombre, ni por ninguna de las comunidades arriba señaladas, **tiene que haber necesariamente en el género humano multitud de hombres por los que se actualice realmente esta potencia**. [...]

[9] Con esta opinión está de acuerdo Averroes en el comentario que hace al tratado *Del alma*. La potencia intelectual de que hablo no sólo se extiende a las formas universales o especies, sino también, por cierta ampliación, a las particulares; por eso se dice que el entendimiento especulativo, por ampliación, se hace entendimiento práctico, cuyo fin es actuar y hacer».

Cfr. Par., II, vv. 133-138 [Comparación de la bondad que expresa el cosmos con la presencia del alma en el cuerpo]:

«Y como el alma, dentro de vuestro cuerpo,/ por diferentes miembros y conformados/ a distintas potencias se resuelve;/ así, de la inteligencia su bondad/ multiplicada por las estrellas se despliega,/ girando ella misma sobra su unidad».

Cfr. Par., VII, vv. 139-148 [Recordatorio de Beatriz de la lección de Estacio]:

«El alma de todo bruto y de las plantas/ es extraída de una componenda potencial/ por el rayo y el movimiento de las luces santas;/ pero **vuestra vida, sin mediación (directamente de Dios), recibe el soplo de/ la suma benignidad**, y ésta la enamora/ de sí, de manera que después siempre la desea./ A partir de esto puedes deducir lógicamente también/ vuestra resurrección, si vuelves a pensar/ cómo la carne humana se hizo cuando/ los primeros padres fueron creados».

Conv. IV, xi

De la definición de la nobleza de Federico II (*Conv. IV iii*: la nobleza consiste en riquezas inveteradas y en buenas costumbres) se siguen prejuicios para el vulgo.

Refutación de la atribución de la nobleza a la posesión de riquezas:

xi, 4: a) las riquezas son defectuosas por su adquisición; b) su acopio es peligroso y c) su posesión nociva.

xi, 6-14: origen defectuoso: la fortuna; la fortuna acompañada de derecho; el negocio lícito o ilícito.

xii,

1-10: *su acopio resulta peligroso*, las riquezas son «falsas traidoras».

11-20: Refutación de una objeción

11-12 **I Objeción** - la pretendida semejanza entre acumulación de las riquezas y acumulación de saber. Las riquezas y el afán de saber coinciden en que su «acumulación acrecienta el deseo de ellas», luego la acumulación no puede ser mala en sí misma.

13-20 **Respuesta i** - el deseo humano se dilata de diversas maneras (la pirámide de los deseos).

xiii

1-2 **Respuesta ii** - el deseo de ciencia no es propiamente un crecimiento, sino una dilatación (sucesión de algo pequeño por algo mayor).

3-5 **Contraobjeción**: mil marcos son parte de mil, como el segmento lo es de la línea, pero el progreso cognoscitivo no puede exponerse así, es más bien la sustitución de algo oscuro por algo cada vez más claro y evidente.

6 II objeción – *presunto inacabamiento de la ciencia*, pues nunca se llega al último deseo.

7-9 el deseo de ciencia se circunscribe a los límites de la naturaleza humana (cfr. II xv).

10-16 *La posesión de riquezas resulta nociva*, pues a) vuelve tímido y odioso al poseedor y b) impide el ejercicio de la generosidad y la limosna.

El viaje de Dante ejemplifica lo que cabe esperar a cualquier hombre que escuche la voz de la razón en él, que no puede sino unirlo a la divinidad.

Desde el canto VI (Justiniano traza la historia del Imperio romano) al XXX del *Paradiso* (Dante ve en la rosa mística el lugar reservado para Enrique VII) protagoniza la descripción el Imperio romano, llamado a actuar de nuevo como modelo en una política corrupta. Quien cumple en la tierra la justicia divina, la ley eterna, habla una sola lengua, por una sola voz (cfr. modo de disfrute de los bienes espirituales frente a los terrenales, *Purg.*, XXV, vv. 49-81): se trata de quienes se han esforzado a lo largo de la historia por actuar rectamente en sus ciudades y reinos, incluidos muchos paganos, que servirán de implacable lección a unos cuantos cristianos:

Par., XIX, vv. 1-21 y 58-90:

«Ante mí aparecía, con las alas abiertas, la bella imagen que en su dulce fruición hacía dichosas a las almas reunidas. Cada una de éstas parecía un pequeño rubí en el que brillaba tan encendido un rayo de sol, que reflejaba a mis ojos la imagen del mismo Sol. Y lo que necesito escribir ahora no lo anunció la voz jamás, ni lo escribió la tinta, ni lo concibió la imaginación. Porque vi y aun oí hablar al pico del águila, y decir con su voz «Yo» y «Mío», cuando su intención era decir «Nos» y «Nuestro». Y empezó así:

“Por haber sido justo y piadoso estoy aquí exaltado hasta esta gloria en la que no hay nada más que desear. Y en la Tierra dejé tal memoria de mí, que los hombres más perversos la recomiendan, aunque no sigan su ejemplo”.

Así como de muchas brasas sale un solo calor, así también de aquella imagen, formada por muchos amores, salía una sola voz. [...]

La vista que recibe vuestro mundo solo penetra en la justicia sempiterna como el ojo se interna en el mar, que aunque vea el fondo cerca de la orilla, no lo ve en el inmenso piélago; y, sin embargo, el fondo existe, pero su profundidad misma lo oculta. No existe luz si no procede del Ser tranquilo que no se turba nunca; fuera de Él no hay más que tinieblas o sombras de la carne o su veneno. Bastante he descornado el velo que te ocultaba la viva justicia sobre la que hacías tan frecuentes preguntas, pues tú decías: “Un hombre nace en la orilla del Indo, y allí no hay quien hable de Cristo ni quien lea o escriba sobre Él; todas sus acciones y deseos son buenos y en todo lo que puede ver la razón humana no ha pecado ni en obras ni en palabras. Si muere sin bautismo y sin fe, ¿dónde está la justicia que lo condena? ¿Dónde está su falta, si no cree?”. Ahora bien, quién eres tú, que quieres tomar asiento en el tribunal para juzgar a mil millas cuando no tienes más que un palmo de vista? En verdad que quien hablando conmigo sutiliza por ver los rayos de la Justicia divina, tendría razón para dudar de su rectitud si no estuviese ante vuestros ojos la Escritura. ¡Oh animales terrestres! ¡Oh inteligencias embrutecidas! La primera voluntad, que es buena por sí misma, que es el Sumo Bien, no se ha separado jamás de sí misma. Solamente es justo lo que a ella se conforma; ningún bien creado la atrae, pero ella produce este bien con sus rayos».