

nota (p. 240 n. 1): como en el célebre texto del libro VII, que parte desde la caverna hacia la Idea del Bien, el diálogo parte de la caverna... El Pireo.

10 Ésta y las demás citas literales (indicadas con comillas dobles) están tomadas de: Platón, *República*. Traducción y notas: Conrado Eggers Lan. Gredos, Madrid 1992. En algunos casos se introducen modificaciones.

11 W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* III, Cambridge 1969, p. 113 n. 1. Algunas expresiones de esta concepción tradicional: Teognis 337-340 (341-350), Solón 1.5-6 D, Eurípides *Medea* 809 y, en Platón, *Menón* 71e.

12 La oposición *physis-nómos* ha sido usada luego, un tanto simplificadoramente, para encuadrar una discusión que recorre todo el siglo V.

13 F. M. Cornford, *The Republic of Plato*, Oxford Univ. Press, London-Oxford-New York 1941, reprs., pp. 8, 30.

14 Focílides 10D, Teognis 147-8. Aristóteles lo cita como proverbio en *Ética Nicomaquea* 1129b27-30.

15 Que la crítica alemana del siglo XIX consideraba un diálogo juvenil independiente, el *Trasímaco*, vuelto a usar para abrir la obra madura.

16 Cf. *Fedón* 64d-66a. En ningún caso la traducción de *sôma* y *psykhé* como ‘cuerpo’ y ‘alma’ podría ser tan engañosa como en ese pasaje. Los dos sentidos básicos del uso platónico de *sôma* serían “‘ropaje’ de la *psykhé*’ y ‘fuente de la irracionalidad’ (C. Eggers Lan, *El “Fedón” de Platón*, Eudeba, Buenos Aires 1971, p. 99; cf. toda la n. 29). En ningún caso *sôma* es una mera ‘cosa’.

17 Cf. Guthrie, *HGP* IV, p. 445. Popper, más allá de su mirada hostil y en general simplificadora, descubre lo que un análisis tradicional usualmente no se permite registrar; en el caso, el materialismo de base de los análisis platónicos, que lo lleva a relacionarlos con los marxistas.

18 M. Austin-P. Vidal Naquet, *Economía y sociedad...* cit., p. 30.

19 Y si no se la quiere percibir, puede verse cómo cierra Platón el comentario al modo de vida de la humanidad bajo el gobierno de los dioses, en el mito del *Político* (272b-d).

20 Podría verse una lejana similitud con el *Segundo Tratado de Gobierno* de Locke, con su peculiar ‘estado de naturaleza’ sin gobierno pero con propiedad y moneda.

21 *Carta VII*, 326b.

22 G. M. A. Grube, *Plato's Thought*, Methuen, London 1935, p. 267. “Esta convicción de los males de la propiedad privada es un punto cardinal en la filosofía social de Platón.”

23 La palabra griega para “educación”, *paideia*, va a evolucionar hacia un sentido mucho más abarcador que “educación”, y en principio apunta a la formación del hombre como tal. Una referencia obvia es la célebre monografía de Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, tr. c., FCE, México, ed. en un vol., 1957, 1962, reimp.

24 En el libro III. Recordemos que los libros son meras divisiones papirológicas, y no estructurales de la obra.

25 A lo largo de su obra, y especialmente en *Ion* y *Fedro*, Platón sostuvo una comprensión positiva de la poesía, que reconoce su índole peculiar al distanciarla del conocimiento y ponerla en el territorio de la inspiración y la manía divina. En *Rep.* habla el legislador y planificador político, que toma sus recaudos con ella justamente porque conoce demasiado bien su poder demoníaco (387b, Homero es censurado *a causa* de su altísimo valor poético).

26 Y tras él Aristóteles, aunque con menos énfasis (*Pol.* VIII).

27 La concepción platónica del amor aparece en el plano humano (ya que en *Banquete* se eleva hasta las cúspides metafísicas de la realidad) como una relación educativa, de índole homosexual –de acuerdo al trasfondo cultural helénico en general y en especial espartano, donde la pederastia era un componente básico de las instituciones político-militares-, pero contenida en cuanto a su realización sensual (de donde “amor platónico”).

28 Pero ‘bello’, en el mismo uso común del idioma griego, apunta a la belleza moral tanto al menos como a la belleza sensible.

29 Hay semejanza con mitos de fundación bien conocidos, por ej. el de los espartos, guerreros nacidos en Tebas de los dientes de un dragón sembrados por el fundador Cadmo. Los mismos atenienses se consideraban autóctonos.

30 Cf. E. A. Havelock, “Dikaiosyne: An Essay in Greek Intellectual History”, *Phoenix* 23 (1969) 49-70.

31 El pasaje reúne algunas de las dificultades principales de la metafísica platónica. Las ideas son presentadas como contrariedades (lo bello y lo feo, lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo), lo que abre al problema, ya discutido en la Academia, de si hay ideas negativas. La palabra ‘comunidad’ (*koinonía*) apunta a la participación de lo sensible en las ideas. Pero ‘entre ellas’ parecería aludir a la cuestión, tratada sólo en los diálogos de la vejez, en especial *Sofista*, de la relación entre las ideas mismas.

32 Esta exigencia se cumpliría mandando al campo a los mayores y trabajando sólo con los niños de hasta 10 años (541a).

33 *Fedón* 75b.

34 F. M. Cornford, *The Republic...* cit., p. 211.

35 En último término, habría que ver si su conocimiento es transmisible proposicionalmente: cf. *Carta VII* 341cd.

- 36 Estos textos suelen ser llamados “alegorías”, pero esto valdría sólo para el último, y aun con restricciones. Por supuesto, no son “mitos”, sino parte de un discurso argumental. El craso error de hablar del “mito de la caverna” podría disculparse sin embargo por la fuerza de la imagen y sus posibles raíces en la imaginaria religiosa.
- 37 Emprendido, a fines de la Antigüedad, por el neoplatonismo, pagano y cristiano.
- 38 C. Eggers Lan, *El sol, la línea y la caverna*, Eudeba, Bs. As. 1975, p. 27 n. 1.
- 39 Esta “conversión” (*periagogé*) habría posibilitado el concepto cristiano de conversión (W. Jaeger, *Paideia* cit. p. 696).
- 40 C. Eggers Lan, *El sol...* cit., p. 57.
- 41 La oposición puede verse comparando la versiones del mito de Prometeo en ambos poemas de Hesíodo con el ‘mito de Protágoras’ en el *Protágoras* platónico.
- 42 El carácter exageradamente abstruso del ‘número divino’ está gritando la ironía, que en este caso Platón mismo confiesa (545e). Popper, por supuesto, ve en él el núcleo de su nazismo. También hay que justificar el comienzo de la decadencia, que no puede empezar sin más con una disensión sin motivo entre los ‘perfectos guardianes’.
- 43 La expansión de la población sería un motivo de guerra, coherente con la historia griega: los habitantes de la Ciudad de los Cerdos la controlan para evitar la guerra. Pero la Ciudad de los Perros tiene su población igualmente controlada.
- 44 Lewis Mumford, *City in History* p. 186, cit. en W. K. C. Guthrie *HGP* IV p. 469.
- 45 Cf. Édouard des Places, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, (Platon, *OC* t. XIV), Les Belles Lettres, Paris 1964 (reed.), s.v. *parádeigma* 4b.
- 46 En 509d, al introducirse la analogía entre el Bien y el Sol, se los presenta como reyes del ‘género y lugar’ inteligible y visible respectivamente (no ‘mundo’ sensible e inteligible, expresión que no aparece hasta Filón de Alejandría; *sic* en la difundida trad. de Eudeba, p. 371.) ‘Visible’, *horatós*, es fonéticamente próximo a *ouranós*, por lo que el texto añade que no dice ‘cielo’ para que no se crea que juega con las palabras. También en el gran mito del *Fedro*, dioses y hombres recorren en sus carros circularmente el *cielo*, desde cuya cúspide puede verse, *fuera* del cielo, las realidades eternas (ideas), situadas en el ‘lugar *supraceleste*’ (*hyperouránios tópos* 247c, y no *tópos ouránios*, como se escucha habitualmente).
- 47 Ese plano puede ser llamado, con una palabra infinitamente ambigua para nuestra comprensión monoteísta y de un dios personal, ‘lo divino’. *Fedón* llama así a las Ideas (80b).
- 48 La riqueza misma tiene en primer lugar valor político, y por eso es cualificada y no meramente cuantitativa: la enorme fortuna de un meteco comerciante no lo habilita para integrar una oligarquía de terratenientes (ni para integrar la polis).
- 49 Desde ya, no podemos profundizar aquí una interpretación de Platón en este sentido.
- 50 Definición obtenida mediante el método dicotómico, que Platón experimenta en estos diálogos, y que en principio consiste en dividir ‘según las articulaciones naturales’: aquí se ha partido de una clasificación de las técnicas en prácticas y teóricas; éstas en críticas y directivas; directivas por autoridad prestada o propia, etc.

## q

## *Capítulo II*

# *Filosofía política aristotélica*

© Rubén Dri

### **1. Contexto histórico**

Los orígenes de esa construcción política original de los griegos que es la polis se remontan al siglo VIII a.C.: una unidad especial de ciudad y campo, en la cual “la tierra de cultivo aparece como territorio de la ciudad, no ya la aldea como mero accesorio de la tierra”, como dice Marx.

Los fundadores constituyen una aristocracia que domina políticamente, pero pronto se incorporan nuevos grupos sociales: granjeros, mercaderes, navieros, artesanos que pasan a formar parte del ejército como “hoplitas”, es decir como infantes. Estos nuevos sectores, que podemos denominar medios frente a la aristocracia o “eupátridas”, pasan a compartir el poder político frente a los pobres, en general campesinos.

La contradicción principal que se plantea desde entonces es entre los ricos eupátridas y sectores medios contra los pobres. Estos pugnan por la redistribución de las tierras, la cancelación de las deudas y otras reivindicaciones semejantes. Ello hace que cobre singular importancia el legislador.

En el siglo VII los gobiernos aristocráticos o monárquicos son reemplazados por la tiranía. Los tiranos surgen en general de los sectores medios, pero expresan a los pobres. Se hacen del poder con la promesa de reformas que efectivamente realizan. Protegen el comercio y la industria y rompen con el gobierno de la aristocracia.

En el siglo VI Solón tiene un papel fundamental en las reivindicaciones campesinas ante la aristocracia. Mediante determinadas leyes “se cancelaron las deudas y numerosos atenienses que estaban sujetos a la entrega de una parte de la cosecha o que habían pasado a servidumbre por deudas fueron liberados. Una nueva ley prohibía en lo sucesivo la costumbre de hipotecar a las personas mismas como fianza de sus deudas” (IAO p. 291).

Quebrar el dominio absoluto de los eupátridas fue una de las intenciones fundamentales de la política de Solón. La sociedad quedó dividida en cuatro clases sociales de acuerdo a su fortuna y por primera vez los sectores medios adquieren derechos políticos. Poco después de Solón, un miembro de la aristocracia, Pisístrato logra hacerse del poder e instalar la dinastía de los pisistrátidas, que durará treinta y cinco años. Con la tiranía de los pisistrátidas culmina la época de la tiranía.

Expulsados los pisistrátidas, son los almeónidas quienes inician propiamente la etapa democrática, sobre todo por obra de Clístenes, quien estructura una nueva polis basada en la “isonomía” o igualdad ante la ley. Rompe las antiguas alianzas de familias, crea las tribus territoriales, reorganiza el ejército, crea el Consejo de los quinientos -*Boulé*- y establece el ostracismo para proteger a la naciente democracia en contra de las ambiciones personales.

A la muerte de Clístenes, Atenas tenía un conjunto de instituciones políticas que permitían la amplia participación de los ciudadanos: el Areópago, la Boulé, la Ekklesía o Asamblea, y las magistraturas. El Areópago pertenecía a la aristocracia, pero en la Boulé y en la Ekklesía participaban miles de atenienses pertenecientes a los sectores medios.

En la mayoría de las polis dominaba la oligarquía, de manera que Atenas era una especie de excepción. Cada polis era autónoma. Las unía una cultura común expresada sobre todo en lo religioso. El oráculo de Delfos tenía en este sentido un papel importante.

En el siglo V se desarrollan las guerras médicas, historiadas por Heródoto, con las cuales se inicia una nueva época: “Los días tranquilos de la vida de las pequeñas ciudades-estados pertenecían al pasado, y se abrían ahora nuevas perspectivas de política mundial” (GyP p. 60). En el 478 se funda la liga délico-ática hegemonizada por Atenas.

Del 461 al 429 Atenas llega a su mayor esplendor. Se le quita poder al Areópago para dárselo a los organismos de los sectores medios, a la Boulé, a la Ekklesía y a los Tribunales. Es el denominado siglo de Pericles, la época de mejor funcionamiento de la democracia. En el 431 comenzará la guerra del Peloponeso, que tiene como antagonistas fundamentales a Atenas y Esparta, y que abarca a todas las polis terminando con la decadencia general.

El siglo IV se caracteriza por la decadencia general de las polis. Hay un deseo extendido de paz. El entusiasmo nacional prácticamente ha desaparecido. El dinero ha aumentado. El peligro siempre latente y que a menudo se hace realidad es la desestabilización de la polis, cualquiera sea su forma de gobierno. Ello constituirá un tema central de las filosofías tanto de Platón como de Aristóteles, quien dedicará el libro V (VII) al tema.

## **2. Contexto económico, social, político y cultural**

La población de Atenas en el siglo V sumaba 120.000 habitantes como máximo, de los cuales 35.000 eran ciudadanos. Esparta rondaría los 200.000, de los cuales sólo 5.000 como máximo eran ciudadanos. Había en Esparta 40.000 periecos y 150.000 ilotas.

Como observa Finley, en Grecia siempre hubo un considerable número de trabajadores libres junto con trabajadores subordinados, en los distintos rubros de la agricultura en primer lugar, pero también para el comercio, la manufactura, las obras públicas y la industria bélica.

Se considera que la base de la producción era esclavista. En el primer libro de la Política, Aristóteles no dejará de fundamentar filosóficamente el por qué de los esclavos. En su concepción estricta el esclavo es aquél que es propiedad de otro hombre, de modo que éste puede disponer de aquél como de cualquier otro instrumento. Las polis estaban estructuradas en hombres libres y esclavos, pero en el medio había una serie de gradaciones.

La esclavitud, a su vez, no es una categoría que exprese a un sector social en forma monolítica. Existían en efecto diferentes tipos de esclavitud: el esclavo propiamente dicho, instrumento del hombre libre, pero también el “esclavo por deudas”, que no era propiamente un esclavo; el “oikeus” que era más un siervo de la casa que un esclavo; el “esclavo manumitido condicionalmente”, el “liberto”; y en Esparta, el “ilota”.

En las polis más arcaicas, comenta Finley, la figura decisiva, base de la economía la constituyen el ilota y el esclavo por deuda. En las polis más avanzadas, en cambio, la figura decisiva es el esclavo. “La esclavitud era la forma más flexible, que se adaptaba a todos los tipos y niveles de las sociedad, mientras que el ilota y el resto eran más apropiados para la agricultura, pastoreo y servicio doméstico, pero mucho menos para la manufactura o el comercio” (LCGA p. 106).

La actividad económica fundamental siempre fue la agricultura, cultivada en general por pequeños propietarios, siendo una minoría la de los verdaderos terratenientes. La industria era muy limitada, formada por pequeñas empresas. Las relaciones entre el propietario y los empleados eran patriarcales.

Culturalmente es significativo que el siglo IV se inicie con la muerte de Sócrates, pues la acusación fue por introducir otros dioses y corromper a la juventud, signo evidente de que se había producido una ruptura cultural de la que se lo hacía responsable. Eurípides, su contemporáneo, expresa esta ruptura en sus tragedias, que ya no se refieren a la tragedia ática de Esquilo y Sófocles, es decir la contradicción entre la familia arcaica y la polis, sino a las contradicciones personales que vive el individuo de la polis.

Si bien Eurípides es del mismo siglo que Sócrates, sus obras se representan en el siglo IV. Monopolizan las obras teatrales, haciendo palidecer a las demás. Es el siglo de la producción de la comedia media, la gran comedia de Aristófanes.

“Pese a sus rasgos materiales inconfundibles, el siglo IV es una época de gran florecimiento intelectual. En Platón y Aristóteles los griegos tuvieron a dos individuos cuya obra perdurará mientras haya hombres en la tierra. Adondequiera que se mire, por todas partes se agita vida nueva: en retórica, en historia, en las ciencias exactas, en medicina, y no menos en las artes plásticas” (GyP p. 248).

Como ya he señalado, hay una gran inestabilidad. Frente a ello encontramos escuelas filosóficas como las de los cirenaicos -Aristipo de Cirene- que sostienen el hedonismo a modo de alternativa, y los cínicos -Antístenes, Diógenes de Sínope-, que marginan de la polis y se proclaman ciudadanos del mundo.

Las respuestas de Platón y Aristóteles, por el contrario, serán refundar - Platón- o -reformar -Aristóteles-. En realidad toda la obra de Platón puede ser vista desde este punto de vista, pero especialmente la *República*, el *Político*, y finalmente las *Leyes*. Refundar la polis es la única solución.

Ya en la madurez de su pensamiento, en el Liceo, Aristóteles hace un análisis minucioso de las causas de la inestabilidad, estudiando las más variadas polis y formas de gobierno. Le dedica un libro de su política a la síntesis de este análisis, y otros siete a proporcionar soluciones.

### 3. Evolución del pensamiento aristotélico

La concepción de un Aristóteles que habría nacido con el sistema filosófico ya formado en su cabeza fue destrozada por los estudios de Werner Jaeger, quien estableció definitivamente las líneas generales de la evolución del pensamiento aristotélico. Decimos “las líneas generales” porque es natural que algunas de sus hipótesis, basadas fundamentalmente en el análisis filológico, sean discutibles. En particular, no es posible solucionar las numerosas contradicciones que se detectan en su pensamiento mediante el solo recurso a la evolución. Muchas tienen que ver con las contradicciones mismas de la polis que Aristóteles detecta, describe y trata de solucionar mejor que nadie, sin encontrar muchas veces la solución. Pierre Aubenque ha hecho sobre ello aportes significativos.

De manera que vamos seguir a Jaeger a fin de dar una idea de dicha evolución. Ello es indispensable para estudiar todo el pensamiento aristotélico, pero especialmente para obras como la *Metafísica* y la *Política*, que están formadas por libros escritos en distintos momentos de esa evolución.

Distinguimos pues en la filosofía aristotélica tres fases fundamentales:

La primera es la de la Academia. Aristóteles nace en el año 385 aC, en Estagira, aldea de la Macedonia, de manera que pertenece a la periferia de la cultura griega. En el 367 se traslada a Atenas y se incorpora a la Academia platónica. Las obras de esa época expresan palmariamente la influencia platónica, aunque de ninguna manera se les puede negar originalidad.

La segunda comienza con el alejamiento de la Academia, en el 347, que coincide con la muerte de Platón. Se dirige a Asos, Asia Menor, donde reinaba Hermias, de quien se transforma en consejero e inicia sus investigaciones biológicas. Luego pasa a Mitilene, en la isla de Lesbos, donde se encuentra con Teofrasto que será su gran amigo, y finalmente a Pela, Macedonia, como preceptor de Alejandro, el hijo del rey de Macedonia, Filipo II. Esta etapa dura del 347 al 335. Es una etapa intermedia, en la que Aristóteles va madurando su propio pensamiento, entablando una aguda discusión tanto con el Platón real, el de los diálogos que conocemos, como con el Platón que él llevaba dentro.

La tercera etapa, que podemos denominar propiamente aristotélica, transcurre nuevamente en Atenas, en la que funda el Liceo. Aristóteles ya ha madurado su propio pensamiento. Funda la escuela peripatética. La etapa se extiende desde el 335 al 323, cuando muere Alejandro Magno y crece en Atenas el clima antimacedónico. Aristóteles se traslada a la isla de Eubea, donde muere al año siguiente.

A la primera etapa pertenecen distintas obras de Aristóteles, de las que sólo nos han llegado fragmentos. Entre las principales figuran: *Eudemo*, *Protréptico*, *Grilo*, *De la Justicia*, *Político*, *Sofista*, *Symposium*. Estos escritos son llamados: *'ekdedómēnoi*, *'en koinó*, *tà 'egkúkliā*, dados al público, de dominio común, en circulación.

A la segunda etapa pertenecen diversas obras, de las cuales algunas nos han llegado íntegras, y otras en fragmentos. Destacamos algunas de las principales:

Manifiesto de la filosofía.  
Ética eudemia.

Política II, III, VII (IV) y VIII (V).  
Metafísica A, B, G, M 9-10-N, K, L (I, III, IV, XIII 9-10-XIV, XI, XII).  
Alejandro o de la colonización, De la monarquía.  
Física, Del cielo, De la generación y la Corrupción.

A la etapa del Liceo pertenecen:

Ética nicomaquea.  
Política IV, V, VI (VI, VII, VIII).  
158 Constituciones.  
Metafísica Z, H, TH, E, M 4-5, I, D (VII, VIII, IX, VI, XIII 4-5, X, V).  
De las Partes de los animales, De la Generación de los Animales.

*Primera etapa: Platónica (La Academia)*

El *Eudemo* lleva el nombre del amigo chipriota de Aristóteles. Se suma a la expedición de Dión a Siracusa, con otros miembros de la Academia. Muere en los combates en las afueras de Siracusa. En este diálogo sostiene el origen celeste del alma y la vuelta al más allá. Sustenta además un ascetismo como el sostenido por Platón en el Fedón. Se trata de un libro de consolación.

Manifiesta independencia de Platón en las esferas lógica y metodológica. Aristóteles escribió el libro sobre las *Categorías* cuando ya estaba en el Liceo, pero descubre las categorías cuando aún estaba en la Academia. Por otra parte, nunca reconoció a la *Lógica* como parte de la filosofía. Según Jaeger, en el *Eudemo* Aristóteles se muestra como dependiente de Platón en la Metafísica, pero independiente en el método y en la lógica (Cfr. AJ p. 67).

*El Protréptico* va dirigido a Temisón, príncipe de Chipre, seguramente un pequeño déspota ilustrado. “En el siglo IV rivalizaban las escuelas para obtener la atención de los poderes temporales, con el fin de ganar influencia en la política” [...] Seguramente “formaba parte de las actividades políticas de largo alcance a que estaba entregada por aquel tiempo la Academia” (AJ p. 69). En la introducción a la carta Aristóteles “decía que la riqueza y el poder de Temisón le hacían especialmente apto para la filosofía”, en lo cual dependía de Platón.

“Protréptico” significa exhortación, sermón, con origen en los sofistas. Estaba destinado a hacer prosélitos. Como es sabido, fue adoptado con mucho éxito por la Iglesia. Presenta el ideal de vida filosófica para el hombre de acción. No será ésta la concepción posterior de Aristóteles.

En esta carta se encuentra la célebre demostración de que debemos filosofar. “O debemos o no debemos filosofar. Si debemos, debemos. Si no debemos, también debemos, para justificar esta manera de ver. Por consiguiente en todos los casos debemos filosofar” (AJ p. 72).

Es también en el *Protréptico* que Aristóteles distingue los tres géneros de vida, es decir, la vida dedicada al placer y al lujo, la vida de acción, y la vida entregada a los estudios filosóficos. Durante toda su vida permanecerá fiel a esta clasificación de los tipos de vida. Evidentemente desprecia el primer tipo y valora los otros dos: la vida del político, y sobre todo la del filósofo.

v

El *Protréptico* tiene mucha importancia. De hecho Aristóteles vuelve sobre las ideas en él contenidas en Metafísica, A, caps. 1 y 2, que constituyen una versión abreviada del Protréptico. El capítulo 5 de la *Ética Nicomaquea*, por su parte, reproduce el ideal de vida contemplativa expresado en el tercer género de vida expuesto en el *Protréptico*.

Interesan además en esta carta la concepción de la “política” como ciencia y la “*frónesis*” como conocimiento.

La Política requiere “más aún que la medicina y demás, partir de la naturaleza en el sentido propio del término, esto es, del verdadero ser. Nada sino el conocimiento de éste puede dar al hombre de estado una visión íntima de las últimas normas (*óroi*) de acuerdo con las cuales debe dirigir su actividad. La política sólo puede llegar a ser un arte exacto llegando a ser de un cabo a otro filosofía”.

Ello significa que es una ciencia teórica. Aristóteles quiere refutar a los simples empíricos que no conocen nada mejor que las constituciones modelos de Esparta y Creta. lo que demuestra que la discusión de los tres estados ideales (Esparta, Creta y Cartago), que se repite en el libro II de la *Política*, se remonta por su contenido al período académico (Cfr. AJ p. 95).

Se ocupa además el *Protréptico* de la relación entre la sabiduría y el placer. Allí Aristóteles sostiene que la *frónesis* es la verdadera felicidad, mientras que en la *Ética nicomaquea* sostendrá que la verdadera felicidad consiste en la *vida teórica*. Ello se debe a que la *frónesis*, concepto central en el *Protréptico*, es el conocimiento filosófico en cuanto tal. En *Metafísica* y en el libro VI de la *Ética nicomaquea*, en cambio, sostiene que es una facultad práctica. En consecuencia se diferencia tajantemente de la *sofía* y el *Nous*.

En la *Ética nicomaquea* la *frónesis* es considerada un hábito práctico, deliberativo, no una especulación. No se refiere a lo universal, como hace la especulación, el verdadero conocimiento teórico, sino a los aspectos cambiantes de la vida. De acuerdo a los autores y a las distintas etapas de su pensamiento, el concepto se va modificando:

a) Para Sócrates la *frónesis* significa “el poder ético de la razón, sentido modelado sobre el lenguaje ordinario al que Aristóteles devuelve sus derechos en la *Ética nicomaquea*”.

b) Para Platón consiste en la comprensión ética de las ideas, especialmente de la idea del Bien. En la contemplación de las Normas se amalgaman el ser y el valor, el conocimiento y la acción.

c) Aristóteles hace la distinción entre razón práctica y razón teórica, hasta entonces confundidas en la *frónesis*. Produce la ruptura con las ideas y con la *frónesis* (Cfr. AJ, pp. 102-103).

Este concepto de *frónesis* lo lleva a Aristóteles, en el *Protréptico*, a sostener, de acuerdo con Platón, que la filosofía política es una ciencia exacta, puramente teórica. Luego cambiará esta concepción, como podemos ver en la *Ética nicomaquea*, en la que sostiene que, a diferencia de las matemáticas, tanto la ética como la política no pueden pretender la exactitud (Cfr. EN, cap. 1).

En el *Filebo* Platón sostiene que la ética es una ciencia exacta, concepción que será compartida por Aristóteles, el cual sostendrá en el *Político* que “el Bien es la medida más exacta”, y en el citado *Protréptico*, que la política es una ciencia de puras normas. Por el contrario, posteriormente sostendrá la concepción de que en la ética no existen normas universales ni medida

Es conocida la sentencia de Protágoras de que el hombre es la medida. Pues bien, en *Las Leyes* Platón le respondió con una sentencia contraria: Dios es la medida, sentencia compartida por Aristóteles, quien sostiene en el *Político* que el Bien es la medida, mientras que en la *Ética nicomaquea* afirma: “La política no puede ser la más alta sabiduría en mayor medida de aquella en que los fines de la vida humana pueden aspirar al bien supremo, avizorado solamente por el sabio en su intuición de la divinidad” (AJ, p. 108).

#### *Segunda etapa: Intermedia (Asos, Mitilene, Pela)*

A la muerte de Platón, Espeusipo lo sucede al frente de la Academia. Aristóteles se marcha con Jenócrates, dirigiéndose a Asos, en la costa de la Tróade, y se une a Erasto y Corisco de Escepsis. Todos se colocan bajo la protección de Hermias, el tirano de Atarneo.

“Una vez instalada esta oligarquía de sabios exigieron naturalmente los filósofos que Hermias estudiase geometría y dialéctica, exactamente como un día lo había exigido Platón de Dionisio, su discípulo Eufreo de Perdicás, rey de Macedonia, y Aristóteles de Temisión de Chipre” (AJ, p. 135).

Hermias se aplicó al estudio con un celo creciente. Cambió su tiranía “en una forma más suave de constitución”. Nuevos territorios pasan voluntariamente a su dominio, lo que demostraría el cambio benéfico producido por la influencia de Aristóteles y su grupo.

A esta época pertenece el *Manifiesto de la Filosofía*, la única obra literaria de Aristóteles que es antiplatónica. En ella argumenta en contra de la concepción de las ideas como números. Es un tratado más bien sistemático que se encuentra en un camino intermedio entre “las primeras obras, platónicas y los tratados”, que pertenecen a la época del Liceo.

Poco después de la muerte de Platón, Aristóteles escribe para el público *De la Filosofía*, obra de la que bebieron estoicos y epicúreos, y el Libro A de la *Metafísica*, bosquejo de los resultados de las discusiones sobre las formas (Cfr. AJ p. 150).

El desarrollo de la historia de la filosofía según el *De la Filosofía* comienza con los Magos de oriente, a los que les siguen los teólogos, los órficos, Hesíodo, y finalmente los Siete Sabios. La sabiduría es conservada por el dios de Delfos.

Cuestiona la autenticidad de los poemas órficos, indaga la antigüedad del “conócete a ti mismo”, y sostiene que en la historia humana vuelven a aparecer las mismas verdades, las cuales se conservan en los Proverbios (Cfr. AJ pp. 151-152).

Al examinar el “conócete a ti mismo” concluye que la máxima es más antigua que Quilón y no procede de los 7 Sabios, sino que fue revelada por la Pitonisa de Delfos, el centro en el cual Sócrates recibió el impulso externo para su búsqueda, descubriendo así un vínculo estrecho entre religión y filosofía. Aristóteles estaba convencido de la antigüedad del orfismo: “lo que le llevó a investigar la fecha de su origen fue sin duda su reciente retorno, en una forma más espiritualizada, en la doctrina de la otra vida y de la trayectoria del alma de Platón”(AJ p. 154).

Aristóteles se interesa por el oriente, tema tratado por la Academia. Desea enlazar a Zaratustra con Platón. Se refiere a las enseñanzas de los magos, es decir, al dualismo persa según el cual la realidad está compuesta de los dos principios, el

bueno y el malo, Ormuz y Ahrimán, que Aristóteles identifica con Zeus y Hades, “el dios de la luz celeste y el dios de la oscuridad cósmica”(AJ p. 156).

Como antecedente del dualismo platónico, Aristóteles pone a Ferécides en Grecia y a los Magos en oriente. El descubrimiento de Zaratustra llevó a la Academia “a pensar que la doctrina platónica del Bien como un principio divino universal había sido revelada a la humanidad del Este por un profeta oriental miles de años antes” (AJ p. 157).

En síntesis, el *Manifiesto de la Filosofía* presenta en el libro primero a Platón por sobre todos, como hombre de todos los tiempos. En el segundo inicia la crítica de las ideas, para culminar en el tercero con la exposición de una cosmología y una teología que era fiel a la teología astral de los últimos días de Platón.

El Motor inmóvil se cierne sobre todos los demás dioses, inmaterial y separado del mundo como Forma pura, cosa que Aristóteles corregirá posteriormente. Como dice Jaeger, “en la metafísica posterior de Aristóteles no siguió ya aislado el principio del motor inmóvil, como sabemos; se asignó un motor trascendental especial a cada una de las esferas que producen las progresiones, retrogradaciones y puntos estacionarios aparentes de los cuerpos celestes” (AJ pp. 165-166).

Los libros de la *Política* y de la *Metafísica* que escribe en esta etapa serán tratados más adelante.

*Tercera etapa: Aristotélica (El Liceo)*

Esta etapa, la más conocida, será el tema central de lo que sigue.

#### **4. El sistema filosófico aristotélico**

En el siglo IV al que pertenece Aristóteles, la polis, fundada en el esclavismo, ha dado todo lo que podía dar. Su crisis terminal se muestra de manera alarmante. Dos grandes pensadores, Platón y Aristóteles, buscan caminos de superación de esa crisis, elaborando los primeros sistemas filosóficos.

Para conocer la filosofía política aristotélica es conveniente tener una idea aproximada de dicho sistema tal como es elaborado ya en su madurez en el Liceo. En este sistema figuran conceptos elaborados en las distintas etapas de su pensamiento, pues no es posible que, una vez que hubo criticado al platonismo, haya descartado todo lo que de él había aprendido.

Hay dos principios contrapuestos que vertebran toda la construcción teórica de la realidad, denominados *acto y potencia* -en MT TH (IX)- o *forma y materia* -en MT Z-H (VII-VIII). Simplificando estos conceptos, podemos decir que el acto o forma es la realización de un determinado ente, mientras que la potencia o materia es su posibilidad de realización. Por ejemplo: la semilla, vista desde el árbol es potencia o materia. El árbol es, en relación a la semilla, acto o forma.

Está claro que si considero a un determinado ser en acto, por ejemplo, al citado árbol, lo primero es la potencia. Primero tuvo que poder ser árbol. Una piedra no puede serlo. Pero si considero la realidad en general, debo decir que primero es el acto, porque ninguna potencia puede pasar al acto si no es mediante otro acto. Si no hay ningún árbol que produzca semillas, no puede haber semillas. Estas, por otra parte, necesitan de las fuerzas de la tierra, la humedad, el calor en acto.

Aplicando estos dos principios, y teniendo en vista la actividad artesanal y artística, es posible detectar en la realidad cuatro causas que, finalmente, se reducen a una: causa material, causa formal, causa eficiente, y causa final.

La causa material es aquello de que algo se hace, o sea, es aquello que puede ser algo otro. Es la potencia que puede devenir acto. Es el mármol que se acaba de sacar de la mina de Carrara y puede convertirse en una estatua.

La causa formal es la que le da forma a ese algo que está en potencia. Es la conformación del algo en potencia. Es el acto al que estaba destinada la potencia. Es la estatua en la que se podía convertir el mármol. La forma de estatua es el acto de ser estatua, es su esencia.

La causa eficiente es aquella que motoriza para que la causa material pase a la formal, para que la potencia se transforme en acto. Es Fidias que transforma el pedazo de mármol en la estatua de Venus.

La causa final es la que expresa la finalidad del ente en cuestión. La estatua fue creada para ser contemplada como objeto de belleza, o para representar a la divinidad que debe ser adorada, o como mercancía.

Con estos principios Aristóteles elabora el sistema filosófico cosmovisivo que tendrá honda y prolongada vigencia en la cultura occidental.



En la cúspide del universo se encuentra el *Theós*, Dios -MT L (XII)-, que es acto puro, forma pura, motor inmóvil, pensamiento del pensamiento. Dios es pura actualidad, pura efectivización. Si tuviese alguna mezcla de potencia no sería perfecto. Como es la suma perfección, no puede contener nada de potencialidad.

El *Theós* es pensamiento del pensamiento -*nóesis nóeseos*-, pensamiento que se piensa a sí mismo. Efectivamente, si pensase otra cosa distinta de él mismo, pasaría a depender en el pensamiento de esa cosa, lo cual lo tornaría imperfecto. Por otra parte, es “motor inmóvil” -*kinóun akíneton*. Es motor en tanto es el que mueve a todo el universo. Pero es inmóvil en cuanto lo mueve atrayéndolo hacia sí, como causa final, como el amado atrae al amante.

En el *Theós* funden, pues, las cuatro causas. Es la causa eficiente porque es el que todo lo mueve. Es la causa final, porque todo lo mueve hacia sí. Es la finalidad de todo el universo que aspira a llegar a él. Es la causa formal, porque la finalidad radica en su propia esencia. Es su propia perfección, que lo hace ser el bien supremo para todos, que lo transforma en la causa final. La causa material desaparece, reabsorbida completamente por la causa formal.

Debajo del *Theós* se ubican los *Theoí*, los dioses: son los astros que se mueven con movimiento circular, alrededor del *Theós*. El movimiento circular es el movimiento más perfecto en cuanto imita la inmovilidad. Junto al *Theós* comparten el “mundo supralunar” cualitativamente superior al “mundo sublunar” al que pertenecen todos los demás seres de la creación.

Así como en la cúspide del mundo se ubica la forma pura, el acto puro, en el extremo inferior se ubica la materia pura, la potencia pura. En realidad la materia pura es inexistente, pues sería pura posibilidad. Pero debe ser pensada como contrapartida de la forma pura. Viene a ocupar el lugar del caos de los grandes mitos que Aristóteles bien conocía.

Entre la forma pura y la materia pura, en el ámbito del “mundo sublunar”, se ubican los restantes seres en orden jerárquico. La jerarquía viene establecida por la relación existente entre forma y materia, acto y potencia. Los seres en los que predomina el acto o forma son superiores a aquellos en los que predomina la materia. A su vez, habrá gradaciones en el predominio tanto de la forma como de la materia.

En esta jerarquía la escala superior está ocupada por el varón, pues es en él en quien se realiza con mayor plenitud la forma, es decir, la racionalidad. La mujer está en una escala inferior, porque la forma es deficiente con relación a la del varón. Debajo de la mujer están los esclavos, quienes para participar de la racionalidad deben someterse al amo. Más abajo los animales, los vegetales y los minerales.

El hombre está compuesto de alma y cuerpo. El alma, a su vez, tiene una parte irracional y otra racional. La parte irracional es sede de las virtudes éticas, y la racional de las dianoéticas o intelectuales. Para comprender su filosofía política, es importante tener una visión panorámica de estas virtudes que Aristóteles desarrolla en la *Ética*.

Las virtudes dianoéticas fundamentales son el *nous*, la *episteme*, la *sofía*, la *téjne* y la *frónesis*. Las tres primeras son virtudes puramente teoréticas. Están volcadas completamente a la *theoría*. La *frónesis* está volcada a la *praxis*, y la *téjne* a la *poiesis*. Aristóteles entiende por *praxis* un tipo de actividad o creatividad cuyo producto es interno a ella, como por ejemplo el vivir. El vivir es una actividad cuyo producto es el mismo vivir. La *poiesis*, en cambio, es una actividad cuyo producto le es ajeno, como por ejemplo hacer una mesa o una casa.

Se entiende que la *praxis* es superior a la *poiesis* por el hecho de que, al ser el producto interno a la misma actividad, ésta no es dependiente de las leyes del producto. La actividad se incrementa a sí misma. La *theoría*, por su parte, es superior a todo otro tipo de actividad porque es la *praxis suprema*. El *Theós* sólo práctica la *theoría*.

El *nous*, que Robledo traduce por “intuición”, es la captación de los primeros principios. La *episteme*, cuya traducción literal es “ciencia”, consiste en el desarrollo de las conclusiones que se derivan de esos principios. La *sofía* o sabiduría abarca los primeros principios y sus conclusiones, y equivale a nuestra filosofía como cosmovisión.

La *frónesis* es la ciencia de la *praxis*, y la *téjne* de la *poiesis*. El concepto de *frónesis*, que ya hemos considerado en los escritos tempranos de Aristóteles, juega un papel fundamental en la política. “La ciencia política y la *frónesis* son el mismo hábito, pero su esencia no es la misma. De la *frónesis* que se aplica a la polis, una, considerada como arquitectónica, es la *frónesis* legisladora; la otra, que concierne a los casos particulares, recibe el nombre común, y es la *frónesis* política” (EN VI Cap. VIII)

Las virtudes éticas son: la fortaleza, la templanza, la liberalidad, la magnificencia, la justicia y la equidad. Es un verdadero manual de los sectores medios, con la excepción de tres virtudes que pertenecen a la aristocracia: la magnificencia, la liberalidad y la magnanimidad, para las cuales se requiere tener fortuna abundante y ser considerado honorable. Volveremos sobre esto, porque aquí se manifiesta una de las contradicciones en la teoría aristotélica que no se puede explicar simplemente mediante la evolución estudiada por Jaeger.

## 5. Clasificación de las ciencias

Aristóteles hace la siguiente división de las ciencias:

### a) Ciencias teóricas

Tienen por objeto la *theoría*. Comprenden la “filosofía primera” o “teología”, la “ciencia del ser en general” u “ontología”, la física, y las matemáticas.

La filosofía primera o teología estudia al ser “eterno, inmóvil y separado” (MT E (VI), 1026 a 10-11). La “ciencia del ser en general” estudia “el ser en tanto que ser y los atributos que le corresponden esencialmente”(MT G (IV) 1003 a 21-22). El ser en tanto que ser es el ser en general, el ser del que todos participamos, mientras que el ser primero es el *Theós*. Es evidente que se trata de dos ciencias distintas.

Aristóteles pretendió unificarlas, haciendo de la ciencia del ser primero la ciencia del ser en general. Efectivamente, afirma que la filosofía es la ciencia universal “porque primera” (MT E (VI) 1026 a 30). Como observa Aubenque, en realidad se trata de una solución de compromiso. Aquí vuelve a aparecer la contradicción que señalábamos al referirnos a las virtudes. Efectivamente, al considerar a la filosofía como ciencia del ser universal, del ser del que todos participamos, nos ubicamos en una perspectiva democrática. Si la consideramos, en cambio como ciencia del ser primero, del *Theós*, nos ubicamos en la perspectiva de una elite.

Las matemáticas estudian ciertos entes “en tanto que inmóviles y en tanto que separados” (MT E (VI) 1026 a 7-8). Aristóteles se refiere a los números que en el platonismo se consideraban como entes separados e inmóviles, cosa que él rechaza.

La física es también una ciencia teórica, “pero teórica de esa clase de ser que es susceptible de movimiento, y teórica de la sustancia formal pero no separada de la materia”(MT E (VI) 1025 b 27-30).

### b) Ciencias prácticas

Tienen por objeto la *praxis*. Son la política, la economía y la ética. La política estudia la *praxis* de la polis, la economía hace lo propio con la *praxis* de la *oikia* o casa, y la ética estudia la *praxis* del individuo. De esta manera, como sostiene Agnes Heller, Aristóteles sobrepasa el estudio de la ética o comportamiento de la comunidad, para avanzar hacia la moral o comportamiento del individuo.

La ciencia *-episteme-* política es “la ciencia soberana y más que todas arquitectónica [...]. Ella, en efecto, determina cuáles son las ciencias necesarias en las polis, y cuáles las que cada ciudadano debe aprender y hasta dónde” (EN I cap. II).

La ciencia política es la ciencia soberana pero en el seno de las ciencias prácticas. Saca sus principios de las ciencias teóricas, sobre todo de la filosofía primera y la ciencia del ser en general. Pero el hecho de ser la ciencia soberana y arquitectónica no aumenta su precisión y exactitud, pues “no debemos, en efecto, buscar la misma precisión en todos los conceptos, como no se busca tampoco en la fabricación de objetos artificiales. Lo bueno y lo justo, de cuya consideración se ocupa la ciencia política, ofrecen tanta diversidad y tanta incertidumbre que ha llegado a pensarse que sólo existen por convención y no por naturaleza”.

Por lo cual Aristóteles concluye que en “esta materia”, refiriéndose a la ciencia política, en la cual incluye la ética, “hemos de contentarnos con mostrar en nuestro discurso la verdad en general y aun con cierta tosquedad”, pues “propio es del hombre culto no afanarse por alcanzar otra precisión en cada género de problemas sino la que consiente la naturaleza del asunto”. Para que no queden dudas al respecto, agrega: “Igualmente absurdo sería aceptar de un matemático razonamientos de probabilidad como exigir de un orador demostraciones concluyentes” (EN I cap. III).

Como vemos, la concepción de la ciencia política ha variado fundamentalmente. Ciencia teórica, y además exacta, como la considerara en la primera etapa de su pensamiento, muy cercana a Platón, es concebida ahora como una ciencia práctica y lejana a la exactitud de las matemáticas. Aristóteles señala que “el fin de esta ciencia no es el conocimiento sino la *praxis*” (EN I cap. III).

La economía, ciencia propia de la casa que estudia la manera de usar los bienes, es decir, los esclavos, difiere de la crematística, que enseña la manera de adquirirlos. La crematística natural es aquella que enseña la manera de adquirir bienes para “vivir bien”, es decir, para vivir de acuerdo a los valores de la polis, con suficientes bienes materiales y espirituales. El “vivir bien” establece los límites necesarios de la crematística.

Pero hay otra crematística, innecesaria, que no conoce límites. Su finalidad no es el “vivir bien”, sino el simplemente el “vivir”. Opera con el cambio y la usura. Sobre esta crematística los juicios de Aristóteles son terminantemente condenatorios:

“La crematística tiene, como hemos dicho, dos formas: una la del comercio al por menor y otra la de la economía doméstica, esta última necesaria y laudable, y la de cambio justamente censurada -pues no es natural, sino a costa de otros-; y con tanta más razón se aborrecerá la usura, 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 por sí sólo produce más dinero” (AP I 1258 a 39-40; 1258 b 1-5).

### c) *Ciencias poiéticas*

Son las ciencias que tienen por objeto una determinada *poiesis*, es decir, una actividad cuyo objeto le es externo. La estatuaría, la arquitectura, la albañilería constituyen ejemplos de estas ciencias. Entre todas éstas, Aristóteles sólo se ocupa del desarrollo de la retórica y la poesía.

## 6. Relaciones entre la política, la metafísica y la ética

La producción teórica de Aristóteles es asombrosa: “Hay obras sobre lógica y sobre la lengua, sobre las artes, sobre ética, política y derecho; sobre historia constitucional y sobre historia intelectual, sobre psicología y sobre fisiología, sobre historia natural -zoología, biología, botánica-, sobre química, astronomía, mecánica, matemáticas; sobre la filosofía de la ciencia y la naturaleza del movimiento, del espacio y el tiempo; sobre metafísica y teoría del conocimiento. Escojan un campo de investigación, y Aristóteles trabajó en él; tomen un área del empeño humano, y Aristóteles discurrió sobre ella. Su alcance es asombroso”(BA p. 14).

Pero esta asombrosa producción no es meramente enciclopédica. Se integra en la cosmovisión que hemos expuesto. No está exenta de contradicciones que no se resuelven suponiéndolas simplemente como producto de la evolución de su pensamiento, tal como tiende a hacerlo Jaeger. Muchas de sus contradicciones tienen que ver con las contradicciones propias de la polis.

Un defecto fundamental que se suele cometer al estudiar la filosofía aristotélica es por una parte estudiarla sin tener en cuenta su contexto, la situación de la polis, las prácticas sociales que están en la base de esa filosofía, y por otra hacerlo sin conectar los distintos campos del pensamiento aristotélico. Hay tres campos que constituyen el arco que une toda la cosmovisión: la política, la metafísica y la ética.

No se puede estudiar uno sin el otro. La metafísica, incorporando en esta denominación tanto a la ciencia del ser primero como a la ciencia del ser en general, o sea a la teología y a la ontología, elabora las categorías fundamentales que han sido utilizadas en la política y en la ética. Pero la metafísica no puede elaborar sus categorías prescindiendo de la política. Las prácticas políticas condicionan la elaboración de las categorías. La ética, por su parte, se encuentra al interior de la política.

## 7. Estructura de la política y contenido de sus diversos libros

Lo que conocemos como libro de la política de Aristóteles no es un libro, sino un conjunto de ocho libros escritos en distintos momentos de su evolución. Por otra parte, conocemos dos ordenamientos distintos que es necesario tener en cuenta. Uno es el ordenamiento originario, no el originario de Aristóteles, que desconocemos, sino el que llegó hasta nosotros y es adoptado por Jaeger y Ross. Otro es el que proponen Julián Marías y Newman.

Los ocho libros, a su vez, componen tres grupos diferenciados:

a) Los tres primeros libros componen lo que podemos denominar la introducción. En la ubicación de éstos no hay diferencia en ambos ordenamientos. El libro I constituye una verdadera introducción, probablemente agregada posteriormente por Aristóteles, para incorporar la economía y la crematística a la política. Contiene categorías fundamentales, previamente establecidas en la metafísica, que luego desarrollaremos.

Los libros II y III pertenecen al período intermedio. Fueron escritos probablemente mientras Aristóteles se encontraba en Asos. El libro II contiene las críticas que formula a las constituciones que considera ideales, especialmente a la *República* y a las *Leyes* de Platón, y a las constituciones de Esparta, Creta y Cartago, consideradas en general como constituciones ejemplares. El libro III está dedicado a la teoría del ciudadano y a la clasificación de las constituciones. Se detiene finalmente en la monarquía y en sus diversas formas.

b) Hay un segundo grupo formado por dos libros que figuran como VII y VIII en el ordenamiento de Jaeger-Ross, y como IV y V en el de Julián Marías-Newman. Tratan de la denominada polis ideal. El libro VII (IV) se refiere propiamente a la polis ideal, es decir a todo aquello que debe poseer para ser la mejor. El VIII (V) programa la educación de los jóvenes para formar la polis ideal.

c) Finalmente nos queda un tercer grupo formado por los libros IV, V y VI en el ordenamiento de Jaeger-Ross, y por los VI, VII y VIII en el otro. Es el grupo de libros pertenecientes sin duda a la etapa del Liceo, que tiene como base el estudio de 158 constituciones. El libro IV (VI) trata de la mejor constitución posible. El V (VII) sobre la inestabilidad de las polis, y el VI (VIII) sobre las democracia y la oligarquía.

De modo que sintéticamente nos quedaría el siguiente cuadro:

Jaeger-Ross:  
Introducción Parte empírica Estado ideal  
I - II - III IV - V - VI VII - VIII

Mariás-Newman:  
Introducción Estado ideal Parte empírica  
I - II - III IV - V VI - VII - VIII

Es evidente que la parte empírica forma parte de la última etapa del pensamiento de Aristóteles. En ese sentido, Mariás y Newman tendrían razón en su ordenamiento. Pero el texto de la política no llegó a nuestras manos de esa manera: tal cual fue descubierto, presentaba el ordenamiento que han conservado Jaeger y Ross. El reordenamiento a que se sometió dicho texto, tal como acontece en Mariás-Newman, es lo que no se debe hacer con ningún texto. Porque, como dice Jaeger, si ante cada nuevo descubrimiento reordenamos el texto, nunca tendremos un texto.

Todos los textos suelen tener interpolaciones que se les hicieron en diversas etapas. Es tarea de la crítica estudiar dichas interpolaciones, interpretarlas, pero no cambiar el texto. A nadie se le ocurre reordenar un texto como la Biblia, que ha sido escrito a lo largo de once siglos, con las más diversas interpolaciones.

Por otra parte, no nos es posible saber exactamente en qué orden dejó los libros Aristóteles. El orden en que fueron encontrados tiene un sentido. Efectivamente, luego de los libros introductorios viene el desarrollo del cuerpo doctrinal contenido en los tres libros de la parte empírica. Los libros de la polis ideal quedan finalmente como utopía, como horizonte al que debe tender toda polis. De modo que por nuestra parte adoptamos el ordenamiento de Jaeger-Ross, poniendo entre paréntesis el otro.

## 8. Categorías claves

En el libro I, probablemente agregado posteriormente a la introducción que comenzaba con el libro II, Aristóteles coloca como premisas para la filosofía política una serie de categorías desarrolladas en la metafísica. Nos detendremos brevemente en las fundamentales.

- *La polis es la comunidad suprema*

La polis es definida como la comunidad *-koinonía-* suprema *-kyriotáte-*, “que comprende a todas las demás”. Por otra parte, como “toda comunidad está constituida en vista de algún bien”, la comunidad suprema que es la polis debe estar construida en vista del bien supremo.

La polis es la comunidad suprema. No es cualquier tipo de asociación, sino una asociación especial, una *koinonía*, una vida en común. El lazo que cimenta esta comunidad no es otro que la amistad *-filía*. Aristóteles le dedica los libros VIII y IX de la *Ética nicomaquea*, pues “en cada una de las politeías la amistad aparece en la misma medida que la justicia” (EN VIII cap. XI).

Para Platón era la justicia la que cimentaba la unión de todos los miembros de la polis. Aristóteles coloca la amistad al mismo nivel que la justicia. No puede haber polis sin *koinonía*, sin comunidad, la cual es impensable sin la *filía*, sin la amistad. Si no existe la amistad, no se tendrá una polis, una comunidad que merezca tal nombre, sino sólo una “alianza”-*symajía-*, en la cual la ley es simplemente un “convenio” *-synthéke-*, tal como lo especifica Aristóteles en el libro III.

En una bella definición Aristóteles concluye: “La polis es la comunidad de familias y de aldeas en una vida perfecta y autosuficiente, y ésta es, a nuestro juicio, la vida feliz y hermosa”. Es evidente que nos encontramos con una definición muy cercana al platonismo. Entendemos que Aristóteles no se desprenderá nunca de esta concepción, si bien la mantendrá en su etapa del Liceo como un ideal, una utopía, que debe estar presente pero no debe ser confundida con la polis mejor posible, de la que tratará en el Libro IV (VI), el primero de la parte empírica.

Aristóteles habla de la vida “perfecta”. En griego “perfecta” se dice *teléia*, palabra derivada de *télos*, que significa fin, finalidad. La vida perfecta es aquella que cumple su finalidad, la que le es intrínseca. Esta finalidad está constituida por la *eudaimonia*, que traducimos por “felicidad”, pero que en griego está cargada de un sentido afectivo mayor. *Eu* significa bueno, benigno, y *daímon* es demonio, dios, divinidad. El concepto está emparentado con lo religioso.

*- La polis es autosuficiente*

“La polis es la comunidad perfecta de varias aldeas que tiene, por decirlo así, el extremo de toda autosuficiencia, y que surgió por causa de las necesidades de la vida, pero que existe ahora para vivir bien *-eú dsên-*”.

La polis es autosuficiente o autárquica. Se acerca al concepto de sustancia definido en la metafísica. La polis no es un accidente sino una sustancia, es decir, un ser que se autobasta, que no depende de otro para la satisfacción de todas las necesidades, no sólo materiales sino también espirituales, de manera que sus miembros, los ciudadanos, puedan “vivir bien”, es decir, realizando todas sus potencialidades humanas.

En la formulación de la polis ideal que Aristóteles elabora en el libro VII (IV) la autosuficiencia es el criterio fundamental para determinar la cantidad de población, la extensión del territorio, la cantidad de funciones o servicios que debe tener la polis para ser realmente la polis ideal que proporcione todos los medios para que el hombre libre pueda vivir la mejor vida posible, la vida contemplativa.

*- La polis existe “por naturaleza”*

“De modo que toda polis es por naturaleza *-fysei-* si lo son las comunidades primeras; porque la polis es la finalidad de ellas y la naturaleza es finalidad. En efecto, llamamos naturaleza de cada cosa a lo que cada una es, una vez acabada su generación, ya hablemos del hombre, del caballo o de la casa”.

Ya conocemos, por la metafísica, las cuatro causas. Sabemos también que en último término se reducen a una. La naturaleza es la esencia o forma. Es la causa formal. Afirmar que la polis es por naturaleza, significa que es por esencia. La polis no existe accidentalmente, sino esencialmente. No puede no existir desde el momento en que existen seres humanos, pues éstos son esencialmente políticos, como veremos inmediatamente después. Pero además la naturaleza es finalidad *-télos*. Es causa final.

*- El hombre es por naturaleza un animal político*

“De todo ello resulta, pues, manifiesto que la polis es una de las cosas naturales y que el hombre es por naturaleza un animal político *-politikón dsôon-* y que el apolítico por naturaleza y no por azar o es mal hombre o más que hombre”.

“La polis es una de las cosas naturales”, es decir, de las cosas “por naturaleza”, por esencia. El hombre es “por naturaleza”, por esencia, un “animal político”, esto es, “un animal de la polis”. En lugar de “animal político” se suele traducir “animal social”. Entiendo que de esa manera no se es fiel al verdadero pensamiento aristotélico. Aristóteles afirma que la participación en la polis como ciudadano es algo “por naturaleza”, algo esencial al ser humano.

El ser humano es político por naturaleza. Aristóteles, como buen griego, pensaba que la polis era el ámbito esencial del ser humano como tal. Quien se encuentra fuera de la polis es mal hombre, un hombre disminuido, o más que hombre, un dios.

*- El hombre es por naturaleza un animal que tiene logos*

“El hombre es el único animal que tiene palabra” que no se debe confundir con la voz, que también tienen los demás animales. Pero la voz sólo sirve para manifestar “el dolor y el placer”, mientras que “la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto”, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc., y la comunidad de estas cosas es la que constituye la *oikía* y la polis”.

El hombre es el único *dsôon lógon éjon*, el único que tiene logos, es decir razón-palabra. Los demás animales sólo tienen *foné*, voz. Pueden dar gritos de dolor o de alegría, pero no pueden manifestar lo que es dañoso o bueno. No tienen el sentido de lo justo e injusto, no tienen sentido ético.

Sólo el animal que tiene sentido ético, es decir, que tiene lógos, razón-palabra es el que habita la *oikía*, la casa y la polis. Estos son ámbitos de la ética. Son los ámbitos en los que los hombres son realmente hombres.

*- La polis es anterior a la oikía*

“La polis es por naturaleza anterior *-próteron-* a la *oikía*, a la polis y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte”. Se trata de la anterioridad de naturaleza o de esencia, no de la anterioridad temporal. El

cuerpo es anterior a la mano, en este sentido. No es anterior porque se forme antes que la mano. Ello es imposible. Se forman al mismo tiempo. Pero la mano no es sin el cuerpo, mientras que éste sí es sin la mano.

“Es evidente, pues, que la polis es por naturaleza y anterior al individuo, porque el individuo separado no se basta a sí mismo, será semejante a las demás partes en relación con el todo, y el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada para su propia suficiencia, no es miembro de la polis sino una bestia o un dios”.

Fuera de la polis, fuera de la koinonía, el hombre no es, pues pierde su autosuficiencia. Deja de ser sustancia para convertirse en accidente. Fuera de la polis sólo pueden vivir, es decir, ser autosuficientes, las bestias por abajo, y dios o los dioses por arriba.

- *El ciudadano y su virtud*

No todo habitante de la polis es ciudadano, pues “el ciudadano *-polítes-* sin más por nada se define mejor que por participar en la justicia *-krisis-* y en el poder *-’arjé-*”, afirma Aristóteles en el Libro III.

Administrar justicia significa separar, distinguir, discernir lo bueno de lo malo, lo justo de lo injusto. *Krisis*, del verbo *kríno*, significa separación. El juez separa, distingue. El administrar justicia es una característica esencial del ciudadano. Pero además debe participar de la *’arjé*. Esta palabra significa principio, origen, causa primera. Entre otras definiciones aristotélicas de la filosofía está la de ser “la ciencia de los primeros principios”, es decir, de las primeras *’arjai*. Los primeros principios mandan. De allí el significado de mando, poder.

Naturalmente, se participa de distinta manera del poder. Algunos ejercen el poder supremo por un tiempo determinado. Pero todos los ciudadanos ejercen el poder al participar como miembros de la *ekklesia*, o sea de la asamblea. Quedan excluidos de la ciudadanía muchos habitantes de la polis como los metecos y los esclavos. Hay también ciudadanos imperfectos, o no plenos, como los niños y los ancianos.

La virtud que distingue al ciudadano no es necesariamente la del hombre bueno, pues depende del régimen de gobierno o forma de polis a la que pertenezca. No es lo mismo ser ciudadano de una monarquía, de una aristocracia o de una democracia. “La virtud de un ciudadano digno parece consistir en ser capaz tanto de mandar como de obedecer bien”, y es fácil entender que no es lo mismo mandar y obedecer en una monarquía que en una democracia.

## 9. La mejor polis posible (Libro IV (VI))

En el Libro IV Aristóteles despliega toda su concepción sobre la polis mejor posible. Nos introducimos, de esa manera, en el pensamiento maduro de Aristóteles, que tiene detrás de sí el análisis de 158 polis. Lo tomaremos como centro de nuestra exposición de la filosofía política de Aristóteles, moviéndonos hacia otros libros cuando ello sea necesario o conveniente. Las citas están tomadas de la edición de Julián Marías que figura en la bibliografía. Para mayor comodidad indicaremos sólo la página.

Es necesario tener presente que Aristóteles escribe este libro, junto con el V y el VI, al mismo tiempo que escribe los libros Z, H, TH (VII, VIII, IX) de la *Metafísica* y la *Ética nicomaquea*.

### 9.1. *Status quaestionis* / Categorías

“En todas las *téjne* y en todas las *epistéme* que no son parciales, sino que abarcan por completo un género de objetos, corresponde a una sola considerar lo referente a cada género” (p. 166). Las *téjne* que se suele traducir por “arte” son los saberes poiéticos que ya hemos considerado.

Ergo: en lo referente a la *politeía* “corresponde a una misma ciencia considerar cuál es la mejor y qué cualidades debería tener para responder mejor a nuestros deseos si no existiera ningún obstáculo exterior y qué *politeía* es adecuada a quiénes”. Aristóteles está hablando aquí de una ciencia práctica: la ciencia arquitectónica.

La política como ciencia distingue entre la *politeía* mejor *-aplós-*, en absoluto; la mejor *-’ek tōn ’ypokeiménon-* según las circunstancias, y la que está fundada *-’ecs ’ypothéseos-* en un supuesto previo.

Son tres casos distintos que serán tratados pormenorizadamente. El de la mejor *politeía* posible es el caso de la polis ideal. Aristóteles ya la trató en los Libros VII-VIII (IV-V), con rasgos en los que se deja la influencia platónica. Aristóteles nunca eliminará este libro, lo cual no puede menos que significar que juzgó importante conservar esta polis utópica como horizonte de toda su construcción teórica.

La polis mejor “según las circunstancias” es la mejor posible, es decir, la mejor dadas las circunstancias en las que es necesario construirla. Esta es la polis del realismo aristotélico, si así puede llamarse. Es la teoría de la polis que tiene como base el estudio de las 158 polis diversas, y es precisamente la polis de la que trata el Libro IV (VI) que ahora comentamos.

El último caso, el de la polis “en un supuesto previo”, se refiere a la *politeía* que ya está instalada, que no es la mejor posible, pero que sería desastroso querer cambiar. También esta polis debe ser estudiada por la ciencia política. Es necesario saber cómo conservarla. Será estudiada en diversos libros. Aquí entra incluso la tiranía, estudiada en el libro V (VII).

“Al legislador no deben ocultársele cuántas son las variedades de cada *politeía* y de cuántas maneras pueden componerse *-syntithentai-*. La *frónesis* le hará ver también las mejores leyes y las más adecuadas a cada *politeía*, pues las leyes deben darse *-títhesthai-* y todos las dan a las *politeías* y no las *politeías* a las leyes” (p. 167).

El legislador debe tener en cuenta tanto el tipo de politeia al que debe dar las leyes, como las diversas circunstancias de dicha politeia. Dicho conocimiento se lo proporciona la *frónesis*, saber volcado a la praxis, como hemos visto. Se trata, naturalmente, de la praxis política. Podemos detectar de esta manera el cambio que ha habido entre la época de la Academia, cuando Aristóteles escribió el *Protréptico*, y la época del Liceo, a la que pertenece este libro IV.

Las leyes deben ajustarse a la politeia en cuestión y no al revés: texto claramente antiplatónico. No se trata de construir una polis ideal, con leyes ideales. No están primero las leyes construidas mentalmente para luego ajustar a la politeia a las mismas, sino al revés. Primero la realidad de la polis en cuestión, y luego las leyes que le corresponden. Montesquieu lo tendrá en cuenta al plantear la necesidad de ajustar las leyes al “espíritu” de la sociedad para la que se establecen.

“*Politeía* es la organización de los poderes en las polis *-politeía mèn gàr esti tácsis taís pólesin `e perì tàs `arjás-*, cómo se distribuyen, cuál es el elemento soberano *-tò kùrion-* y cuál el fin de la *koinonía* en cada caso” (pp. 166-167).

La politeia es el régimen político, la organización del Estado que comprende: organización y distribución de los poderes, determinación del poder soberano, y, finalmente, la finalidad que debe cumplir la comunidad, es decir, la polis como comunidad.

### 9.2. Tipos de politeias o formas de gobierno

Aristóteles distingue entre *politeías* rectas *-orthai-* y tres desviaciones *-parekbáseis*. Las politeias rectas son la monarquía, la aristocracia y la politeia o república, y las desviaciones son la tiranía, la oligarquía y la democracia. En la *Ética nicomaquea* Aristóteles dice de la politeia que “por estar fundada en el censo de la propiedad podría llamarse apropiadamente timocracia, por más que la mayoría acostumbre llamarla *politeia*” (EN VIII, cap. X).

Es una verdadera tipología cuya ascendencia platónica es evidente. No tiene como base la empiria. Se trata de una construcción teórica, semejante a la formulación de los tipos weberianos. Aristóteles utiliza dos criterios para hacer esta tipología: “quién gobierna y cómo gobierna” (NB p. 34).

Aplicando el primer criterio, el de la cantidad, los tres tipos resultan con claridad tanto en las formas rectas como en las desviadas. Si gobierna uno solo la politeia será monarquía o tiranía; si gobiernan unos pocos, será aristocracia u oligarquía; si gobiernan todos o la mayoría, será *politeia* o democracia.

El segundo criterio, de la cualidad o valoración, resulta en la tipología de las politeias rectas, es decir, buenas, aprobadas, y las desviadas, malas, reprobadas. Si se atiende al bien común la politeia es recta, y es desviada si el que tiene el poder o los que tienen el poder lo utilizan sólo para ellos. Estos están constituidos “sobre la base de la virtud provista de recursos”.

A continuación Aristóteles formula un programa de investigación de acuerdo a los siguientes puntos:

- 1) Variedades de cada *politeía*, puesto que hay varias formas de democracia y de oligarquía”.
- 2) La más universal y preferible después de la mejor, mirando preferentemente a la aristocracia.
- 3)Cuál de las otras es preferible “pues quizá algunos necesitarán más bien una democracia que una oligarquía, y otros más bien ésta que aquélla”.
- 4) Distintas formas de democracia y oligarquía (Libro VI (VIII)).
- 5) Destrucción y conservación (Libro V (VII)).

Monarquía y aristocracia son para Aristóteles las mejores formas de gobierno si se las considera en sí *-aplós-*, pero las polis no se rigen por esas formas de gobierno. La mayoría tiene politeias que fluctúan entre la oligarquía y la democracia. En consecuencia, la investigación tendrá esas politeias como tema central.

### 9.3. Causas de la existencia de diferentes politeias

La causa es que “toda *polis* tiene varias partes”: familias, ricos, pobres e intermedios. Como si esto fuera poco, Aristóteles aclara que “los ricos están armados y los pobres sin armas” (p. 169).

Luego hace una distinción entre la composición del pueblo y la de los ciudadanos distinguidos. En el pueblo, Aristóteles detecta la existencia de campesinos, comerciantes y obreros. Entre los segundos nos dice que las diferencias se establecen de acuerdo a la riqueza, el linaje y la virtud. Son criterios para distinguir los estamentos.

Pero Aristóteles no deja de subrayar la importancia de la riqueza, que se manifiesta especialmente en la posibilidad de criar caballos, pues esto otorga un poder especial. Efectivamente, “en los tiempos antiguos todas las *polis* cuya fuerza consistía en caballería estaban gobernadas por oligarquías” (p. 170).

Como “la *politeia* es una ordenación de los poderes -*arjón*-, que todos distribuyen según el poder de los que participan de ellas o según alguna igualdad común a todos ellos”, “es forzoso que existan tantas *politeias* como ordenaciones”. Pero de hecho, existen dos formas de *politeias*, “la democracia y la oligarquía”, pues la aristocracia es llamada oligarquía, y la democracia *politeia*.

El tema de la diferenciación de las distintas *politeias* es de suma importancia para Aristóteles. Precisamente, una de las críticas centrales a la filosofía política platónica es el concepto de unidad. Para Platón, el concepto de unidad es unívoco. Se entiende de una sola manera. Aristóteles, en cambio, entiende tanto el ser como lo uno, o el ser y la unidad “se dicen de distintas maneras” (MF E 1026 a 33). Una es la unidad de una piedra, otra la de un árbol, otra la de una *oikía*, otra la de las distintas *polis*.

#### **9.4. Formas de democracia y de oligarquía**

A Aristóteles les preocupan fundamentalmente la democracia y la oligarquía, porque las *polis* fluctúan entre esos dos sistemas de gobierno. Es importante por lo tanto saber en qué consisten. “Es una democracia cuando los libres y pobres, siendo los más, ejercen la soberanía, y una oligarquía cuando la ejercen los ricos y nobles, siendo pocos”.

En consecuencia Aristóteles entiende por democracia a aquella *polis* en la cual son más numerosos “los libres y pobres”, es decir, los libres que son pobres. La democracia, por lo tanto, es el gobierno de los pobres. Si el gobierno lo ejercen los que son “ricos y nobles, siendo pocos”, se trata de una oligarquía (p. 172).

Definida de esa manera la oligarquía, se confunde con la aristocracia. Es probable que el texto sea incompleto, pues Aristóteles se preocupa de distinguirlos claramente, siendo la aristocracia una “forma recta”, y la oligarquía en cambio una “desviación”. Es por ello que Aristóteles vuelve sobre la aristocracia: “El nombre de aristocracia puede aplicarse legítimamente a la *politeia* que hemos estudiado en los primeros libros -*lógoi* (pues la *politeia* constituida por los absolutamente -*aplôs*- mejores en virtud, y no según un supuesto determinado, es el único que puede denominarse aristocracia, ya que sólo en ella el mismo varón -*o autôs anèr*- en absoluto es a la vez hombre bueno y buen ciudadano, mientras que en las demás los ciudadanos son buenos desde el punto de vista de su *politeia*)” (pp. 180-181).

Esta caracterización de la aristocracia es notable, pues revela una de las contradicciones fundamentales en las que se mueve Aristóteles. Su opción para las *polis* griegas es la *politeia* en sentido específico, que se suele traducir por “república”, basada en los “sectores medios” -*mésoi*. Sin embargo, admira a la aristocracia, a los sectores altos que tienen riqueza y poder. Naturalmente, les exige que sean virtuosos. Al hablar de la *politeia* en sentido específico volveremos sobre el tema. Sabemos por el Libro III que ser buen ciudadano no es lo mismo que ser buen hombre. Sólo en la aristocracia se da la plena coincidencia del hombre con el ciudadano.

Habiendo clarificado concepciones de la oligarquía y la democracia, se da a la tarea de hacer la clasificación de las distintas partes de la *polis*, o sea, de los distintos estamentos. Distingue ocho estamentos pero sólo enumera siete, lo cual significa que parte del texto se ha perdido. Los estamentos enumerados son los siguientes: campesinos, artesanos, comerciantes, jornaleros, militares, ricos y funcionarios públicos (pp. 173-175).

Las partes o estamentos principales son “los ricos y los pobres. Además, como generalmente los ricos son pocos y los pobres muchos, estas partes de la ciudad aparecen como contrarias, de modo que la preponderancia de una u otra constituye las *politeias*, y éstas parecen ser dos: la democracia y la oligarquía” (p. 175).

Estas dos *politeias*, a su vez, conocen distintas formas. Aristóteles se detiene en cada una de ellas. Enumera cinco formas de democracia y cuatro de oligarquía. El criterio fundamental consiste en las condiciones de participación.

#### **9.5. La *politeia***



“La *politeía* es, en términos generales, una mezcla *-mícsis-* de oligarquía y democracia: las que se inclinan a la democracia suelen llamarse *politeías*, y las que tienden más bien a la oligarquía, aristocracias” (p. 182). Aristóteles no utiliza ahora la precisión que exigiría el tratamiento científico. Se atiene a la empiria, a la denominación general. Por eso dice “como hablando en general” -’os *‘aplôs ‘eipeîn-*.

Como acertadamente observa Jaeger, mientras en el Libro III la oligarquía constituye una desviación de la aristocracia, y la democracia una desviación de la *politeía*, en el Libro IV entran como partes integrantes de la *politeia* mediante la cual se podrán superar las crisis en las que se ven envueltas las polis.

Aristóteles no renuncia a formular una tipología al estilo platónico, pero no intenta hacer entrar a las polis en la camisa de fuerza de una polis ideal tal como es formulada en la tipología. El principio formulado en la *Metafísica*, “ser se dice de muchas maneras”, significa que no hay un único tipo de polis, una única polis ideal a la que todas las polis deben adecuarse. Las polis en general son mezclas. Sobre esas mezclas debe trabajar el legislador si efectivamente quiere contribuir a superar la crisis en que se encuentran todas las polis.

Por ello, es necesario que el legislador sepa qué leyes son necesarias, pues “las leyes pueden ser las mejores posibles para ellos o las mejores en absoluto”. Las leyes idealmente mejores no siempre son las mejores para una polis determinada. Pueden, incluso, ser contraproducentes. Es fundamental tener en cuenta de qué polis se trata, de qué *politeia* y en qué condiciones se encuentra.

Así el legislador deberá tener en cuenta que “el principio de la aristocracia es la virtud, el de la oligarquía la riqueza, y el de la democracia, la libertad”. Las leyes, en consecuencia no pueden ser las mismas para estas distintas *politeias*. La virtud debe ser el fundamento de las leyes de una *politeia* aristocrática, pero además es necesario ver las circunstancias particulares de la aristocracia de que se trata. Lo mismo dígase de las otras *politeias*.

Como “en la mayoría de las *polis* existe la forma *-eídos-* llamada *politeía*”, que consiste en una “mezcla de ricos y pobres” que se estructuran como oligarquía y democracia, Aristóteles se preocupa por elaborar principios fundamentales para formar una *politeia*. Se trata de mezclar la democracia con la oligarquía. Tres son los modos conducentes:

- 1) Incorporar un término medio común de los caracteres de ambas legislaciones, por ejemplo: mezclar la multa que en las oligarquías se impone a los ricos si no la ejercen, con el salario que en las democracias se paga a los pobres.
- 2) Incorporar un término medio común de lo que cada una exige. Por ejemplo, “democracias no exigen propiedad alguna, o muy pequeña, para participar en la *ekklesia*; las oligarquías exigen una gran propiedad. El término común no será ni uno ni otro, sino el medio *-tò méson-* entre ambas propiedades”.
- 3) “El tercer modo es una combinación de las dos instituciones, parte de la oligárquica y parte de la democrática (pp. 183-184).

Aristóteles concluye esta propuesta afirmando que democracia y oligarquía “están bien mezcladas cuando la misma *politeía* puede ser llamada democracia y oligarquía”, y pone como ejemplo a Esparta.

## 9.6. La mejor *politeía*

En la filosofía política del Aristóteles maduro, que desarrolla su actividad en el Liceo, es fundamental el tema de la mejor *politeia posible*. Trata de aclarar “cuál es la mejor *politeia* -’*arite politeía-* y cuál es la mejor clase de vida para la mayoría de las polis y para la mayoría de los hombres, sin asumir un nivel de virtud que esté por encima de personas ordinarias, ni una educación que requiera condiciones afortunadas de naturaleza y recursos, ni una *politeia* a medida de todos los deseos, sino una clase de vida tal que pueda participar de ella la mayoría de los hombres y una *politeia* que esté al alcance de la mayoría de las polis” (p. 186).

Se trata de encontrar “la mejor *politeia*” no en términos absolutos, como ideal o utopía, sino como posibilidad real, para que “la mayoría de los hombres”, y no la minoría, ya sean los ricos o los nobles, en “la mayoría de las polis” puedan vivir “la mejor vida” -’*aristos bios*.

Recorre a la *Ética nicomaquea*: “Si se ha dicho con razón en la *Ética* que la vida feliz es la vida sin impedimento de acuerdo con la virtud, y que la virtud consiste en un término medio, necesariamente la vida media *-mésos bion-* será la mejor, por estar el término medio al alcance de cada uno”.

Por otra parte, en la polis “hay tres elementos: los muy ricos, los muy pobres y, en tercer lugar, los intermedios *-mésoi-* entre unos y otros; y puesto que hemos convenido en que lo moderado y lo intermedio es lo mejor, es evidente que también

cuando se trata de la posesión de bienes, la fortuna *-ktésis=posesión-* media *-mése-* es la mejor de todas, porque es la que más fácilmente obedece a la razón” (p. 186).

El término medio o mediedad *-mesótes-* es una de las categorías centrales de toda la filosofía aristotélica en lo social, en lo político, en la ética y en la ontología. Nos detendremos, pues, en cada uno de estos niveles:

### **a) Nivel social**

En el ámbito social o político-social, el término medio está constituido por el sector medio o “los intermedios” *-mésoi-*. Es importante tener en cuenta que desde el principio, como veíamos en el contexto, se forma un sector medio que entra en contradicción con los eupátridas.

Aristóteles se pronunciará por esos sectores medios para asegurar una polis estable en la que se pueda llevar la mejor vida, y da las razones para ello:

*-Obedecen a la razón.* “Los que son demasiado hermosos, fuertes, nobles, ricos, o por el contrario, los demasiado pobres, débiles o despreciados, difícilmente se dejan guiar por la razón, pues los primeros se vuelven soberbios y grandes malvados, y los segundos malhechores y capaces de pequeñas maldades, y de los delitos unos se cometen por soberbia y otros por maldad” (pp. 186-187).

*-La filia y la koinonía se dan en ellos.* La polis es una comunidad, no una mera asociación. El lazo de la comunidad es la amistad *-filia-*. Pero ésta se da entre “elementos iguales y semejantes en el mayor grado posible”, precisamente lo que se da en el sector medio.

*-Tienen mayor estabilidad.* Ello es así “porque ni codician lo ajeno como los pobres, ni otros desean lo suyo, como los pobres lo que tienen los ricos, y al no ser objeto de conspiraciones ni conspirar, viven en seguridad” (p. 187).

*-Están libres de sediciones -stáseis-.* “Que la politeia intermedia es la mejor, es evidente, puesto que es la única libre de sediciones *-stáseis-*. En efecto donde el sector medio es numeroso es donde menos sediciones y disensiones civiles se producen” (p.188).

*-Los mejores legisladores -nomothétai- han salido de los méson.* Aristóteles pone como ejemplos a Solón, Licurgo y Carondas.

### **b) Nivel político**

En el ámbito político la mediedad está expresada por la *politeia*. Aristóteles deja de lado la monarquía y la aristocracia porque en la situación en que se encuentran las polis, son regímenes ideales, impracticables. Sus análisis se centran en la oligarquía y la democracia, las dos politeias que eran hegemónicas de diversas formas. Su propuesta será combinarlas de manera tal que conformen una verdadera *politeia*, una polis gobernada por el sector medio.

### **c) Nivel ético**

En la ética la mediedad se aplica a las virtudes éticas. “La virtud es, por tanto, un hábito selectivo, consistente en una posición intermedia *-en mesóteti-* para nosotros, determinada por la razón y como lo determinaría el hombre prudente *-frónimos-*”(EN II cap. VI). El término medio *-mesótes-* es el criterio para determinar la virtud ética. Pero no se trata de una determinación taxativa o exacta. El hombre prudente, el de la *frónesis*, es quien determina dónde se sitúa el término medio en cada caso.

### **d) Nivel ontológico**

En el nivel ontológico la doctrina de la mediedad se expresa como la concepción de la “episteme del ser en general” o del “ser en cuanto ser”. La contradicción que se le plantea a Aristóteles entre la ciencia del ser primero y la ciencia del ser en general se corresponde con la contradicción entre la aristocracia y los sectores medios.

Aristóteles se ha pronunciado por los sectores medios. Son éstos los que pueden asegurar la estabilidad de la polis en crisis. La episteme que fundamenta esta opción es la episteme del ser en general” o del “ser en tanto que ser”. El ser en general es el ser del que todos participen. Se trata de una concepción democrática de la episteme.

Pero Aristóteles nunca dejó de admirar a la aristocracia. Puede verse aquí una influencia del platonismo, pero ello no es suficiente. Hay en él un sentido aristocrático, de élite. La vida teórica es la vida de algunos. Sin duda, sus contactos y su vida, ya sea en la corte del rey de Macedonia o en las cercanías del tirano Hermias, han influido en esta atracción por los grupos aristócratas.

Es por ello que no puede dejar de lado la concepción de la episteme del ser primero, concepción aristocrática en la medida en que el conocimiento del ser primero, el *theós*, está reservado para pocos. La solución que intenta en el Libro E (VI), afirmando que “la filosofía es universal porque primera”, tiene todos los visos de ser una solución de compromiso, como afirma Aubenque.

### **9.7. Los tres elementos / El elemento deliberativo -*tò bouleuómenon***

Los tres elementos de toda *politeía*:

- a) El deliberativo - *tò bouleuómenon* -.
- b) Las magistraturas o poderes - *'ai 'arjai-*.
- c) La justicia - *tò dikáson* -.

“El elemento deliberativo tiene autoridad sobre la guerra y la paz, las alianzas y su disolución, la pena de muerte, de destierro y de confiscación, el nombramiento de las magistraturas y la rendición de cuentas”.

En la democracia, “todos los ciudadanos deciden de todas las cuestiones”, pudiendo hacerlo de diversas maneras.

En la oligarquía sólo algunos ciudadanos deliberan sobre todas las cuestiones, pudiendo hacerlo también de diversas maneras.

## **10. Crisis de la polis**

En el siglo IV, como hemos visto, la polis se encuentra en plena crisis. Las guerras médicas, la guerra del Peloponeso, la expansión del comercio hicieron de la polis un espacio demasiado estrecho. Platón intentó la solución práctico-teórica con sus obras, especialmente con la *República*, el *Político* y las *Leyes*.

Aristóteles lo hace mediante la investigación que realiza el equipo del Liceo sobre numerosas polis. Sabemos del estudio de 158 polis, de las que lamentablemente sólo conservamos el estudio de Atenas. Como resultado de ese estudio, Aristóteles escribe el libro V (VII) de la *Política*.

Aristóteles centra el estudio en la *stásis*, es decir en la revolución, en el sentido de una intervención activa, violenta, de los miembros de la polis, para producir un cambio que puede asumir diversas formas. En efecto, el cambio puede consistir en:

- a) Cambiar una *politeia* por otra, “por ejemplo, la democracia por la oligarquía, o la oligarquía por la democracia, o ésta por la *politeia* y la aristocracia por aquélla” (p. 205). Éste sería el caso de lo que podemos llamar propiamente “revolución”, en la medida en que es el sistema político el que se transforma.
- b) Cambiar sólo las personas en el poder. Esto es propio de lo que solemos denominar golpes de Estado.
- c) Acentuar o disminuir la forma de *politeia* establecida. Así, se tratará de hacer más efectiva y acentuada o menos efectiva y más suave la dominación oligárquica, o de hacer más efectiva e igualitaria la democracia y viceversa.
- d) Alterar algún elemento de la *politeia* en cuestión, como “por ejemplo, establecer o suprimir alguna magistratura” (p. 205).

Para entender por qué se producen las crisis, Aristóteles dice que en primer lugar se debe “establecer el principio de que hay muchas *politeias* y están de acuerdo sobre la justicia y la igualdad relativa, aunque no las consiguen” (p. 204). Este es el punto fundamental. Las *politeias* se fundan en la justicia y la igualdad. Este es, por lo tanto, el punto a ser clarificado.

Las polis se establecen sobre los fundamentos de la justicia y la igualdad, o mejor, sobre la igualdad. Una polis es justa cuando realiza el fundamento de la igualdad. Pero la igualdad se entiende de dos maneras: la igualdad aritmética o absoluta, y la igualdad geométrica o relativa o proporcional.

“Las revoluciones -*stásis*- tienen pues siempre por causa la desigualdad, pero no si los desiguales tienen lo que les corresponde (pues la monarquía hereditaria sólo es desigual si existe entre iguales), y en general los que se sublevan lo hacen buscando la igualdad” (pp. 205-206).

Quienes se sublevan buscan la igualdad que según perciben se les niega injustamente. La igualdad proporcional es la que corresponde a los méritos, a la virtud o a la riqueza de acuerdo a la politeia de que se trate. En la aristocracia, por ejemplo, la igualdad consiste en que los privilegios de la virtud no superen los méritos de ésta. La igualdad debe ser proporcional a los méritos. Si se percibe que los privilegios que consiente esa igualdad son sobrepasados, comienza a gestarse la sublevación.

“Todos están de acuerdo en que lo absolutamente justo es la igualdad según los merecimientos, pero discrepan [...] porque los unos, si son iguales en algún aspecto, creen ser completamente iguales, y los otros, si son desiguales en algún aspecto, reclaman para sí la desigualdad en todas las cosas. Por eso también las politeias son principalmente dos: la *democracia* y la *oligarquía*, porque mientras la nobleza de sangre y la virtud se encuentran en pocos, los atributos en que se fundan la democracia y la oligarquía se encuentran en más; en efecto, los nobles y los buenos no llegan en ninguna parte a ciento, pero ricos hay en todas partes”(p. 206).

Siendo diferentes las politeias, es evidente que no se pueden fundar absolutamente en una sola clase de igualdad. “Los hechos lo ponen de manifiesto, ya que ninguna de tales politeias es duradera, y la causa de ello es la imposibilidad de que de un principio inicial erróneo no resulte al cabo algún mal; por eso *se debe aplicar unas veces la igualdad numérica, y otras la igualdad según los merecimientos*” (p. 206).

La igualdad es fundamento de toda politeia, pero no la igualdad absoluta, sino la igualdad proporcional. La proporcionalidad de la justicia dependerá de la politeia en cuestión: en la aristocracia, la proporcionalidad se establece de acuerdo a la virtud; en la oligarquía, de acuerdo a la riqueza.

El problema central es la crisis de la polis. Es importante, en consecuencia, determinar cuál de las diversas politeias presenta mayores posibilidades de estabilidad. El problema se sitúa entre la oligarquía y la democracia, pues entre esas dos politeias se reparten prácticamente todas las polis. En esto Aristóteles es claro: “es más segura y menos susceptible de desestabilización la democracia que la oligarquía”. Por otra parte, “la *politeia de los sectores medios* - *'e 'ek tón méson politeía*- está más cerca de la democracia que de la oligarquía, y es la más segura de las politeias de esta índole” (pp. 206-207).

Los motivos fundamentales de las desestabilizaciones son el afán de lucro, la ambición de honores, el miedo a los castigos o a la injusticia, el desprecio, el crecimiento desproporcionado de la población.

En las democracias los causantes principales son los demagogos, que utilizan varios medios como acusar falsamente, hacer irritar al pueblo contra los ricos, hacerse tiranos y utilizar la retórica. En las oligarquías, las sediciones son provocadas por la opresión que se ejerce sobre el pueblo, por la pérdida de la propia fortuna que experimentan algunos oligarcas, por vivir desenfrenadamente, y finalmente “cuando dentro de la oligarquía se constituye una segunda oligarquía”.

## 11. Conservación de la polis

A Aristóteles le preocupa enormemente la salvación de la polis. El sustantivo *sotería* que traducimos como *conservación*, significa en realidad *salvación*. Aristóteles quiere salvar la polis. Naturalmente, salvarla es conservarla, es decir, conseguir su estabilidad. Tema central. Lejos de la polis ideal, que quedará como horizonte, como utopía, como meta a la que tender, Aristóteles se preocupa por las politeias existentes, incluso por la tiranía, porque la desestabilización es la anarquía, el desastre total.

“En las politeias bien constituidas nada debe vigilarse tanto como que los ciudadanos no quebranten en nada la ley, poniendo especial cuidado en las pequeñeces, porque la transgresión se insinúa sin ser advertida, lo mismo que un pequeño dispendio, repetido con frecuencia, acaba con una fortuna” (p. 223).

Además de esta medida general, Aristóteles se detiene en medidas especiales a tomar como el presentar causas de temor, prevenir rivalidades, aumentar o disminuir las contribuciones, no permitir que nadie se enriquezca demasiado y “aumentar el sector medio *-tò méson aúcsein-*, pues así se deshacen las sediciones *-stáseis-* que tienen por causa la desigualdad”(p. 226).

Para conservar o salvar las polis es fundamental el comportamiento de los que ejercen el poder, es decir, los magistrados. Deben reunir tres condiciones: “En primer lugar, amistad *-filía-* con la politeia establecida; en segundo lugar, la mayor competencia en las tareas propias de la magistratura; y en tercer lugar, la virtud y la justicia adecuadas a cada politeia” (p. 228).

“Además de esto, no debe echarse en olvido, como ocurre actualmente en las politeias desviadas, el término medio *-tò méson-*, pues muchas medidas que parecen democráticas destruyen las democracias, y muchas de las que parecen oligárquicas, las oligarquías” (Ibidem). “Pero entre todas las medidas mencionadas para asegurar la permanencia de las politeias es de la máxima importancia la educación de acuerdo con la politeia, que ahora todos descuidan” (229-230).

## 12. Conservación de la tiranía

Para la salvación de la tiranía Aristóteles recomienda dos tipos de medidas distintas y contrapuestas. El primer tipo de medidas consiste en hacer el poder tiránico “más tiránico”-*tyrannikotéra*-, y el segundo en hacerlo “más semejante a la realeza -*basilikotéra*-.

El primer tipo de medidas tiene como finalidad imponer de manera tal el poder tiránico que desaliente toda esperanza de poderlo derribar. Después de enunciar una serie de medidas, de las que sin duda Maquiavelo tomará debida nota para aconsejar al *Príncipe*, las sintetiza en tres medidas centrales:

“Primero, apocar a sus gobernados -pues un pusilánime no puede conspirar contra nadie-”; segundo, fomentar la desconfianza entre ellos, porque la tiranía no se derriba hasta que haya algunos que confíen en sí mismos [ ... ]; y tercero, la impotencia para la acción, porque ninguno emprende lo imposible, de modo que tampoco intentará nadie derribar la tiranía sin disponer de fuerza” (240-241).

El segundo tipo de medidas es tratar de aparecer como un rey. Por lo tanto, todas las contribuciones deben aparecer como necesarias para la administración común: él debe aparecer majestuoso, de tal modo que suscite veneración y no temor; debe cultivar el valor militar y respetar a los jóvenes de ambos sexos; debe usar los placeres con moderación, adornar la polis como un verdadero guardián y no como un tirano, y preocuparse del culto a los dioses. Debe abstenerse de toda clase de violencias, cuidarse de los que se sienten agraviados, asociar a su gobierno al sector más fuerte, y aparecer como “como padre de familia o como un rey”.

## Siglas

AJAristóteles (Jaeger)  
BAAristóteles (Barnes)  
EN I, cap. 2Ética nicomaquea, Libro I, capítulo 2  
GyPGriegos y persas  
IAOLos imperios del antiguo oriente  
LCGAClases y luchas de clases en la Grecia Antigua  
MTMetafísica  
NBLas teorías de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político (Bobbio)

## Estructura de la Metafísica

La Metafísica está formada por catorce libros numerados en letras griegas y en números romanos. Se pueden agrupar de la manera siguiente:

A, a, B, G (I, 2, III, IV): forman un todo al que se une E (VI). Constituyen una introducción a la ciencia del ser en general. El libro B (III) es el libro de las aporías o contradicciones. En él Aristóteles expone las contradicciones que intenta solucionar mediante el desarrollo metafísico. Viene a ser el libro central. Todo el bloque pertenece a la etapa intermedia, salvo el libro a (II) que es un agregado posterior.

Z, H, TH (VII, VIII, IX): es el bloque central de toda la Metafísica, escrito durante la etapa del Liceo, al mismo tiempo que los libros IV, V, VI de la Política, luego de la investigación de las 158 polis. En los libros Z, H trata de la sustancia y TH sobre el acto y la potencia. Son las categorías centrales de toda la filosofía aristotélica.

D (V): es una obra independiente. Consiste en un vocabulario filosófico.

I (X): es un tratado sobre lo uno y lo múltiple, y constituye también una obra independiente.

K (XI): contiene dos partes, la primera que repite el contenido de ABG, y la segunda que es una compilación de la Física.

L (XII): contiene la ciencia del *theós*. Para Tricot es el libro en el que confluye todo el estudio de la Metafísica, su meta final. Para Jaeger, se trata de una obra independiente, escrita en la etapa intermedia, con mucha influencia todavía del platonismo. Aquí se encuentra la célebre definición del *theós* como *nóesis noéseos*.

M, N (XIII, XIV): retoman la crítica al sistema platónico en su última etapa.

Faltarían todavía algunas observaciones al esquema:

A, 9 y M, 4-5: ambos textos están dedicados a criticar las ideas platónicas. Pero A, 9 está escrito directamente contra la Espeusipo que sustituye las ideas por los números. M, 4-5, en cambio, critica a Espeusipo y Jenócrates que identifican las ciencias matemáticas con las ideas. c

## Bibliografía

- Aristóteles, *Política*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos (1951). (Edición bilingüe. Traducción de Julián Marías y María Araujo).
- Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, México, UNAM (2da ed., 1983). (Edición bilingüe. Traducción de Antonio Gómez Robledo).
- Aristóteles, *Constitución de Atenas*, Buenos Aires, Aguilar (1962).
- Aristóteles, *Métaphysique*, Paris, J. Vrin (1966). (Traducción al francés y comentarios de J. Tricot). Sin duda alguna una de las ediciones más confiables.
- Aristóteles, *Metafísica*, Buenos Aires, Sudamericana (2a. ed., 1986).
- Aristóteles, *Psysique*, Paris, Les Belles Lettres (4ª ed., 1966), 2 vol. (Traducción al francés por Henri Carteron).
- Aristóteles, “Ética nicomaquea”, *Política*, México, Porrúa (1967). (Traducción de Antonio Gómez Robledo).
- Aristóteles, *Del’âme*, Paris, J.Vrin (1965). (Traducción y notas de J. Tricot).
- Aristóteles, *De la génération et de la corruption*, Paris, Les Belles Lettres (1966).
- Aristóteles, *Aristotle’s Metaphysics*, Londres, Oxford (1966), 2 vol. (Traducción y comentarios de W.D. Ross).
- Aubenque, Pierre, *Le problème de l’être chez Aristote*, Paris, P. U. F. (1966).
- Aubenque, Pierre, “Aristóteles y el Liceo”, *Historia de la Filosofía*, México, Siglo XXI (1972).
- Aspe Armella, Virginia, *El concepto de técnica, arte y producción en la filosofía de Aristóteles*, México, FCE (1993).
- Barnes, Jonatham, *Aristóteles*, Madrid, Ed. Tecnos (2da. ed., 1993).
- Bobbio, N., *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, México, F.C.E (1987).
- Brun, Jean, *Aristóteles y el Liceo*, Eudeba (1963).
- Cassin, E., Bottero, J., Vercouttier, J., *Los imperios del Antiguo Oriente*, S. XXI (3ra. ed., 1973).
- Fraile, Guillermo, *Historia de la filosofía*, (I - Grecia y Roma), Madrid, B.A.C. (1956).
- Heller, Agnes, *Aristóteles y el mundo antiguo*, Barcelona, Ed. Península (1983).
- Hermann, Bengtson, *El mundo mediterráneo en la Edad Antigua I*, S. XXI (3ra. ed., 1975).
- Jaeger, Werner, *Aristóteles*, México, F.C.E. (1984).
- Moreau, Joseph, *Aristóteles y su escuela*, Eudeba (2da. ed., 1979).
- Moreno Sardá, Amparo, *La otra política de Aristóteles*, Barcelona, Ed. Icaria (1988).
- Mossé, Vidal-Naquet et alii, *Clases y luchas de clases en la Grecia Antigua*, Madrid, Ed. Akal (2da. ed., 1979).
- Robin, L., *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*, México, UTEHA (1956).

## Capítulo III

# Agustín: El pensador político

de Miguel Ángel Rossi

### Agustín, el pensador itinerante

Agustín nace en el año 354 en Tagaste, pequeña ciudad costera de África del Norte cuya particularidad reside en ser punto de entrecruzamiento y tránsito de la gran ruta imperial: pasajeros, comerciantes, militares y funcionarios circulaban cotidianamente.

Sus padres eran Patricio, pequeño propietario rural y funcionario municipal, pagano de religión, y Mónica, quien desde muy joven practicará la religión Cristiana y tendrá enorme influencia sobre su hijo. Perteneció sociológicamente a lo que en nuestros días podríamos denominar “clase media acomodada”. A este estamento pertenecían entre otros los propietarios rurales, quienes desempeñaban determinados cargos y magistraturas intermedios del Imperio Romano en África. La mayoría de ellos eran africanos, motivo por el cual no escapaban a las contradicciones de una tensión oscilante<sup>2</sup> entre Roma y Cartago. Su contexto familiar tampoco podrá evadirse de esta tensión; no obstante estar atravesada por la cultura romana, una prueba de ello lo constituye la lengua en que hablaban: el latín y no el púnico, que era lo típico del pueblo africano.

Tres ciudades sirven de horizonte referencial en el camino que transitará para convertirse en un gran pensador: Cartago, Roma y Milán. Tres ciudades que estarán ligadas no sólo a su periplo filosófico, sino también existencial.

### Agustín en Cartago

Con respecto a su periplo en Cartago son tres los hechos en los que queremos adentrarnos:

1. Cartago no sólo será para Agustín una metrópoli cultural y religiosa, sino también un centro de innumerables diversiones: juego de circo, gladiadores, hechiceros y astrólogos atraían gran cantidad de público. Su diversión predilecta eran los espectáculos teatrales. Así lo afirma en las *Confesiones*: “Arrebatábanme los espectáculos teatrales, llenos de imágenes de mis miserias y de incentivos del fuego de mi pasión (...). Amaba entonces el dolor y buscaba motivos de tenerle cuando en aquellas desgracias ajenas, falsas y mímicas, me agradaba tanto más la acción del

*histrión y me tenía más en suspenso cuanto me hacia derramar más copiosas lágrimas*”<sup>3</sup>. Después de permanecer un año en la metrópolis africana conoce a una mujer, con la que formará pareja durante quince años, y con quien tendrán un hijo al que pondrán por nombre Adeodatus.

2. Con la lectura del Hortencio de Cicerón, Agustín despierta a la filosofía: “Semejante libro cambió *mis afectos y mudó hacia ti, Señor, mis súplicas e hizo que mis votos y deseos fueran otros. De repente apareció a mis ojos viles toda esperanza vana, y con increíble ardor de mi corazón suspiraba por la inmortalidad de la sabiduría, ...*”<sup>4</sup>.

3. Agustín se convierte al maniqueísmo, permaneciendo en dicha corriente durante 9 años. Su núcleo doctrinal estriba en sustentar un dualismo radical entre el principio del bien o de la luz, y el principio del mal o de las tinieblas. Si bien ambos principios están en permanente conflicto, es importante señalar que poseen el mismo status ontológico y que ambos son principios constitutivos de toda la realidad.

## Agustín en Roma

Decide trasladarse a Roma fundamentalmente por dos motivos, el primero porque necesita evadirse de la relación con su madre, hasta tal punto que emprende su viaje a escondidas por miedo a que ella decida acompañarlo. Relata su fuga en sus *Confesiones*: “*Sopló el viento, hinchó nuestras velas, desapareció de nuestra vista la playa, en la que mi madre, a la mañana siguiente, enloquecía de dolor, llenando de quejas y gemidos tus oídos (...) porque también como las demás madres, y aún mucho más que la mayoría de ellas, deseaba tenerme junto a sí.*”<sup>5</sup>

El segundo, porque cansado de ejercer la docencia, sobre todo por el poco empeño y entusiasmo de sus alumnos, nuestro pensador presupone que en la gran metrópoli encontrará estudiantes de mayor formación y disciplina.

Ni bien llegado a la Ciudad Eterna se enferma gravemente. Lo hospeda un amigo maniqueo, oyenté como él. Advirtamos que en Roma los maniqueos eran muy numerosos. En este tiempo comienza la desilusión del Hiponense respecto a esta doctrina. Veamos los motivos de tal desilusión: *En Roma juntábame yo con los que se decían santos, engañados y engañadores; porque no sólo trataba con los oyentes (...) sino también con los que llamaban electos. Todavía me parecía a mí que no éramos nosotros los que pecábamos, sino que era no sé qué naturaleza extraña la que pecaba en nosotros, por lo que se deleitaba mi soberbia en considerarme exento de culpa (...). Gustaba de excusarme y acusar a no sé que ser extraño que estaba conmigo, Pero no era yo*”<sup>7</sup>.

Lo que molesta a nuestro pensador es la ausencia de libertad y por lo tanto de responsabilidad de las acciones humanas. En contraposición al determinismo maniqueísta, confeccionará su teoría del “libre arbitrio”: el hombre como único responsable de la caída original, y de todos sus pecados.<sup>8</sup>

Por otra parte, para Agustín los maniqueos no lograban explicar el problema del mal, una de sus mayores preocupaciones. Tal desilusión potencia en el Hiponense un nuevo contacto, el encuentro con la filosofía de los académicos. Él siente gran admiración hacia ellos, incluso nunca deja de respetarlos, aún si no comparte sus presupuestos teóricos. Así lo expresa en sus *Confesiones*: “*Tenía la idea de que los más talentosos de todos los filósofos fueran los académicos, en cuanto habían afirmado que es necesario dudar de toda cosa y habían sentenciado que para el hombre la verdad es totalmente incognoscible*”<sup>9</sup>.

Agustín ve en los filósofos académicos, más que la racionalidad de una doctrina, la interpretación de su estado de ánimo, que durante muchos años lindó con un escepticismo gnoseológico.<sup>10</sup>

## Agustín en Milán

Se traslada a Milán para ocupar su puesto de profesor oficial de retórica. Va a escucharlo a Ambrosio<sup>11</sup>, Obispo del lugar, más que nada para juzgar sobre su oratoria y elocuencia, dado que por su vivencia agnóstica no espera ninguna sorpresa con relación a la posibilidad de acceder al conocimiento de lo divino. Para gran sorpresa de nuestro pensador, sucede todo lo contrario.

Lo más importante del encuentro de Agustín con Ambrosio y Simpliciano será el contacto con círculos católicos y neoplatónicos de los cuales éstos formaban parte. El contacto con los neoplatónicos será fundamental para nuestro filósofo, sobre todo en lo tocante a la temática del problema del mal. El marco teórico de la vertiente neoplatónica le sirve a Agustín para comprender el mal como una privación del bien, y en tal sentido el único que posee status ontológico es el “Bien”. Por otra parte, también por la influencia neoplatónica, Agustín accede a una imagen de lo divino, pero no ya en términos corpóreos, a la manera maniquea, sino de acuerdo a la idea de lo inteligible, noción central para los neoplatónicos.



Muchos son los perfiles y roles que nuestro pensador ha transitado a lo largo de su vida. Destaquemos algunos de ellos:

1. Se dedicó exhaustivamente a la predicación. Al respecto, Maury puntualiza: *“A pesar de la debilidad de sus bronquios y de su garganta debía subir al púlpito, casi a diario, para comentar la escritura. Tarea difícil que jamás dejó, aun cuando conociese su extrema fatiga. Y es que su público casi nada se parecía al de nuestras iglesias. Aquellos africanos vibrantes y simples no vacilaban en interrumpir al orador, ya con exclamaciones de alabanza, ya con bravos entusiastas, ora con murmullos, objeciones o apóstrofes. Algunas ocasiones, era casi una atmósfera de gente adversa”*<sup>12</sup>.

2. Fue un excelente polemista y apologista. Algunas de sus polémicas fueron auténticas guerras de religión, tal fue por ejemplo su polémica con los donatistas. En relación con los maniqueos, sigue confrontándose con ellos en todas las ocasiones posibles. Una de sus controversias más interesantes es sin lugar a dudas la que mantiene con Pelagio, un monje muy particular, de una vida muy digna, que Agustín mismo alaba. Pelagio sostenía la inexistencia del pecado original, instancia por la cual el concepto de “gracia” perdía su significación. También creía que la voluntad humana por sí misma era capaz de conseguir el camino de la salvación.

3. Fue un brillante analista de su propio tiempo. Basta con cotejar sus sermones y homilias para darse cuenta de esta afirmación. Ante un clima totalmente apocalíptico y desesperado, tanto para paganos como para cristianos, Agustín realiza una lectura equilibrada de los acontecimientos. Pero precisemos de cerca esta cuestión a través de algunas categorías de su obra más importante, La Ciudad de Dios.

Si bien es acertado decir que la primera parte de su obra estuvo destinada a refutar a aquellos que acusaban como responsables de la caída de Roma, a los cristianos, La Ciudad de Dios va mucho más allá de un mero esquema apologético. Contiene una explícita teología de la historia, la primera del pensamiento Occidental que toma al hombre y a la humanidad en su conjunto como protagonistas de la misma. Una historia que es pensada teológica y progresivamente.

La toma de Roma en el año 410 fue el motivo principal para escribir La Ciudad de Dios. Redactada de manera discontinua, ocupa largos años de la vida del autor, aproximadamente del 410 al 426, con períodos de interrupción debidos a sus múltiples ocupaciones.

Su objetivo, así como el de muchos de sus sermones y cartas, era ofrecer un marco de contención a sus fieles, quienes se sentían agobiados y aterrados por tal devastación. No olvidemos que Roma es sinónimo de civilización, en la medida en que ha garantizado, a través de su estructura imperial, una lengua oficial común, la fluidez de las comunicaciones, la transmisión de la cultura, la vigencia del derecho, la organización comercial, la defensa de la frontera; es decir, en última instancia, las condiciones de posibilidad de la vida humana en sociedad.

Agustín es muy consciente de los hechos acaecidos. Recordemos que el Norte de África, conjuntamente con el Sur de Italia, eran lugares privilegiados en donde se exiliaban las castas gubernamentales del imperio, tanto de la nobleza como de la alta burguesía romana.

Desde Hipona, en su Homilía, da cuenta de estos sucesos: *“Horrendas noticias nos han llegado de mortandades, incendios, saqueos, asesinatos y otras muchas enormidades, cometidas en aquella ciudad. No podemos negarlo: infaustas nuevas hemos oído, gimiendo de angustia y pena (...). No cierro los ojos a los hechos, el correo nos ha traído muchas cosas y sé que se han cometido innumerables atrocidades en Roma”*(*Sermo de Excidio Urbis Romae*,3).

Tomando como punto de partida la crisis más seria de Occidente, Agustín reflexiona acerca de la historia. En uno de sus sermones, pronunciado a dos o tres meses de la caída de la ciudad eterna, le oímos decir: *“ Roma no perece, Roma recibe unos azotes; Roma no ha muerto, tal vez ha sido castigada, pero no aniquilada. Tal vez Roma no perezca, si no perecen los romanos”* (*Sermo 81,8-9*).

Ante un clima apocalíptico generalizado tanto por cristianos como por paganos, tanto por el pueblo como por los núcleos intelectuales, Agustín contrarresta a su contexto señalando que la muerte material de una ciudad no implica la destrucción de su espíritu si sus habitantes, específicamente los romanos, siguen permaneciendo como tales, es decir conservando las virtudes que han hecho de Roma una gran civilización.

Por otra parte, y también en contraposición a una lectura apocalíptica, el Obispo de Hipona será consciente de estar presenciando el comienzo de un nuevo período histórico<sup>13</sup>, en el cual el pueblo romano, conjuntamente con los pueblos que lo antecedieron y con los pueblos que lo sucederán, constituirán notas de una misma melodía, que es justamente el devenir de la historia.

Sin embargo, hay que destacar que no todos los hombres protagonizan la historia de la misma manera. Dos tipos de ciudadanos la constituyen, y construyen dos tipos de ciudades que coexisten en la vida terrena. La una es efímera y contingente (La Ciudad Terrena), la otra tiene la promesa de la eternidad (La Ciudad de Dios). Ambas ciudades se

fundamentan en el amor, en el que se inspiran las voluntades<sup>14</sup> humanas. Los ciudadanos de la Ciudad de Dios toman a Dios como fin, mientras que los ciudadanos de la Ciudad Terrena toman al mundo como fin. Al respecto, dos observaciones son esenciales: la primera marca el carácter espiritual<sup>15</sup> - y no material o institucional- de ambas ciudades y sus respectivos ciudadanos. La segunda remarca que el problema de los ciudadanos de la Ciudad Terrena consiste en que absolutizan los bienes temporales y su dimensión temporal.

Pero Agustín no tiene ningún problema en participar en los asuntos temporales del Estado y la política. Más aún, exhorta a los cristianos a participar en ellos, pero bajo la condición de poner su corazón en Dios.

En sus últimos días, el obispo de Hipona agota sus fuerzas en defender tanto los bienes pasajeros como la esperanza en el Bien eterno. *“Él alienta y anima la resistencia material, visita a los generales, acoge a los refugiados, sostiene el ardor de los sitiados; después en el secreto de su celda, contempla el esplendor divino cuya luz ningún accidente puede alterar. Lucha por salvar una civilización y ruega por no dejar de amar el inmutable amor”*(Maury, Pierre, *San Agustín- Lutero-Pascal*, pág.86).

En una gran paz interior, a pesar de que los godos, al mando de Alarico, ya habían llegado al Norte de África, el 5 de septiembre del año 430 Agustín de Hipona durmió en la belleza de su Dios.

## **Agustín: el pensador político**

### Agustín y la problemática del Estado

Muchos pueden ser los ángulos a través de los cuales abordar la problemática del Estado en Agustín. Uno de ellos, muy interesante por cierto, podría estudiar la formación histórico-social del Estado antiguo, y en tal caso tendríamos que profundizar por un lado en la lectura que realiza el Hiponense de las categorías filosófico-políticas ciceronianas, y por otro indagar acerca del mito fundante de la eternidad de Roma, para introducirnos en cuestiones del imaginario social de la época y a partir de allí concentrarnos en la lectura que hace Agustín de la *Eneida* de Virgilio.

Sin embargo, a pesar de sentirnos seducidos por esta perspectiva<sup>16</sup>, nuestro objetivo de elección transitará por otro camino en tanto nuestra preocupación primaria consiste en realizar un abordaje de la categoría de Estado como entidad que marca su vigencia en el presente. Entendemos que el encuentro con Agustín en este punto, resulta más que interesante, sobre todo con relación a dos ejes teóricos centrales:

1. La condición de posibilidad del Estado a partir de los conceptos de “sociabilidad” e “insociabilidad”.
2. La función básica del Estado como dispositivo ilegítimo de la coerción para asegurar una teoría del orden en la sociedad terrena.

## El Estado y su condición de posibilidad

A manera de encuadre teórico, y siguiendo la óptica de Antonio Truyol Y Serra, es posible pensar el concepto de Estado en Agustín bajo tres visiones. La primera de ellas acentúa una valoración pesimista del Estado por parte del Hiponense, en tanto éste es percibido como producto del pecado. La segunda, en estricta oposición a la primera, parte de una valoración positiva del Estado en tanto éste puede interpretarse como el reflejo de la sociabilidad de la naturaleza humana. En esta perspectiva se enfatiza el carácter natural del Estado como dimensión social. La tercera considera al Estado como producto del pecado. Coincide con la interpretación pesimista, pero a diferencia de la primera, y en cierta sintonía con la segunda, cree que el Estado funciona como una suerte de remedio y reparación al estado de pecado.

## La visión negativa del Estado

La interpretación negativa o pesimista del Estado ha caracterizado la mirada del siglo XIX y principios del siglo XX. En tal cosmovisión, el teólogo africano continuaría con la interpretación de la mayoría de los primeros padres de la iglesia, para quienes la sociedad política deriva directamente de las consecuencias del pecado. Tal interpretación se fundamenta en un celebre pasaje de la *Ciudad de Dios* en donde el Hiponense afirma que la consecuencia del pecado original trajo aparejada la subordinación o sujeción de los hombres entre sí, contrastando de esta manera con la igualdad natural entre los seres humanos que había caracterizado el primer orden natural y divino: *“Así la soberbia imita perversamente a Dios. Odia bajo él la igualdad con sus compañeros, pero desea imponer su señorío en lugar de Él.”*<sup>17</sup>

Desde este enfoque, toda praxis política es considerada indigna de los ciudadanos de la *Civitas Dei*, justamente porque el Estado y la política son considerados productos demoníacos.

A modo de ejemplificación Truyol cita a Gregorovius como uno de los máximos exponentes de esta interpretación: *“Agustín consideró el imperio de los romanos, con toda su majestad dominadora del orbe, con todas sus leyes, su literatura y su filosofía, como la obra execrable de espíritus infernales”*<sup>18</sup>.

Al respecto habría que señalar dos observaciones: la primera puntualiza la ilegitimidad de universalizar o generalizar la forma específica del Imperio Romano a la noción de Estado. En todo caso, sí queda suficientemente comprobado que lo que Agustín descalifica del Imperio Romano no es que éste sea un Estado, sino que se haya convertido en un Estado imperial, a diferencia de la República romana: *“La historia da fe de lo que amó este pueblo en su origen y en las épocas siguientes y de cómo se han ido infiltrando las más sangrientas sediciones, las guerras civiles, y de cómo se rompió y se corrompió la concordia, que es de cierta manera la salud del pueblo”*<sup>19</sup>. *“Si bien es cierto que no han faltado, ni faltan, naciones enemigas extranjeras contra las cuales se han librado siempre y se libran aún guerras, sin embargo, la misma grandeza del imperio ha dado origen a guerras de peor layas, a las guerras sociales y a las civiles”*<sup>20</sup>.

La segunda observación señala que el Hiponense tiene una mirada oscilante respecto del Imperio Romano. Incluso llega a elogiarlo en la medida en que gracias a él se han podido establecer las bases de una cultura común y de un derecho para todos los hombres, si bien aclara que a un alto costo: *“Se ha trabajado para que la ciudad imperiosa imponga no sólo su yugo, sino también su lengua, a las naciones dominadas por la paz de la sociedad. Esta paz ha motivado esa abundancia de intérpretes que vemos. Es verdad, pero esto ¡a costa de cuántas y cuán enormes guerras, de cuántos destrozos y de cuánto derramamiento de sangre se ha logrado!”*<sup>21</sup>.

Continuando con esta línea interpretativa de la visión pesimista del Estado, y tal vez como una hiperbolización de la misma, se ha acentuado la contraposición entre la *Civitas Dei* y *La Civitas diaboli*, ubicando en la primera a la Iglesia y en la segunda al Estado. Al respecto, nosotros creemos que esta lectura no puede fundamentarse bajo ningún punto de vista en Agustín: primeramente porque ambas ciudades, *Civitas Dei* y *Civitas diaboli*, no pueden localizarse ni institucional ni geográficamente. Y porque además dicha localización obedece a la confusión de identificar a la *Civitas Terrena* con la sociedad terrena, no observando que solamente la segunda adquiere carácter temporal e institucional, imprescindible para la vida en sociedad. Al respecto Gilson puntualiza: *“Habrá de evitarse, pues, el contrasentido, por desgracia bastante frecuente, que confunde la ciudad del diablo con las sociedades políticas como tales o, como se dice a veces, con el Estado. Las dos pueden coincidir de hecho, es decir en circunstancias históricas determinadas, pero siempre se distinguen de derecho. La verdadera definición de la ciudad terrena es totalmente diferente. La cuestión no es saber si se vive o no en una de las sociedades que comportan la tierra actualmente, lo cual es inevitable, sino si uno mismo ubica su propio fin último en la tierra o en el cielo”*<sup>22</sup>.

## La visión positiva del Estado

Dicha visión acentúa el carácter por el cual la sociedad política se presentaría como una tendencia natural en el hombre. Tendencia que se habría dado con independencia del pecado, manifestándose ya en el estado de inocencia: *“ Caracterizan certeramente esta conclusión las siguientes palabras de Holstein: “El fenómeno fundamental de la vida política es, para nuestro pensador, el intento de sociabilidad y de orden, que ya aparece en el animal, e impulsa al hombre, por la ley de su naturaleza, a buscar la comunidad y la paz con los demás”*<sup>23</sup>.

Nosotros acordamos con esta línea interpretativa en tanto acentúa la tendencia a la sociabilidad y el orden que está implícita en la naturaleza humana: *“¿Qué milano, por más solitario que vuelva sobre la presa, no busca hembra, hace su nido, empolla los huevos, alimenta sus polluelos y mantiene como puede la paz en su casa con su compañera, como una especie de madre de familia? ¡Cuánto más es arrastrado el hombre por las leyes de su naturaleza a formar sociedad con todos los hombres y a lograr la paz en cuanto esté de su parte!”*<sup>24</sup>.

En la perspectiva positiva del Estado, éste se comprende como la ampliación de la vida familiar, es decir, el Estado como una gran familia. En este sentido el arquetipo de mando estaría dado por el padre de familia, cuya primera obligación natural es velar por los suyos. Este deber del padre de familia también puede interpretarse en términos de autoridad en la medida en que guiar es ejercer autoridad y ser guiado es obedecer. Sin embargo, tal modelo de mando y obediencia, destinado sobre todo a conseguir la paz doméstica, puede entenderse como una prescripción del primer orden natural. Más específicamente, Agustín lo comprende en el espacio doméstico del hombre justo que vive en la fe y sirve con humildad a los suyos, que aparecen para ser guiados. Tal servicio no se nutre de una lógica de dominio, sino todo lo contrario: se inspira en el propio concepto de virtud por el cual se sustenta la obligación de cuidar a los suyos: *“Pero en casa del justo que vive de la fe y peregrina aún lejos de la ciudad celestial sirven también los que mandan a aquellos que parecen dominar. La razón es que no mandan por deseo de dominio, sino por deber de caridad; no por orgullo de reinar, sino por bondad de ayudar”*<sup>25</sup>.

El problema de nuestro pensador será entonces entender el concepto de autoridad política, y hasta qué punto ésta puede comprenderse en los términos de la autoridad familiar como una ampliación de la misma, o por el contrario, afirmar que ésta última pertenece a un ordenamiento totalmente diferente.

Como ya señalamos anteriormente, al hombre le fue dada la autoridad no sobre sus semejantes sino sobre los irracionales. Así lo enfatiza Agustín, señalando que los primeros hombres justos de la antigüedad fueron más pastores que reyes. En esta demarcación queda claro que el concepto de autoridad familiar, o clánico-pastoril, se diferencia cualitativamente del concepto político de rey. En este sentido, queda suficientemente probado que para Agustín el origen de la servidumbre no tiene otra explicación más que la introducción del pecado. Nadie es esclavo de nadie por naturaleza. Sin embargo, la servidumbre como castigo por el pecado es ordenada por el propio derecho divino como la única forma posible de mantener un cierto orden, cuyo sustento sólo puede darse a través de la coerción.

Agustín insiste en dos puntos: por un lado, que la servidumbre de los hombres entre sí es una condición cuyo origen no puede encontrarse en la naturaleza del hombre creado, y por otro lado, que hay una manera de ejercitar autoridad y sujeción que difieren del primer orden natural, en el cual habría que incluir a la familia.

El comentario de Agustín de que Dios no deseaba que el hombre no domine a sus semejantes nos parece más que decisivo para investir la autoridad política con el elemento esencial de la sujeción. Y en tal sentido no acordamos con la interpretación positiva del Estado, que pretende establecer una diferencia de grado y no de esencia en relación a la irrupción del pecado con respecto a la autoridad. Reconocemos que hay una tendencia natural en el hombre a buscar la comunidad con los demás, pero la irrupción del pecado debe entenderse en un sentido cualitativo en tanto éste posibilita el ejercicio, incluso como condición existencial, de la coerción social. Decir Estado es esencialmente hablar de una lógica institucional que monopolice legítimamente el ejercicio de la coerción, y como queda suficientemente señalado, ésta no tiene razón de ser en el primer orden natural. La perspectiva positiva del Estado considera que el pecado original no logra borrar o anular los postulados del primer orden natural, cuando la naturaleza humana revestía un carácter de profunda sociabilidad. Nosotros acordamos con esta proposición. Por tal motivo, seguimos hablando de sociabilidad como concepto fundante del Estado, pero a diferencia del paradigma positivo del Estado incluimos también las tendencias egoístas, agresivas e insociables de los hombres como fundamento existencial del mismo. Y en tal óptica, pensamos que el anhelo de sujeción de los hombres, que hay que diferenciar del anhelo de reunión o asociación, se inspira fundamentalmente en la lógica del dominio.

La visión ecléctica: Las nociones de “sociabilidad”e “insociabilidad” como tendencias fundantes del Estado

- La sociabilidad Humana:

*“Nuestra más amplia acogida a la opinión de que la vida del sabio es vida de sociedad. Porque ¿de dónde se originaría, como se desarrollaría y cómo lograría su fin la ciudad de Dios - objeto de esta obra cuyo libro XIX estamos escribiendo ahora - si la vida de los santos no fuese social?”*<sup>26</sup>

De esta cita destacamos dos niveles de reflexión, el primero de los cuales sitúa a Agustín en plena sintonía con la tradición filosófica clásica con respecto a la idea de sociabilidad humana, simbolizada por la expresión “*nuestra más amplia acogida a la opinión*”. El segundo aspecto consiste en significar que dicho concepto de sociabilidad encuentra su mayor fundamentación en la vida de los santos como ciudadanos de la *Civitas Dei*.

A partir de concebir la naturaleza humana como esencialmente social, Agustín se va a preocupar por explicar cuál es la génesis de la ciudad y su ordenamiento secuencial como dinámica inherente al desarrollo social: “*Después de la ciudad o la urbe viene el orbe de la tierra, tercer grado de la sociedad humana, que sigue estos pasos: casa, urbe y orbe. El universo es como el océano de las aguas; cuanto mayor es, tanto más abunda en escollos (...). El primer foco de separación de escollos es la diversidad de las lenguas...*”<sup>27</sup>.

Notamos que la génesis de la ciudad está en estricta relación con un criterio histórico evolutivo, impulsado por la propia dinámica de la naturaleza humana en su necesidad de vivir en sociedad. Tal secuencia también la encontramos en la *Política* de Aristóteles, con algunas diferencias y convergencias respecto del hiponense: “*Por tanto la comunidad constituida naturalmente para la satisfacción de las necesidades cotidianas es la casa, (...); y la primera comunidad constituida por varias casas en vista de las necesidades no cotidianas es la aldea (...), la comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene por así decirlo, el extremo de toda suficiencia, y que surgió por causa de la necesidad de la vida, pero existe ahora para vivir bien*”<sup>28</sup>.

Destaquemos coincidencias y diferencias entre ambos pensadores.

Para ambos, y a diferencia del paradigma moderno en su variante contractualista, la sociabilidad, y por ende sus instituciones que la pautan, son del orden de la naturaleza. Claro que en Agustín, a diferencia del filósofo griego, existe una apertura a lo sobrenatural o estado de trascendencia propia de todo pensador cristiano. Ambos utilizan un método histórico evolutivo como recurso epistemológico para explicar el surgimiento de la polis o ciudad.

Si bien en el caso del hiponense algunos autores han hablado de una visión contractualista<sup>29</sup> de la génesis social, sustentada por un célebre pasaje de las *Confesiones* (“*Respecto a los pecados que son contra las costumbres humanas, también se han de evitar según la diversidad de las costumbres a fin del que concierto mutuo entre pueblos y naciones, firmado por la costumbre o la ley, no se quebrante por ningún capricho de ciudadano o forastero, porque es indecorosa la parte que no se acomoda al todo*”<sup>30</sup>), ambos hacen alusión a una teoría orgánica de la vida social, donde es justamente el todo el que preside y da sentido a cada una de las partes.

Para Aristóteles la esfera de lo político sólo puede comprenderse diferenciada del ámbito de lo doméstico o privado: “*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 sus esclavos, pensando que difieren entre sí por el mayor o menor número de subordinados, y no específicamente; que el que ejerce su autoridad sobre pocos es amo, el que ejerce sobre más administrador de su casa, y el que más aún, gobernante o rey. Para ellos en nada difiere una casa grande de una ciudad pequeña...*”<sup>31</sup>.

En el esquema aristotélico, que tomamos como la expresión más acabada del mundo griego sobre el tema, se manifiesta con claridad que lo que diferencia el espacio público o político del doméstico no puede nunca justificarse por un criterio cuantitativo, sino todo lo contrario, dado que el orden político es cualitativamente diferente del doméstico, incluyendo a la familia en este último.

Para Agustín, empapado en este aspecto del contexto romano, la dicotomía aristotélica de lo público y de lo privado queda en parte superada por la simple razón de que la categoría de familia adquiere también resonancia política. Basta con tener en cuenta la importancia de la figura del padre de familia como arquetipo político-social conjuntamente con el carácter institucional que esta noción revestirá como legado de Occidente. De esta manera, el estado social se presenta para el Hiponense como una institución natural que surge de la proliferación de la comunidad familiar y se inserta a su vez en una sociedad mayor, la del linaje humano: “*Después de la ciudad o la urbe viene el orbe de la tierra, tercer grado de la sociedad humana, que sigue estos pasos; casa, urbe y orbe*”<sup>32</sup>. Es en este sentido que el Hiponense sostiene que entre familia y ciudad no hay una diferencia de esencia, sino de grado. La familia juega en dirección al orden de la ciudad. Sin embargo, Agustín no es unívoco en este punto, pues si bien muchas veces acentúa el carácter de continuidad entre la familia y el Estado, otras tantas pone especial énfasis en remarcar sus abismales diferencias. Al respecto, creemos que para nuestro pensador el concepto de familia pertenece al orden de la naturaleza, al cual también pertenece el Estado considerado en su fundamento social. Es por esta razón que puede considerarse al Estado como una gran familia con existencia previa al pecado, pero el Estado como entidad política sólo cobra existencia y sentido a partir del pecado original. Encontramos así una gran diferencia cualitativa entre el orden familiar y el Estado social con respecto al Estado considerado como entidad política, el cual posee como nota específica el ejercicio de la coerción social<sup>33</sup>.

Por otra parte, anticipamos que la lógica que impera en el orden familiar es la del servicio, mientras que la que anima la esencia del Estado es la lógica de la sujeción y el dominio como alteración del primer orden natural.

Cierto es que el teólogo necesita concebir una articulación armónica entre la familia, a la que considera la célula básica de la sociedad, y el Estado, que como entidad superior debe demarcar la ley a la que debe ajustarse el orden doméstico: “*De donde se sigue que el padre de familia debe guiar su casa por las leyes de la ciudad, de tal forma que se acomode a la paz de la misma*”<sup>34</sup>. Hay sólo un caso en que el orden familiar puede y debe ir en contra del orden estatal: cuando nos encontramos con un Estado que prohíbe el culto al verdadero Dios.

La familia tiene dos leyes bien definidas que debe seguir y obedecer: la natural y la civil. A su vez, tiene también dos fines: uno social y otro doméstico, interno. En tanto la ley civil no vaya contra la ley natural<sup>35</sup>, la familia en su dinámica debe sujetarse a ella, siendo éste un medio óptimo para la conservación de la ciudad.

El otro aspecto decisivo por el cual cobra sentido hablar de la sociabilidad de la naturaleza humana se fundamenta en la vertiente judeocristiana. Desde esta perspectiva, es digno de apreciar uno de los ítems por los cuales puede diferenciarse cualitativamente el hombre del animal. Entre los animales irracionales las especies no proceden de un único individuo, a diferencia del género humano con respecto a Adán. Tal hecho conlleva la idea de la humanidad como gran familia, que por otra parte enfatiza también la valoración positiva agustiniana del principio social de la reunión, sobre todo a partir de los lazos de parentesco: “*Y ésta es la razón por la cual plúgole a Dios el que de un hombre dinaminaran todos los demás hombres, a fin de que se mantuviesen en una sociedad, no sólo conglutinados por la semejanza de la naturaleza, sino también por los lazos de parentescos*”<sup>36</sup>.

El concepto de sociabilidad puede pensarse también desde dos instancias. La primera se refiere al contexto de la propia observación y acción divina a través de la cual se crea a la mujer como complemento social del hombre: “*Después dijo Yavé ‘no es bueno que el hombre esté sólo. Haré pues, un ser semejante a él para que lo ayude’*”<sup>37</sup>. Por otra parte, si el hombre es creado a imagen y semejanza de lo divino, es el propio concepto de la divinidad, expresado en el misterio de la Trinidad, el que recibe un carácter de infinita sociabilidad.

En el comienzo de su opúsculo Agustín afirma que “Cada hombre en concreto es una porción del género humano y la misma naturaleza humana es de condición sociable”<sup>38</sup>.

## **La insociabilidad humana**

El terreno de la insociabilidad humana, en el pensamiento Agustiniano, sólo puede comprenderse y fundamentarse en alusión a la irrupción del *pecado original*. Es a partir de él que se trastocaron y pervirtieron los vínculos humanos, dando lugar a un estado de insociabilidad. Creemos indispensable señalar que esta irrupción tiene alcance universal y trastoca toda la realidad en sus múltiples manifestaciones. Sin embargo, no debemos incurrir en el error de pensar que este estado de pecado, de insociabilidad, anula o borra las huellas de la primera creación divina, cuando el hombre era un sujeto enteramente sociable. Por esta razón, todos los hombres pueden retrotraerse, reconocerse y remitirse introspectivamente a la primera creación de Dios.

Profundicemos en este aspecto de la doctrina agustiniana. El pensamiento de Agustín puede ser analizado mediante dos dimensiones de carácter cualitativamente diferente. Un primer estadio que podemos denominar pre-adánico, y un segundo que podemos denominar post-adánico. Precisemos ambas dimensiones:

1. dimensión pre-adánica: debemos incluir en ella todas las consideraciones relacionadas con la primera creación y sus múltiples consecuencias, como por ejemplo el estado de sociabilidad. El hombre estaba llamado a convivir con el hombre, a guardar vínculos de horizontalidad. Debía solamente depender de Dios, sujetarse únicamente al gobierno divino, y ser señor de la naturaleza y de las demás criaturas irracionales. Tal era el orden de la creación plasmado por la voluntad divina: “*Esto es prescripción del orden natural. Así creó Dios al hombre. Domine, dice, a los peces del mar, y a las aves del cielo, y a todo reptil que se mueva sobre la faz de la tierra . Y quiso que el hombre racional, hecho a su imagen, dominara únicamente a los irracionales, no el hombre al hombre, sino el hombre a la bestia. Este es el motivo de que los primeros justos hayan sido pastores y no reyes. Dios con esto manifestaba qué pide el orden de las criaturas y qué exige el conocimiento de los pecados. El yugo de la fe se impuso con justicia al pecador. Por eso en las escrituras no vemos empleada la palabra siervo antes de que el justo Noé castigara con ese nombre el pecado de su hijo. Este nombre lo ha merecido, pues, la culpa, no la naturaleza*”<sup>39</sup>.

2. dimensión post-adánica: con la introducción del pecado, la naturaleza humana queda imbuida de éste. Podemos hablar de “naturaleza humana caída”, siendo una de las consecuencias más graves el estado de insociabilidad, real o potencial, de los humanos entre sí. Sin embargo, como precisamos anteriormente, el pecado, que incide en todos los órdenes de la realidad, no logra borrar el primer tipo de orden natural que Dios había impreso en el hombre al crearlo a imagen y semejanza suya. Por lo tanto, hay una antropología que la falta no logra anular.

Cabría preguntarse cuál ha sido entonces la causa del pecado, cuestión fundante en el pensamiento Agustiniiano y que sólo puede responderse en alusión al mal uso que hizo el hombre de su libre arbitrio: “*poco se puede obrar bien si no es por el libre albedrío, y afirmaba que Dios nos lo había dado para este fin (...), si entre los bienes corporales se encuentran algunos de los que el hombre puede abusar, (Agustín pone el ejemplo de las manos que, siendo un bien en si mismo, pueden sin embargo ser instrumento de asesinato) ¿qué hay de sorprendente si en el alma hay igualmente ciertos bienes de los que también podemos abusar?*”<sup>40</sup>.

Agustín no desarrolla mucho la problemática de la insociabilidad humana en lo que interesa al aspecto político. Sin embargo, podemos extraer algunas consecuencias fundamentales que el pecado provocó en este aspecto.

Una de las más importantes consiste en el quebrantamiento de la comunicación entre los todos los hombres: “*El primer foco de separación entre los hombres es la diversidad de las lenguas. Supongamos que en un viaje se encuentran un par de personas, ignorando una la lengua de la otra, y que la necesidad les obliga a caminar juntas un largo trecho. Los animales mudos, aunque sean de diversa especie, se asocian más fácilmente que estos dos, con ser hombres. Y cuando únicamente por la diversidad de las lenguas los hombres no pueden comunicar entre sí sus sentimientos, de nada sirve para asociarlos la más pura semejanza de la naturaleza. Esto es tan verdad, que el hombre en tal caso está de mejor gana con su perro que con un hombre extraño*”<sup>41</sup>.

Otra de las consecuencias del pecado que guarda estricta relación con nuestra tesis en tanto fundamento del Estado, consiste en la introducción de relaciones de jerarquía y no de horizontalidad en los vínculos humanos. Desde esta óptica surge la categoría de dominio, o más precisamente de “servidumbre”. Sin embargo, es esencial enfatizar que estas relaciones de jerarquía presentes en la Sociedad Terrena son necesarias para el mantenimiento del cuerpo social, y por lo tanto sería impensable y contraproducente pretender que éstas dejen de existir. Más aún, pueden considerarse un límite al estado de insociabilidad. Ese límite impide un estado de anarquía que, sumado al problema de la insociabilidad, precipitaría a los hombres en una guerra de todos contra todos: “*La primera causa de la servidumbre es, pues, el pecado, que se someta un hombre a otro hombre con el vínculo de la posesión social. Esto es efecto del juicio de Dios, que es incapaz de injusticia y sabe imponer penas según el merecimiento de los delincuentes*”<sup>42</sup>.

Quien dice Estado dice también subordinación de unos miembros con respecto a otros, de los cuales los que mandan se sitúan en el polo de la autoridad. Al respecto, nos parece muy interesante la observación de Antonio Truyol Y Serra, quien distingue dos aspectos diferentes en relación con el concepto de autoridad: “*Por consiguiente, dice muy acertadamente José Cortés que en la autoridad cabe distinguir dos aspectos: el directivo y el coercitivo: el primero hubiese existido aún sin la caída original, el segundo es el que deriva de ella, y, así, el hombre, por desobedecer los preceptos suaves de Dios, ha de soportar autoridades férreas y tiranías*”<sup>43</sup>.

Nosotros acordamos con esta diferenciación, sustentada en marcar la diferenciación del Estado, considerado en su dimensión social con respecto al Estado como entidad política. En el segundo caso entendemos por Estado al ente político que detenta el monopolio legítimo de la coerción y que no puede entenderse sin la subordinación de unos hombres a otros. El Estado, en esta segunda acepción, no tiene existencia en la primera creación, lo cual no implica la deconstrucción de toda autoridad. Específicamente, nos referimos a la autoridad directiva, por ejemplo la del padre de familia, o aún la propia autoridad divina. En cambio, en una dimensión escatológica -y en este aspecto hay que diferenciar el paraíso adánico del fin de los tiempos en el que tendrá lugar el juicio final<sup>44</sup>-, sí podremos hablar, para los ciudadanos de la *Civitas Dei*, de la anulación del concepto de autoridad tanto en un sentido coercitivo como directivo, pues estos ciudadanos quedarán confirmados en el Sumo Bien.

Tratemos entonces de dilucidar por qué para Agustín puede fundamentarse la condición de posibilidad de las instituciones y del Estado en particular a partir de la constante tensión de “la sociable insociabilidad” de los hombres en la Sociedad Terrena.

Nosotros entendemos que una vez que el pecado original hace su irrupción, el gran mal que percibe el hiponense es el de la disgregación del cuerpo social, sobre todo a partir de la constante tensión entre las sociables y al mismo tiempo insociables relaciones humanas. Justamente para administrar y regular tal tensión es que pueden pensarse las instituciones, y específicamente el Estado, como instrumento que evita la “guerra de todos contra todos”.

Cabría entonces preguntarnos por qué el Estado es garante de la vida en sociedad, pregunta que sólo puede contestarse en referencia a la función básica del mismo, que es el ejercicio legítimo de la coerción. Sin este requisito no habría en la sociedad terrena garantías, tanto en el ámbito real como potencial, individual como colectivo, de que la vida material de los hombres pudiera funcionar aunque más no sea bajo un mínimo de colectividad. Sin coerción, la existencia del cuerpo social no tendría garantías de subsistir. Es por esta razón que la posibilidad de pensar el Estado se transmuta en su propia necesidad, objetivada bajo tres instancias:

- porque el Estado, a través de ser pensado como el dispositivo coercitivo por excelencia, es el único que puede garantizar la vida del cuerpo social imponiendo un límite al estado de pecado;
- porque el Estado, a través del ejercicio de la coerción, es el único capaz de restaurar el funcionamiento colectivo de la humanidad, quebrantada en su naturaleza por el pecado original;
- porque el estado, a través del ejercicio de la coerción, es el único con capacidad de garantizar el orden y la paz, conceptos más que necesarios tanto para cristianos como para paganos.

## Agustín y el Estado como República

Agustín construye su concepto de Estado-República incorporando y redefiniendo las categorías filosófico-políticas ciceronianas. Más aún, y como bien lo observa Marshall, muchas veces nos es difícil descubrir cuando termina Cicerón y empieza Agustín. Sin embargo, pueden observarse tres instancias no ciceronianas:

- a. la interpretación estrictamente teológica de *iustitia*;
- b. las implicancias de que el pueblo romano haya vivido impío habiendo recurrido a los demonios;
- c. el concepto de Dios tomado en un sentido definitivamente cristiano.

En relación con la noción de Estado-República nos encontramos ante una pluralidad de interpretaciones. Nos interesa desarrollar aquella que acentúa la ruptura de Agustín con respecto a la interpretación clásica del Estado. La ruptura con el paradigma clásico fue hegemónica a partir de la segunda guerra mundial, sobre todo en la vertiente protestante anglosajona. Entre sus representantes más destacados puede mencionarse a Peter Brown, Robert Markus, F. Eduard, Ernest L. Fortín y R.T. Marshall.

Desarrollemos los núcleos teóricos principales de dicha cosmovisión:

Se parte de la tesis de que Agustín no se rige en sus escritos maduros por la teoría clásica del Estado, la cual se fundamenta en el principio clásico de *Justicia*.

Estos pensadores acentuaban el escepticismo agustiniano al considerar la posibilidad de una vida comunitaria también basada en el principio de *justicia*, sobre todo teniendo en cuenta la realidad y la fuerza disolvente del pecado.

Encontraban el sustento teórico de esta hermenéutica ante todo en la forma en la cual nuestro pensador se oponía a las concepciones de Marco Tulio Cicerón, puesto que para Agustín Roma nunca fue una auténtica República porque nunca existió en ella la “Verdadera Justicia”. Por lo tanto, estos pensadores concluyen que Agustín percibiría a la visión ciceroniana de República como muy idealista, dado que la auténtica justicia sólo puede realizarse en el Reino de Dios, cuyo fundador y conductor es Cristo, siendo para los cristianos más un objeto de fe y esperanza que una realidad presente.

## Agustín y la definición ciceroniana

La definición Ciceroniana de República de la que parte<sup>45</sup> nuestro pensador puede definirse en estos términos: *“Había dicho Escipión en el fin del libro segundo que así como se debe guardar en la cítara, en la flauta y en el canto y en las mismas voces una cierta consonancia de sonidos diferentes, la cual mutada o discordante, los oídos adiestrados no pueden soportarla, y esta consonancia, por la acoplación de los sonos más desemejantes, resulta concorde y congruente, así también en la ciudad compuesta de órdenes interpuestos, altos, bajos y medios, como sonidos templados con la conveniencia de los más diferentes, formaba un concierto. Y lo que los músicos llaman armonía en el canto, esto era en la ciudad la concordia, vínculo el más estrecho y suave de consistencia en toda República, la cual sin la justicia es de todo punto de vista imposible que subsista”*<sup>46</sup>.

*“Desarrollada esta cuestión cuanto les parece suficiente, Escipión vuelve de nuevo a su discurso interrumpido, y recuerda y encarece una vez más su breve definición de República, que se reducía a decir que es una cosa de pueblo. Y determina al pueblo diciendo que es no toda concurrencia multitudinaria, sino una asociación basada en el consentimiento del derecho y en la comunidad de intereses. (...) De sus definiciones colige, además, que entonces existe república, es a saber, cosa del pueblo, cuando se la administra bien y justamente, ora por un rey, ora por unos pocos magnates, ora por la totalidad del pueblo”*<sup>47</sup>.

Los elementos que definen una auténtica República pueden entonces resumirse en los siguientes términos:



- debe haber armonía en la disparidad, lo cual supone la existencia de un orden social heterogéneo, convergiendo los distintos intereses sobre un interés común;
- la noción de armonía en la disparidad queda suficientemente explicitada en alusión a la melodía musical;
- con respecto a la noción de “pueblo”, intrínseca a la noción de República, habría que distinguir dos instancias: a. la noción de República como tarea o empresa del pueblo, y por lo tanto como interés primordial de éste; b. la distinción entre los conceptos de “pueblo” y “multitud”.

Lo que constituye a una República es un pueblo y no una multitud. Sólo el primero puede constituirse como tal en alusión a la aceptación de un cuerpo jurídico en común a través del cual rigen sus vidas y conductas todos sus miembros sin excepción. Es justamente esta referencia a un cuerpo jurídico común la que garantiza las condiciones de armonía y civilidad entre todos sus miembros.

Otra de las ópticas interesantes que gira entorno al concepto de República agustiniana, es la presentada por Etienne Gilson en su libro *Las metamorfosis de la ciudad de Dios*. El medievalista francés señala que pueden encontrarse en Agustín dos tesis contrapuestas de si hubo o no República Romana. A favor de la primera tesis, Gilson argumenta: *“Dios, escribía él a Marcelino en el 412, ha querido manifestar el fin sobrenatural de las virtudes cristianas, permitiendo a la Roma antigua prosperar sin ellas. Era reconocer a las virtudes cívicas de los paganos, una cierta eficacia temporal y, a Roma misma, el carácter de una antigua sociedad”*<sup>48</sup>.

Acordamos con Gilson en que pueden encontrarse en Agustín dos tesis contrapuestas acerca de la existencia de la República Romana, pero creemos que tal dicotomía no obedece a una contradicción lógica – principio de contradicción –, sino a un dispositivo retórico del propio Hiponense, a quien en determinadas ocasiones le interesa resaltar las auténticas virtudes de la antigua Roma para contraponerlas al Imperio, y en otras le interesa confrontar toda República humana con la República de la *Civitas Dei*.

Si acentuamos una perspectiva apologética y ética, advertimos que hay en Agustín una valoración positiva hacia las virtudes de la antigua Roma, pues su intención es contraponer éstas a la corrupción de las costumbres del Imperio Romano.

Si acentuamos una perspectiva ontológica o metafísica, debemos concluir que la única República que merece tal nombre es la *Civitas Dei*, porque sólo en ella, y no en la sociedad terrena, reina la verdadera justicia. Sin embargo, nosotros creemos que esta noción de “verdadera justicia”, lejos de proyectar sobre la sociedad terrena un imaginario de imposibilidad e impotencia hacia toda praxis política, se presenta como una idea regulativa, en cuanto enseña a los hombres que toda construcción humana posee el sello de la corruptibilidad, imposibilitando de esta manera caer en una visión absoluta del Estado.

Por otra parte, Agustín no piensa los vínculos sociales únicamente en términos de “verdadera justicia”. Si tal fuera el caso, entonces tendríamos que considerar que el Hiponense legitimaría un estado de anarquía y rebelión a la autoridad pública mundana, dado que ésta no es la expresión de la verdadera justicia, cayendo consecuentemente en un desprecio por lo terrenal y todo lo que ello implique. Recordemos que, por el contrario, él establece una jerarquía dentro de la escala de los bienes, existiendo bienes superiores, medios e inferiores<sup>49</sup>. Él considera que las instituciones y el Estado, si bien no pueden ser considerados bienes superiores, son valorados también como bienes, sobre todo teniendo en cuenta que el mayor mal terrenal para el Hiponense es el estado de anarquía: *“Mira cómo el universo mundo está ordenado en la humana República: ¡por qué instituciones administrativas, qué ordenes de potestades, por qué constituciones de ciudades, leyes, costumbres y artes! Todo esto es obra del alma, y esta fuerza del alma es invisible”*<sup>50</sup>.

## **El giro agustiniano: el concepto de “amor” como fundamento de toda República**

Coincidimos en este punto con la óptica de Gilson en torno del pasaje de la figura de la “justicia” a la figura del “amor” como fundamento de una República. Tal interpretación resulta más que obvia en tanto que es el propio Agustín quien explicita tal perspectiva: *“Y si descartamos esa definición de pueblo y damos esta otra: ‘el pueblo es un conjunto de seres racionales asociados por la concorde comunidad de objetos amados’, para saber qué es cada pueblo, es preciso examinar los objetos de su amor. No obstante, sea cual fuere su amor, si es un conjunto, no de bestias, sino de seres racionales, y están ligados por la concorde comunión de objetos amados, puede llamarse, sin absurdo ninguno, pueblo. Ciertamente será tanto mejor cuanto más nobles sean los intereses que lo ligan, y tanto peor cuanto menos nobles sean. Según esto, el pueblo romano es un pueblo, y su gobierno, una república.”*<sup>51</sup>

## **El Estado como garante de la Paz**

Como hemos dicho anteriormente, una de las finalidades básicas del Estado es el mantenimiento de la paz terrena, que sólo puede instrumentarse y asegurarse a través del ejercicio de la coerción como modo de organizar el orden social.

Sin embargo, es necesario aclarar que la noción de paz, vinculada con la noción de orden, es uno de los conceptos clave del universo teórico agustiniano, y que el mismo posee en su sentido más hegemónico un carácter trascendental o eterno. Por tal razón, antes de dedicarnos al tratamiento de la paz social desde un abordaje filosófico-político, reflexionaremos acerca de la paz desde su dimensión metafísica.

Agustín define la paz como “*la tranquilidad del orden*” y el orden como “*la disposición que asigna a las cosas diferentes y a las iguales el lugar que le corresponde*”<sup>52</sup>. Utiliza varias definiciones de paz a lo largo de muchas de sus obras, siendo el denominador común de todas ellas la noción de orden.

El concepto de paz agustiniano supone una dimensión ontológica, al punto que posibilita no sólo las condiciones existenciales de las cosas sino también su permanencia o conservación en el ser. “*Lo que es perverso o contra el orden, necesariamente ha de estar en paz en alguna, de alguna y con alguna parte de las cosas en que es o de que consta. De lo contrario dejaría de ser. Supongamos un hombre suspendido por los pies, cabeza abajo. La situación del cuerpo y el orden de los miembros es perverso, porque está invertido el orden exigido por la naturaleza, estando arriba lo que debe estar naturalmente abajo. Este desorden turba la paz del cuerpo, y por eso es molesto. Pero el alma está en paz con su cuerpo y se afana por su salud, y por eso hay quien siente el dolor. Y si, acosada por las dolencias se separa, mientras subsista la trabazón de los miembros, hay alguna paz entre ellos, y por eso aún hay alguien suspendido. El cuerpo terreno tiende a la tierra, y al oponerse a eso su atadura busca el orden de su paz y pide en cierto modo, con la voz de su peso, el lugar de su reposo*”<sup>53</sup>.

Como bien lo explicita la cita, todo lo que existe busca ese orden gracias al cual puede conservar la paz en alguna, de alguna y con alguna parte de las cosas en que consiste o de que consta. De lo contrario, dejaría de existir.

El orden natural es uno de los caracteres ontológicamente constitutivos de toda la naturaleza creada, en tanto todos los entes existen en virtud de la medida, la forma y el orden que le fueran conferidos por la misma voluntad divina.

*“Todas las naturalezas por el hecho de existir y, por ende, tener su propia ley, su propia belleza y una cierta paz consigo mismo son bienes. Y, mientras están situadas donde deben estar, según el orden de la naturaleza, conservan todo el ser que han recibido”* 54(CD XII,5).

Para Agustín todos los entes creados existen en virtud de la medida, la forma y el orden modus, species, ordo, que les fueran conferidos por la propia voluntad divina. Al respecto nos parece muy interesante la nota 30 al libro XIX de la Ciudad de Dios de la edición que venimos trabajando: “*Y esto nos mueve a pensar en el peso, que es el amor, en el pondus. El amor inclina al lugar propio de cada ser, y el orden obliga a conseguirlo. Si nos detenemos un poco a considerar estas definiciones, caemos en la cuenta de que todo radica y gira sobre un mismo gozne, el equilibrio. Virtus = ordo amoris; ordo = dispositio rerum; amor = pondus; pax = tranquillitas ordinis. Este es el vasto proceso seguido por la lógica impresionante del santo...*” 55.

El Hiponense utiliza la palabra “natura” en dos sentidos muy diferentes al tiempo que complementarios: cuando se refiere a la naturaleza de cada cosa (*rerum natura*), como el ser propio de cada cosa, lo podemos asimilar al concepto de esencia. Pero también habla del conjunto de todo lo creado que reúne en armónica disposición a todos los seres que constituyen esas naturalezas en la primera acepción. En este caso podemos hablar *del ordo naturarum u ordo universalis*: “*Cosa ardua y rarísima es (...) alcanzar el conocimiento y declarar a los hombres el orden de las cosas, ya el propio de cada una, ya, sobre todo, el del conjunto o universalidad con que es regido este mundo*”<sup>56</sup>.

Para Agustín la noción de “paz” no puede mentarse desde un esquema estático, sino que debe ser caracterizada desde un continuo movimiento. El concepto de paz no puede comprenderse como carencias de apetencias o tensiones encontradas de tendencias opuestas, sino como el equilibrio de fuerzas concordantes y discordantes que coexisten en armonía.

Otro de los elementos esenciales que constituye el orden universal es el mantenimiento de relaciones de jerarquía de un grado de paz con el nivel superior, lo que nos lleva a hablar de un universo escalonado.

*“En los seres que tienen algo de ser y que no son lo que Dios, su autor, son superiores los vivientes a los no vivientes, como los que tienen fuerza generativa o apetitiva a los que carecen de esta virtualidad. Y entre los vivientes son superiores los sencientes a los no sencientes, como los animales a los árboles. Entre los sencientes son superiores los que tienen inteligencia a los que carecen de ella, como los hombres a las bestias. Y, aún entre los que tienen inteligencia, son superiores los inmortales a los mortales, como los ángeles a los hombres. Esta gradación parte del orden de la naturaleza”*<sup>57</sup>.

Como hemos señalado anteriormente, para Agustín todo los entes tienden naturalmente a la paz, pero no todos la realizan de igual forma. Los inanimados buscan la paz guiados y determinados por las leyes que Dios grabó en su naturaleza: *“De estas transformaciones no se subtrae nada a las leyes del supremo Creador y Ordenador, que gobierna la paz del universo. Porque, aunque los animales pequeños nazcan de cadáveres de animales mayores, cada corpúsculo de ellos, por ley del creador, sirve a sus pequeñas almas para su paz y conservación. Y aunque unos animales devoren los cuerpos muertos de otros, siempre encuentran las mismas leyes difundidas por todos los seres para la conservación de las especies, pacificando cada parte con su parte conveniente, sea cualquiera el lugar, la unión o las transformaciones que hayan sufrido”*<sup>58</sup>.

Es fundamental observar cómo Agustín nos ha conducido paulatinamente por la escala de la naturaleza, atravesando primero el mundo de los inanimados y luego el de los animados para confluir en la maravillosa creación divina: el hombre.

Resulta claro que en el caso del hombre, al igual que en todos los demás entes, la paz es también un impulso o tendencia natural. Sin embargo, tal tendencia natural de paz en el ser humano se combina, se entretiene existencialmente, con la dimensión de la libertad. El hombre es el único ente, conjuntamente con los ángeles, capaz de alterar o quebrantar la paz del orden universal, pero es también el único capaz de reconstruirla. En este sentido, la paz implícita en la naturaleza humana no se le impone desde un determinismo ciego, sino como una constante tarea, tal vez como su suprema tarea, tanto en lo individual como en lo colectivo. Por esta razón Agustín aduce que la primera responsabilidad civil que se impone al miembro de la *Civitas Dei* es construir la paz terrena: *“Dios, pues, Creador sapientísimo y Ordenador justísimo de todas las naturalezas, que puso como remate y colofón de su obra creadora en la tierra al hombre, nos dieron ciertos bienes convenientes a esta vida, a saber: la paz temporal según la capacidad de la vida mortal para su conservación, incolumidad y sociabilidad. Nos dio además todo lo necesario para conservar o recobrar esta paz...”*<sup>59</sup>.

Como hemos dicho anteriormente, el pecado entra en el mundo por el mal uso que el hombre hizo de su libre arbitrio. Un mal uso que alteró el orden sabiamente establecido. También precisamos con anterioridad que la consecuencia más grave del pecado en el terreno social fue la subordinación o dominación de los humanos entre sí. Cabe entonces preguntarnos, ante una paz quebrantada más no anulada por el pecado, ¿cómo pensar un orden socialmente instituido o instituyente en y de la sociedad terrena?

Tal pregunta nos lleva a reflexionar acerca de la paz terrena y sus condiciones de posibilidad.

En el libro XIX de la *Ciudad de Dios*, Agustín comienza a reflexionar acerca de la importancia de la paz como uno de los mayores bienes no sólo de la vida eterna, sino también de la vida terrenal: *“Y la paz es un bien tan noble, que aún entre las cosas mortales y terrenas no hay nada más grato al oído, ni más dulce al deseo, ni superior en excelencia”*<sup>60</sup>.

Al respecto hay que aclarar que para el Hiponense sólo puede haber paz definitiva en la vida eterna, mientras que en la *Ciudad Terrena* la paz la experimentamos como un “bien incierto y dudoso”, dado que esta última, a diferencia de la paz eterna, posee el sello de la corruptibilidad.

Sin embargo, si bien ambas paces son cualitativamente diferentes, no existe una intención en Agustín de divorciar o desvincular ambas dimensiones. De esta manera pueden postularse diferentes relaciones dialógicas entre la paz terrena y la paz celestial, que toman como instancia central la disposición de las voluntades humanas con respecto a la paz. Para los ciudadanos de la *Civitas Terrena* la paz terrenal es un bien absoluto, mientras que para los ciudadanos de la *Civitas Dei* la paz terrenal puede ser un medio óptimo para alcanzar la paz eterna, perdiendo la primera su carácter de absolutez.

Lo interesante del planteo agustiniano radica en el hecho de que la paz temporal es valorada positivamente por ambos tipos de ciudadanos. Esta perspectiva se vincula con sustentar un orden político y social que asegure la vida material de los hombres.

Agustín considera que la paz se vincula necesariamente a los conceptos de mando y obediencia, y esta lógica juega en los dos tipos de paz, con la gran diferencia de que en la paz eterna quien gobierna es Dios (y en ello radica la figura de la Verdadera Justicia), mientras que en la paz terrena gobiernan los hombres sobre los hombres, siendo la figura esencial la categoría de sujeción o servidumbre, como consecuencia no de la naturaleza sino del pecado original.

Pensar la cuestión de la paz terrena en su dimensión política implica con fuerza de necesidad introducir el problema de la dominación: *“Así, la soberbia imita perversamente a Dios. Odia bajo él la igualdad con sus compañeros, pero desea imponer su señorío en lugar de él. Odia la paz justa de Dios y ama su injusta paz propia. Es imposible que no ame la paz, sea cual fuere. Y es que no hay vivir tan contrario a la naturaleza que borre los vestigios últimos de la misma”*<sup>61</sup>. Esta es una cita central, puesto que resume la fundamentación jerárquica y coercitiva del Estado como garante de la paz: el carácter de “injusta” paz humana no invalida que sigamos hablando de paz; claro está que después del pecado original ésta sólo puede comprenderse como sujeción de los hombres entre sí, justamente por eso el apelativo de “injusticia”. Por otra parte, el orden

violentado por la “soberbia humana” violenta pero no anula en el hombre la tendencia implícita en su naturaleza a amar la paz.

Con las relaciones de dominación entran en escena también las relaciones de jerarquía. Sin embargo, estos vínculos, lejos de introyectar sobre la sociedad terrena un estadio de desorden, posibilitan la existencia de la organización social. Por esta razón, nuestro pensador aduce que quién pretenda terminar con éste tipo de relaciones sociales “cae en la sabiduría del necio”.

Por lo tanto, el concepto de “paz” lleva implícita la noción de “orden”, antes del pecado original como orden natural o divino, y después del pecado como dominación o sujeción.

El orden establecido por Dios en la creación implica otros nexos de subordinación: aquellos que aluden a la relación del hombre y la tierra, y a la relación de los hombres entre sí.

El fin propio de los ciudadanos de la *Civitas Terrena* tendrá por fin supremo el afán de dominio sobre los demás y la posesión excluyente de la tierra. Por lo tanto no se maneja en el orden de la creación con un amor ordenado. En contraposición, los ciudadanos de la *Civitas Dei* simplemente se sirven de estos bienes: “*Más los hombres que no viven de la fe, buscan la paz terrena en los bienes y comodidades de esta vida. En cambio, los hombres que viven de la fe esperan en los bienes futuros y eternos, según la promesa. Y usan de los bienes terrenos y temporales como viajeros. Estos no los prenden ni desvían del camino que lleva a Dios., sino que lo sustentan para tolerar con más facilidad y no aumentar las cargas del cuerpo corruptible que apega al alma. Por tanto el uso de los bienes necesarios a esta vida mortal, es común a las dos clases de hombres y a las dos casas; pero en el uso, cada uno tiene un fin propio y un pensar muy diverso del otro. Así, la Ciudad Terrena, que no vive de la fe, apetece también la paz, pero fija la concordia entre los ciudadanos que mandan y los que obedecen en que sus querer estén de acorde de algún modo en lo concerniente a la vida mortal (...). Y como ésta es común, entre los dos ciudadanos hay concordia en relación con esas cosas*” 62.

Nos encontramos ante una cita fundante para nuestro trabajo, en tanto remarca algunos puntos centrales para la justificación del Estado como instrumento de la coerción:

Los bienes terrenales son necesarios para el mantenimiento de la vida material, que es común a ambos tipos de ciudadanos.

La *Ciudad Terrena* también apetece la paz, incluso como tendencia natural, pero ésta sólo puede darse mediante la concordia entre los ciudadanos que mandan y los ciudadanos que obedecen. Por lo tanto, la idea de concordia supone las relaciones de mando y obediencia, y además la reunión de sus querer en lo relativo a la vida mortal.

El gran problema que se le presenta a Agustín es: ¿cómo puede haber concordia en relación con los bienes de la vida mortal, si el conjunto de estos es finito y transitorio?

En virtud de que los bienes terrenales son finitos y transitorios se materializa una teoría del conflicto social, dado que es imposible que los miembros de la ciudad terrena, por su propio afán de posesión particular, puedan gozar todos y al mismo tiempo de estos objetos transitorios y finitos. Justamente, de la disputa de ellos surge la discordia, que es propia de Babilonia.

De todos estos puntos podemos inferir nuevamente la fundamentación del Estado como garante del orden y la paz en tanto administrador de los objetos mundanos. Sin una autoridad rectora, coercitiva con capacidad de establecer límites a los anhelos de posesión de los ciudadanos de *la Civitas Terrena*, entraríamos en una guerra de todos contra todos.

De todas maneras, aunque el Estado garantice esta concordia en relación con las cosas materiales, Agustín no lo enviste de un ropaje sagrado, en tanto la coerción ejercida por aquél no escapa a la lógica *dominandi*. c

## Bibliografía

- San Agustín. *Epístolas*, en obras de San Agustín, tomo VIII, Madrid, BAC, 1958
- San Agustín. *Confesiones*, Madrid, BAC, 1991
- San Agustín. *De boni conjugali*, Madrid, BAC, 1958
- San Agustín. *De Ordine*, Madrid, BAC, 1958
- San Agustín. *Del Libre albedrío*, Madrid, BAC, 1958
- San Agustín. *La Ciudad de Dios*, Madrid, BAC, 1958

- San Agustín. *Sermones*, Madrid, BAC, 1958
- Gilson, Etienne. *La metamorfosis de la ciudad de Dios*. Bs. As. Troquel, 1954
- Marshall, R.T. *Studies in the Political and Socio-Religious Terminology of the De Civitate Dei*. Washington, Cath. Univ. of América Press, 1952
- Truyol Y Serra, Antonio. *El Derecho y el Estado en San Agustín*. Revista del Derecho Privado, Madrid, 1944
- Ulman, W. *Historia del pensamiento de la Edad Media*. Barcelona, Ariel, 1983

## Notas

- 1 El padre de Agustín aceptará ser bautizado antes de morir, más por un cierto miedo a la posibilidad de la existencia de la vida eterna, que por una conversión al cristianismo.
- 2 Recordemos que Cartago había llegado a ser una gran metrópoli, y si bien en tiempos de Agustín se encontraba subsumida al Imperio Romano, nunca anuló su imaginario de ofrecerle resistencia a la ciudad eterna.
- 3 San Agustín. *Confesiones*, III, 2, 2.4.
- 4 San Agustín. *Confesiones*, III, 4, 7.
- 5 San Agustín. *Confesiones*.
- 6 Consiste en la primera etapa de los iniciados al maniqueísmo.
- 7 San Agustín. *Confesiones*. V, 10, 18.
- 8 No obstante esta libertad ante la caída, no es suficiente para la recuperación, pues sin el auxilio de la “gracia divina” no es posible la redención.
- 9 San Agustín. *Confesiones*. V, 10, 19
- 10 En tanto Agustín dudó del conocimiento de la Suma Verdad, pero jamás de su existencia.
- 11 La figura de Ambrosio es la figura más importante de Milán; podría decirse que para el común de la gente es mucho más relevante que la figura del emperador. Agustín no tiene contacto profundo con él debido a las múltiples ocupaciones del obispo. No obstante, éste alcanza gran influencia sobre el Hiponense, sobre todo a partir de sus sermones y homilias, a los que nuestro profesor de retórica acude a menudo. Ambrosio era un gran intelectual, hijo de una noble familia senatorial, rigurosamente formado en gramática, literatura griega y latina, retórica y derecho; además, lee a los padres orientales y los escritores paganos clásicos. Junto a él se encuentra un sacerdote, también de gran formación intelectual, llamado Simpliciano, quien sí va a tener contacto directo con nuestro teólogo.
- 12 Maury, Pierre. *San Agustín- Lutero- Pascal*. pp 79.
- 13 Agustín es el primero en el pensamiento Occidental en pensar la historia como una gran cronología, fijando de esta manera un arquetipo que la modernidad internalizó en su reflexión sobre la historia.
- 14 El concepto de voluntad es una de las categorías fundamentales del pensamiento agustiniano. Al respecto, es indispensable señalar que dicho concepto es caracterizado como el móvil interno que mueve a los hombres, y bajo ningún punto de vista puede definirse como la mera exterioridad.
- 15 Sobre todo en alusión al agustinismo político, tanto en la vertiente teocrática como en el cesaropapismo, quienes localizaban la Ciudad de Dios en la Iglesia y la Ciudad de Dios en el Estado, o viceversa.
- 16 No obstante, haremos hincapié en las nociones centrales del Estado como República por ser la forma específica de la que partió Agustín.
- 17 San Agustín. *La Ciudad de Dios*. XIX, 12, p1399
- 18 Antonio Truyol Y Serra. *El Derecho y el Estado en San Agustín*. Revista del Derecho Privado, Madrid 1944. cap.2 , p113
- 19 San Agustín. *Op. Cit.* XIX, 24, pp. 1425, 1426
- 20 San Agustín. *Op. Cit.* XIX, 7, pp. 1386
- 21 San Agustín. *Op. cit.* XIX, 7, p 1385
- 22 Gilson, Etienne. *Las Metamorfosis de la Ciudad de Dios*. Troquel, Bs.As. 1964, pp. 66
- 23 Antonio Truyol Serra. *Op. cit.* P 119
- 24 San Agustín. *Op. cit.* XIX,12, 2, pp. 1395
- 25 San Agustín. *Op. Cit.* XIX, 14, pp. 1402, 1403
- 26 San Agustín. *La Ciudad de Dios*, B.A.C, L.XIX, 5, p 1381. .
- 27 San Agustín. *Op. cit.* L.XIX, 7, p 1385
- 28 Aristóteles. *La Política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989. LI, p 23
- 29 Creemos que utilizar la noción de contrato como génesis de la sociedad política sería caer en un anacronismo. El acento está puesto en la costumbre como la manera de determinar el ethos de una comunidad.
- 30 San Agustín. *Las Confesiones*, B.A.C, Madrid 1991, LIII, 8, 6, p 146
- 31 Aristóteles. *Op. cit.*, p 1

- 32 San Agustín. *Op. Cit.*, XIX,7,pp 1385
- 33 A riesgo de caer en un anacronismo, creemos que se hace presente en Agustín la temática de la legitimidad coercitiva del estado a la manera weberiana, es decir, el estado como aquél que detenta el monopolio legítimo de la coerción.
- 34 San Agustín. *Op. cit.*, L. XIX, 17, p 1407
- 35 No existe en Agustín un tratamiento sistematizado que distinga el concepto de ley natural y ley civil a la manera tomista. El acento está puesto en la naturaleza como orden universal, como primer orden creado.
- 20 San Agustín. *De boni conjugali*, B.A.C, p 129
- 36 Gen 2, 18:
- 37 San Agustín. *Op. cit.*, II, 26, p 127
- 38 San Agustín. *La Ciudad de Dios*, XIX, 15, p 1403
- 39 San Agustín. *Acerca del libre arbitrio*, B.A.C, XVIII, pp 47, 48
- 40 San Agustín. *La Ciudad de Dios*, XIX, 15, p 1385
- 41 San Agustín. *Op. cit.*, XIX, 15 p 1387
- 42 Truyol Y Serra, Antonio. *El derecho y el Estado en San Agustín*. Revista de derecho privado, Madrid 1944,pp. 142
- 43 Una de las diferencias básicas entre el paraíso y la tierra prometida es que en esta última habrá confirmación en el bien, con lo cual no tendrá sentido la coerción.
- 44 Nosotros partimos de la lectura que hace Agustín de Cicerón sin confrontarla con el pensamiento del romano.
- 45 San Agustín. *La Ciudad de Dios*. II, 21,1,pp. 170
- 46 San Agustín. *La ciudad de Dios*. II,21, 2, pp.171
- 47 Gilson, Etienne. *Las Metamorfosis de la Ciudad de Dios*,. Troquel S.R.L, Bs.As. 1954, Cap.II, p 50
- 48 Hay en Agustín una jerarquía de bienes con sentido de objetividad e inmutabilidad. Habrá que esperar a Abelardo para comenzar a pensar una axiología subjetivista.
- 49 San Agustín. *In Joannis Evangelium*, BAC, VII,2 pp.131
- 50 San Agustín. *La Ciudad de Dios*. XIX, 24, pp.1425
- 51 San Agustín. *Op. Cit.* XIX,13, 1.pág.1398.
- 52 San Agustín. *Op Cit.*XIX, 12,3 pp. 1396 ( nota 26)
- 53 San Agustín. *Op. Cit.* XII, 5. Pp, 799
- 54 San Agustín. *Op. Cit.* XIX. Nota 30, pp. 1435
- 55 San Agustín. *De Ordine. Libri duo* 1,11.
- 56 San Agustín. *La Ciudad de Dios*. XI, 16, pp. 742, 743.
- 57 San Agustín. *Op. Cit.* XIX, 13. Pp 1397.
- 58 San Agustín. *Op. Cit.* XIX, 13, 2, pp. 1400.
- 59 San Agustín. *Op. Cit.* XIX, 13, 2, pp. 1400
- 60 San Agustín. *Op. Cit.* XIX, 12,3,pp. 1396
- 61 San Agustín. *Op. Cit.* XIX, 17, pp. 1406, 1407.

## q

*Capítulo IV*

# *Teología política de Santo Tomás*

© Rubén Dri

## **1. Contexto histórico y político - cultural**

Es sabido que la señalización del momento en que comienza un determinado período histórico es discutible, dado que siempre es posible indicar raíces anteriores o manifestaciones más claras que inclinarían a pronunciarse por un nacimiento posterior al señalado.

Teniendo en cuenta dicha observación, nos parece indicado afirmar que los siglos IV y V pueden tomarse como iniciación de la época medieval, pues en ese período se estructura el poder político-religioso que ha de regir hasta el siglo XVI, siglo en el que puede decirse que ha comenzado ya la modernidad. En esos dos siglos se elaboran además las bases ideológicas -es decir, teológicas- que fundamentan y legitiman la citada estructuración del poder (Cfr. AD pp. 81-91).

El poder religioso y el poder político, o el sacerdocio y el imperio, según las categorías consagradas para la concepción teológico-política medieval, en una relación de amor-odio, con lapsos de luchas, treguas y dominio alternativo, hegemonizan los largos siglos medievales, en los cuales, contra cierta concepción expandida a la luz de la Ilustración, sucedieron muchas cosas que influyeron decisivamente en la modernidad.

El período comprendido entre los siglos XI y XIII representa la cumbre de la medievalidad. Allí se dan las máximas creaciones de la sociedad feudal en el orden económico, político, militar y cultural, al mismo tiempo que van surgiendo nuevos fenómenos que llevan en su seno los gérmenes de una nueva sociedad, un nuevo modo de producción. Es importante tomar nota de ello para entender el pensamiento de Tomás de Aquino, máximo representante del medioevo.

En el siglo XI el papado llega a su máximo esplendor y poder, en primer lugar con Gregorio VII, y luego con Inocencio III. Se levantan las catedrales y se realizan las cruzadas predicadas por San Bernardo. Abelardo despliega sus singulares dotes dialécticas, que levantan olas de entusiasmo en la juventud estudiosa y hondas preocupaciones en la ortodoxia. Su

romance con Eloísa es uno de los fenómenos precursores de la modernidad, si estamos de acuerdo con Hegel en que el amor de pareja lo es.

En el siglo XII se hacen presentes nuevos fenómenos sociales, políticos y culturales que anuncian los gérmenes de la modernidad. Surgen asociaciones, gremios, comunidades, colegios, municipios, ciudades, ligas. La participación popular es cada vez más importante. Las cruzadas, por su parte, exigen una amplia movilización popular que no dejará de tener sus consecuencias.

Se producen sublevaciones e insurrecciones que en la categorización de la época se denominan movimientos heréticos. Pululan las herejías, que se autolegitiman recurriendo al mismo texto al que recurre la autoridad eclesiástico-política para condenarlas, es decir, la Biblia. Los “herejes” se remiten ya sea a los apocalipsis (especialmente al de Daniel), a los profetas, o al evangelio y a las primeras comunidades cristianas.

El movimiento popular es político-religioso. Nada se entiende sin el componente religioso. Surgen las órdenes mendicantes en contra de la corrupción a que había llevado la riqueza en la institución eclesiástica, haciendo de la pobreza un eje fundamental: los dominicos y los franciscanos.

En el norte de Italia se produce una amplia participación comunal cuyo sujeto fundamental es “il popolo”, magistralmente estudiado por Max Weber. “Il popolo” estaba formado por los “ciudadanos”, que comienzan a tener activa participación, cuestionando la política tradicional del poder político-religioso.

Surgen las lenguas vernáculas, desplazando al latín hacia los ámbitos académicos y oficiales. Comienza una literatura no latina. Van naciendo las ciencias naturales. A la política descendente, como la llama Ullmann, le va sucediendo una política ascendente. Justo en ese momento aparece en occidente Aristóteles.

Tres personajes se entregan a la tarea de introducir a Aristóteles en la teología: Alberto Magno, Guillermo de Moerbeke, y Tomás de Aquino. Alberto es el gran maestro de Tomás y avanza en el estudio de ciencias naturales. Guillermo de Moerbeke es el traductor de las obras de Aristóteles del griego al latín, que utilizará Tomás, y éste es el gran teólogo que se servirá de las categorías aristotélicas, críticamente aceptadas, para elaborar su asombroso edificio filosófico-teológico.

El siglo XIII es el siglo cumbre en el cual se realizan las grandes cosmovisiones teológicas, en gran parte debido al empuje que dieron a los estudios los franciscanos y dominicos, la introducción de Aristóteles ya señalada, la influencia de la filosofía árabe y judía, y la fundación y rápida expansión de las Universidades.

## 2. Biografía y obras

Es necesario ubicar el nacimiento de Tomás de Aquino entre el 1225 y 1227. Fue hijo del conde Landolfo de Aquino y de la condesa Teodora, que residían en el castillo de Roccasecca. Se hallaba conectado por parte del padre con los Hohenstaufen y por parte de la madre con las casas reales de España y Francia.

A los cinco años es enviado a la abadía benedictina de Monte Cassino para su educación. A los diez años pasa a Nápoles, al Estudio fundado por Federico II, donde estudia gramática, lógica y ciencias naturales. Parece que allí ya comienza su aproximación a Aristóteles, pues su maestro, Pedro de Irlanda, era aristotélico.

Su decisión de entrar en el orden dominicano fue resistida por su familia, pues los dominicos pertenecían, al igual que los franciscanos, a las nuevas órdenes mendicantes. En esa época, el estamento de la nobleza al que pertenecía Tomás se sentía rebajado si algún miembro de su familia optaba por alguna de dichas órdenes. Tomás estaba destinado a hacer carrera en el seno de la nobleza. La abadía de Monte Cassino, rica y con mucho prestigio, podía ser una estupenda elección.

La familia no sólo se opuso de palabra a la elección de Tomás, sino que pasó a los hechos. Lo sacó del noviciado de los dominicos y le dio el castillo de Roccasecca como prisión. Una vez liberado fue enviado a París y luego a Colonia, donde estuvo probablemente de 1248 a 1252. Allí estudia bajo la dirección de Alberto Magno, el principal maestro que tuvo, y quien descubrió el genio del que Tomás estaba dotado.

En 1252 se traslada a la Universidad de París como maestro, donde estuvo hasta 1259. Es el momento en que participa activamente en la lucha por la participación de los miembros de las órdenes mendicantes en la enseñanza universitaria. En esa época escribe *Las Sentencias*, las *Quaestiones De Veritate* y algunas *Quodlibetales*.

De 1259 a 1267 se encuentra en Italia, donde escribe entre otras obras varios comentarios a escritos de Aristóteles, la *Summa contra Gentiles*, y parte de la *Summa Theologiae*. Guillermo de Moerbeke traduce directamente del griego al latín las obras de Aristóteles que Tomás utiliza.



De 1269 a 1272 está nuevamente en París. Fue, como dice Manser, “la época más borrascosa en la vida de Santo Tomás”. Ello se debe a su lucha contra el denominado “averroísmo latino”, expresado fundamentalmente por Siger de Brabante y contra la corriente agustiniana. En este período acabó la segunda parte de la *Suma Teológica*.

En 1272 vuelve a Italia, a la Universidad de Nápoles. Allí escribe la tercera parte de la “Suma Teológica”. En enero de 1274 se pone en camino para asistir al Concilio de Lyon, muriendo en Fossanova, en un convento cisterciense.

### 3. La cosmovisión tomista

Si bien en Santo Tomás se da, como en cualquier pensador, una evolución de su pensamiento, no se pueden señalar etapas que presenten una diferenciación tan nítida como en Aristóteles. Su evolución, sin embargo, reproduce en cierta manera la marcha de la evolución aristotélica. Efectivamente, así como Aristóteles evolucionó del platonismo hacia un pensamiento propio, Santo Tomás lo hizo desde el neoplatonismo hacia el aristotelismo.

Como en la cosmovisión aristotélica, arriba de todo está Dios, pero éste ya no se define sólo como forma pura, acto puro, y sobre todo como “pensamiento del pensamiento”, sino que, sin negar todo ello, Dios es definido fundamentalmente como *esse*, es decir “ser”, no como sustantivo, sino como verbo. La traducción más correcta, aunque no literal, sería “acto de existir”, como la hace Gilson (Cfr. GT pp. 45-70).

Además Dios es el creador del mundo. Mientras para Aristóteles la causalidad eficiente de Dios se reduce o a moverlo mediante un empujón inicial, como afirma en la *Física*, o a atraerlo hacia sí como causa final, según dice en la *Metafísica*, para Santo Tomás Dios es causa eficiente como creador. La creación es creación de la nada, algo completamente nuevo, que Tomás pretende fundamentar en la Génesis, lo cual es por lo menos dudoso, pues allí se supone el caos primordial de los mitos fundantes.

Dios, como creador del mundo, es su supremo señor, pero no lo gobierna directamente. Funciona como la causa primera, fundamento de todo, pero deja obrar a las “causas segundas”. El ha creado un mundo que hasta cierto punto se mueve por sí mismo, de acuerdo a sus propias causas. Esto es fundamental, pues deja lugar para que en el orden práctico se desarrolle con relativa autonomía todo el ámbito político, y en el orden teórico, tanto la filosofía como las ciencias.

Debajo de Dios se ubican los ángeles. A diferencia de Dios que es acto puro de existir, los ángeles son seres en los que se da la composición de acto y potencia. A diferencia también de los seres humanos, que no se componen de materia y forma, sino sólo de forma. Ocupan el lugar que Aristóteles asignaba a los astros. Dado que los astros ya no son dioses, los ángeles son necesarios para ocupar el espacio demasiado grande que habría entre Dios y los hombres: “su supresión rompería el equilibrio del universo tomado en su conjunto” (GT p. 227).

En Dios no se da diferencia alguna entre esencia y existencia o entre *essentia* y *esse*, porque el existir o *esse* devora la existencia. Es el “mismo acto de existir”. Sólo lógicamente podemos hacer en Dios la distinción entre esencia y existencia. Las criaturas, en cambio, y en primer lugar los ángeles, están compuestos de esencia y existencia.

Después de los ángeles vienen los seres humanos, compuestos de materia y forma, de alma y cuerpo, que forman una unidad substancial. Creados por Dios de la nada, están destinados a ser felices. Pero hay un nivel natural de la felicidad que el hombre debe lograr en este mundo, mirando siempre hacia Dios, su Bien Supremo.

Todo está ordenado de arriba hacia abajo y de abajo hacia arriba. “En el orden de las cosas las menos perfectas existen para las más perfectas, así como la naturaleza procede de lo menos perfecto a lo más perfecto en la generación. Y así como en la generación del hombre primero se da el ser viviente en general, luego el animal, así también aquellos seres que sólo tienen la perfección de la vida, como las plantas, existen en función de los animales, y los animales en función del hombre”. De este orden saca Santo Tomás la lógica conclusión: “Por tanto, si el hombre usa las plantas para el bien de los animales, y de éstos para el bien del hombre, no comete algo ilícito, como dice el Filósofo en la *Política*, libro 1, capítulos 5 y 7 (II, II, c. 64, a. 1).

De manera que la ordenación del universo por obra de la creación de arriba hacia abajo está formada por:

- 1) Dios, cuya esencia es su acto de existir;
- 2) Ángeles, compuestos de esencia y existencia, potencia y acto;
- 3) Seres humanos, compuestos de esencia y existencia, potencia y acto materia y forma;
- 4) Animales, vegetales, minerales, compuestos de esencia y existencia, potencia y acto, materia y forma.

El hombre pertenece esencialmente al ámbito moral, tanto en su comportamiento individual como en el social. Ser particular, persona individual, es al mismo tiempo ser social y político. Debe buscar tanto el bien individual como el bien común. No puede realizarse solo. El bien común es inescindible del bien individual.

La Suma Teológica constituye la cosmovisión medieval más completa. En ella el hombre encuentra su situación en el cosmos, sabe cuál debe ser su comportamiento tanto en lo individual como en lo social. Sabe cuál va a ser su destino final. No aparecen las grandes escisiones que caracterizarán a los sistemas filosóficos que se abrirán a partir de Descartes. Aquí todo comunica con todo.

#### 4. Teología, filosofía y ciencias

Según Tomás hay dos fuentes de conocimiento, uno natural y otro sobrenatural, cualitativamente distintos pero conectados entre sí. El conocimiento natural tiene su fuente en los sentidos. Nada hay en la razón que previamente no haya pasado por los sentidos.

El sujeto o ser humano, está dotado a fin de conocer de sentidos, imaginación e intelecto, dividido éste a su vez en intelecto agente e intelecto paciente: dos funciones distintas del intelecto.

Los objetos, compuestos de substancia o esencia y accidentes, penetran por medio de los sentidos y pasan a la imaginación, que elabora la imagen o fantasma, o mejor, hace que la imagen pase de la potencia al acto. En ésta se encuentran tanto la esencia como los accidentes, pero por el momento el intelecto o razón no puede hacer esa distinción. La imagen se encuentra todavía a nivel de lo sensible. No se ha pasado aún a lo intelectual o espiritual.

La imagen pasa al intelecto agente, que tiene como función preparar la imagen para que el intelecto paciente pueda pronunciar o producir la idea. “Agente” viene del latín, “agere”, que significa obrar, hacer. Su función es quitar los accidentes para que aparezca sólo la substancia o esencia, que el intelecto paciente puede pronunciar: es decir, producir la idea.

De esta manera se ha pasado del nivel sensible al intelectual o espiritual. Ello significa que lo puramente espiritual, es decir Dios y las naturalezas angélicas, se pueden comunicar con el hombre. Por lo tanto, Dios se puede revelar. Aparece entonces la fuente sobrenatural de conocimiento.

En el hombre hay, pues, dos fuentes de conocimiento cualitativamente distintas pero conectadas entre sí. Por una parte la razón, que recibe sus contenidos a través de los sentidos, y por otra parte la fe, que recibe los contenidos directamente de Dios. Claro que Dios ha transmitido la revelación a sus mensajeros, los que la depositaron en textos que la Iglesia interpreta.

La fuente sobrenatural de conocimiento tiene absoluta preeminencia sobre la natural, pero ésta goza de una relativa autonomía. Puede conocer sin recurrir a la fuente sobrenatural. Si lo que resulta de ambas fuentes se encuentra en contradicción, es evidente que el resultado de la fuente natural debe ceder. Pero en la medida en que dicha contradicción no se dé, la fuente natural goza de autonomía.

Como se ve, el problema central es la relación entre lo sensible y lo espiritual, lo natural y lo sobrenatural, la fe y la razón. Santo Tomás considera, como hemos visto, que son dos ámbitos distintos, relativamente autónomos, que pueden desenvolverse con métodos propios. La corriente franciscana, en cambio, tendió a considerarlos como dos grados escalonados y sucesivos del mismo saber.

Por otra parte, mientras Santo Tomás, y en general lo que se consideró como corriente aristotélica, privilegió el momento de la razón sobre el corazón o el afecto, la escuela franciscana hizo al revés. En esto se vislumbra la mayor influencia de Aristóteles en Santo Tomás y la de Platón en los otros.

Santo Tomás acepta plenamente la concepción aristotélica de la *theoria*, la *praxis* y la *poiesis*, de manera que es fiel al cuadro aristotélico de las ciencias. Sin embargo, es necesario tener en cuenta la doble fuente de conocimiento considerada, lo cual ocasiona la siguiente estructuración:

a) *Teología*: es la ciencia, en el sentido de *episteme* o ciencia de la totalidad, cosmovisión, que tiene su fuente en la revelación divina, recibida por obra de la fe. El contenido así recibido es luego desarrollado por la razón, que aplica los principios de la lógica.

b) *Filosofía*: la fuente de conocimiento son los sentidos. Es la cosmovisión que se conecta en forma relativamente independiente con la teología. Ya no se reduce a ser la mera “*ancilla theologiae*”, pues tiene consistencia propia. Pero la autonomía no es absoluta en la medida en que, en caso de conflicto sobre determinado tema, debe ceder ante la teología.

Aquí Santo Tomás acepta plenamente la solución aristotélica de la aporía entre la ciencia del ser primero y la ciencia del ser en general.

c) *Ciencias*: hay espacio para que se desplieguen sin depender directamente de la teología. Su dependencia es indirecta. Si hay contradicción, son la filosofía o las ciencias las que deben ceder.

Fraile propone otra división:

a) *Ciencias generales*: comprenden la lógica, la gramática, y la filosofía primera o metafísica. Esta última es la que estudia el “ser en tanto que ser”, es decir, el “ser en general” y sus “primeros principios”. Como decía Aristóteles, es “universal porque es primera”.

b) *Ciencias particulares*: son la física, las matemáticas y la teología. Esta última es la ciencia suprema a la que se ordenan todas las demás (Cfr. GF pp. 376-389).

Pero todo queda ordenado en el universo teológico. La teología es la ciencia por excelencia. La fuente divina en la que se basa no entorpece el desarrollo de la razón. Al contrario, en la concepción de Santo Tomás la revelación potencia las fuerzas de la razón.

## 5. El método: La *disputatio*

El método que utiliza Tomás es la *disputatio*, que consta de los siguientes pasos:

a) En primer lugar Tomás propone el tema a discutir, introduciéndolo con la preposición condicional “si” *-utrum-*. Por ejemplo: “Si está bien hecha la división de la justicia en distributiva y conmutativa”.

b) En segundo lugar, plantea las aparentes contradicciones que obstaculizan la tesis del autor y las opiniones que se han sostenido en contrario, con esta introducción: “Parece que no” *-videtur quod non-*. Ocupa el lugar que Aristóteles les asignaba a las aporías y a las opiniones de los pensadores anteriores a él sobre el tema en cuestión.

c) En tercer lugar, Tomás coloca una opinión favorable a su tesis, introduciéndola con un “sin embargo” *-sed contra-*. De esta manera se introduce la dialéctica. Hay dos opiniones enfrentadas sobre las cuales el autor debe decidir.

d) En cuarto lugar viene la parte central, la respuesta que Tomás da al problema planteado. La respuesta es introducida con un “respondo diciendo que” *-respondeo dicendum quod-*. Aquí Tomás da la solución, apoyada por los argumentos más fuertes.

e) En quinto lugar, va respondiendo a cada una de las dificultades enumeradas en b) “A lo primero, por tanto, diciendo que” *-Ad primum ergo dicendum quod-*. Muchas veces se ubica en esta parte argumentos de verdadero peso que no tuvieron lugar en la parte central.

## 6. La moral y el derecho

Santo Tomás no ha escrito un tratado específico de moral, ni de derecho, ni de política, pues los considera en el seno del desarrollo teológico. Está de acuerdo con Aristóteles en que pertenecen a las ciencias prácticas.

En lo referente a la moral, divide las virtudes en intelectuales y morales. Las virtudes intelectuales son la inteligencia, la ciencia, la sabiduría y la prudencia. Las morales son la templanza, la fortaleza y la justicia, las que, junto con la virtud intelectual de la prudencia, conforman el cuadro de las virtudes cardinales. (Cfr. GT p. 368). A esas virtudes morales es necesario agregar la magnificencia o grandeza de alma, la magnanimidad, y la paciencia.

La influencia aristotélica es por demás evidente. La virtud es “el hábito operativo bueno”. Puede ser intelectual o moral, dando origen a las virtudes intelectuales y morales. La inteligencia, equivalente al *nous* aristotélico, es el hábito de los principios. La ciencia es el hábito de las conclusiones que se derivan de los principios. La sabiduría es el hábito de los principios y las conclusiones que se deducen de ellos.

Por consiguiente, “tanto la ciencia como la inteligencia dependen de la sabiduría, que las contiene y las domina, puesto que juzga tanto a la inteligencia y sus principios como a la ciencia y sus conclusiones” (GT p. 367). Armado con estas tres virtudes, el intelecto paciente opera sobre la esencia que le presenta el intelecto agente, y pronuncia la idea.

Todas esas virtudes arraigan en el suelo de la naturaleza, sobre la que se levanta el edificio sobrenatural. En ésta arraigan las tres *virtudes teologales*: *fe, esperanza y caridad*. Son un don especial de Dios, añadido a la naturaleza, con lo cual ésta no es negada sino perfeccionada.

El derecho arraiga profundamente en la moral. Los conceptos de *ley* y de *justicia* son aquí los fundamentales.

#### **a) La ley**

La ley pertenece a la razón, pues “es una cierta regla y medida de los actos en cuanto por ella alguien se mueve a actuar, o se abstiene de una acción. La ley viene de ‘ligar’, porque obliga a actuar. Mas la regla y medida de los actos humanos es la razón, que es el primer principio de los actos humanos” (I, II, c.90, a.1). Aquí no es necesaria la revelación divina. Nos encontramos en el campo de relativa autonomía de la razón que hemos considerado.

La ley necesariamente se ordena al “bien común”, y “ordenar al bien común es propio o de todo el pueblo o de quien toma la representación del pueblo. Y por tanto el hacer la ley es propio o de todo el pueblo o de la persona pública que tiene a su cuidado la dirección de toda la comunidad” (I, II, c.90, a.3).

Para que la ley sea realmente tal, es decir, tenga fuerza de ley, y obligue necesariamente, debe ser promulgada. Por lo cual la definición completa es: “*ordinatio rationis ad bonum commune ab eo qui curam comunitatis habet promulgata*”, “ordenación de la razón al bien común, promulgada por quien tiene a su cuidado la comunidad” (I, II, c.90, a.4). Así definida, la ley se divide en eterna, natural, humana, y divina.

#### **- La ley eterna**

La regla según la cual Dios gobierna el mundo es necesariamente eterna como el mismo Dios. Ésta es la ley eterna. “Siendo el mundo gobernado por la providencia divina, toda la comunidad del universo está regida por la razón de Dios. Y por consiguiente la misma razón que gobierna todas las cosas tiene carácter de ley, siendo de Dios como de un soberano del universo. Y ya que la razón divina no concibe nada en el tiempo, sino sólo en la eternidad [ ... ], de ahí se sigue que hemos de llamar eterna dicha ley”(I, II, c.91, a.1).

Dios evidentemente no está sujeto a leyes, en cuanto nada hay sobre él. Pero ello no quiere decir que haya ordenado el universo sólo por medio de la voluntad. Todo lo contrario, pues en la concepción de Tomás la razón tiene preeminencia sobre la voluntad. La ley eterna es el ordenamiento del mundo que Dios ha establecido desde toda la eternidad. Es el ordenamiento máximamente racional. Es la fuente de que dimanen todas las otras leyes.

#### **- La ley natural**

Dios ha creado todo el universo, y “es claro que todas las cosas participan de la ley eterna, en cuanto la llevan impresa en sus inclinaciones a los propios actos y fines”. Pero no es igual la participación que tienen en la ley eterna los seres irracionales y los racionales. Aquellos participan necesariamente, mientras éstos lo hacen libremente.

“El hombre participa de la razón eterna, por la cual se inclina naturalmente al debido orden de sus actos y de su fin. Y tal participación de la ley eterna en la criatura racional es lo que llamamos ley natural” [ ... ] de tal manera que “la ley natural no es otra cosa sino la participación de la ley eterna en la criatura racional” (I, II c. 91, a.2).

La ley natural está grabada en la conciencia de cada hombre, de modo que no es necesaria la revelación divina para conocerla. Prescribe en general hacer el bien y evitar el mal. En particular ordena la conservación de su ser, la reproducción, y el vivir en sociedad. Como se ve, corresponden a inclinaciones naturales del hombre.

#### **- La ley humana**

Lo que la ley natural ordena es demasiado general y abstracto para el hombre. Todos podemos estar de acuerdo en que es necesario hacer el bien y evitar el mal. El problema se plantea cuando hay que especificar qué es el mal y qué es el bien en un sociedad determinada. “Entre los principios universales de la ley natural y el detalle infinitamente complejo de los actos particulares que deben conformarse, se extiende un abismo que ninguna reflexión individual es capaz de franquear sola y que debe ser llenado precisamente por la ley humana. Ésa es su misión”(GT p. 374).

#### **- La ley divina**

Es la ley revelada que se encuentra en la Biblia y es interpretada por la Iglesia. La ley divina del Antiguo Testamento es la ley del temor, mientras que la del Nuevo es la del amor. El pecado original que oscureció la clara percepción de la ley natural es el que hizo indispensable la revelación divina.

### **- Resistencia a las leyes injustas**

Las leyes injustas, es decir, aquéllas que van contra el bien común, “no obligan en el foro de la conciencia a no ser para evitar algún escándalo o desorden”. En cuanto a aquéllas que van contra la ley divina, como las leyes de los tiranos que imponen la idolatría” directamente deben ser desobedecidas.

### **b) La justicia**

#### **- Justicia, virtud y derecho**

La justicia es el verdadero corazón de las virtudes cardinales y morales, por lo cual Tomás le dedica un largo tratamiento. “Tiene como característico entre las otras virtudes, el ordenar al hombre en todo aquello que se refiere a los demás. Lo cual supone una cierta igualdad como el mismo nombre lo demuestra. Pues suele decirse ‘ajustar’ al adecuar dos cosas; y es que la igualdad siempre se refiere a los demás. Todas las demás virtudes perfeccionan el hombre en aquello que le corresponde en sí mismo [ ... ]. En cambio al hablar de las obras de la justicia, además de fijarnos en si es conveniente al sujeto, atendemos también a que lo sea a los demás”(II, II, c.57, a.1).

Mientras las demás virtudes que miran al individuo pertenecen directamente a la moral e indirectamente al derecho, la justicia pertenece directamente al derecho, por cuanto regula las relaciones entre los hombres. La justicia preside todo el ámbito del derecho, y en consecuencia se ubica en el centro de la actuación política que debe ajustarse al derecho.

El derecho se divide por su parte en natural y positivo. El derecho natural es aquel que está arraigado en la naturaleza misma del hombre, y el positivo es el que se establece mediante un contrato, el que puede hacerse entre privados o por ley pública, ya se establezca ésta por acuerdo de todo el pueblo o por una disposición del gobernante. Si el derecho natural es tomado absolutamente, corresponde tanto al animal como al hombre. Así, “un macho por naturaleza está adecuado a la hembra para procrear, y el padre lo está al hijo para alimentarlo”.

Pero “puede algo estar conmensurado a otra cosa no absolutamente hablando, sino por sus consecuencias”, por ejemplo un terreno no pertenece a nadie en absoluto, pero es conveniente que pertenezca a quien lo cultive. Este derecho de gentes puede ser llamado natural, en cuanto fue dictado por la razón.

La justicia consiste en “dar a cada uno lo que le pertenece según el derecho”. Puede considerársela individualmente o en comunidad, en cuanto “quien sirve a una comunidad sirve a todos aquellos que viven en dicha comunidad” (II, II, c. 58, a. 5). En este segundo sentido constituye una *virtud general*. “Y ya que es propio de la ley el ordenar al bien común, como antes se dijo, por eso tal justicia tomada en sentido general, puede llamarse *justicia legal*, porque mediante ella el hombre concuerda con la ley que le ordena los actos de todas las virtudes al bien común”(II, II, c. 58, a. 5).

Pero es evidente que el dar a cada uno lo suyo constituye también un deber de cada particular, por lo cual no basta con la justicia general. Debe haber también una justicia particular, la cual, al igual que la general, “sobresale por sobre las otras virtudes, por un doble motivo: el primero por razón del sujeto, porque radica en la parte más elevada del alma, que es el apetito racional, o sea, la voluntad [ ...] El segundo, por parte del objeto: porque las otras virtudes son dignas por razón del hombre virtuoso; en cambio la justicia lo es porque el hombre virtuoso se abre a los demás”(II, II c. 58, a. 12).

Para Santo Tomás no sólo no se deben cometer injusticias, sino que tampoco se debe consentir en sufrir injusticias porque ello significaría que la voluntad está de acuerdo con la injusticia. Sólo involuntariamente se puede sufrir la injusticia, nunca voluntariamente. Lo contrario equivaldría a rebajarse hasta la indignidad.

#### **- División de la justicia**

La justicia se divide en conmutativa y distributiva:

“La justicia particular se ordena a una persona particular, que respecto a la comunidad es una parte del todo. Pero podemos referirnos a una parte de dos maneras: primera como una parte se relaciona con otra, y así se relaciona una persona privada con otra; en tal caso se da la justicia conmutativa, la cual ordena las relaciones mutuas entre personas privadas. Segunda, como el todo se relaciona con una de las partes, y así se relaciona lo comunitario con cada uno de los

individuos; y es la justicia distributiva la que ordena tal relación, que consiste en la distribución proporcional de los bienes comunes”. (II, II, c. 61, a. 1).

Las relaciones entre los particulares de la sociedad se ordenan de acuerdo a la justicia conmutativa, que consiste en dar a cada uno lo que le corresponde “en proporción aritmética”, o “la igualdad entre objeto y objeto”. Se practica especialmente en el comercio. La justicia conmutativa exige que el precio corresponda efectivamente al valor del objeto que se compra o vende.

La relaciones entre el poder público y los particulares se regulan mediante la justicia distributiva, que consiste en distribuir el todo entre las partes. “Por tanto, según la justicia distributiva tanto más participa de los bienes comunes quien tiene mayor participación en el gobierno de la ciudad”.

Se trata no de la proporción aritmética, sino de la proporción geométrica. Ello significa que se da a cada uno según una proporción que no es la misma en todos los sistemas políticos. Así, en la aristocracia se mide por la virtud, en la oligarquía por la riqueza, y en la democracia por la libertad.

No es fácil cumplir adecuadamente con lo requerido por la justicia, sobre todo por la variedad de lo que se intercambia. Ya en las sociedades estamentales el trueque sólo se practicaba en las aldeas. En las ciudades se utilizaba la moneda. Tomás dice que “se inventó la moneda para igualar la medida proporcional entre lo que se da y lo que se recibe en las comunidades.

#### **- Vicios contrarios a la justicia distributiva**

Según Tomás, el pecado máximo contra la justicia distributiva es la corrupción, que consiste en dar favores atendiendo no a los méritos de la persona favorecida, sino a otros motivos subjetivos que involucra en lo que denomina “acepción de personas”.

#### **- Vicios contra la justicia conmutativa**

El problema del homicidio, del suicidio, y en general de los castigos corporales, es central en el tratamiento que Tomás aplica a la justicia distributiva. Para solucionar los problemas que esos temas le plantean, utiliza un principio fundamental de todo su pensamiento teológico que hemos citado anteriormente: “Nadie peca por usar una cosa conforme al fin para el que fue hecha. Y en el orden de las cosas, las menos perfectas existen para las más perfectas” (II, II, c. 64, a. 1).

La aplicación de este principio implica que es lícita y necesaria la pena de muerte: “Si algún hombre es peligroso y corruptor de la comunidad por su culpa, puede matarse laudablemente para la salud y el bien común de todo el cuerpo comunitario”(II, II, c. 64, a. 2). Se entiende que sólo la autoridad puede aplicar tal pena, y de ninguna manera la autoridad eclesiástica.

Por otra parte, Tomás asegura que el suicidio es otro pecado contra la justicia conmutativa, pues va “contra la naturaleza y contra la caridad con la que cada uno debe amarse a sí mismo”; porque cada uno pertenece a la comunidad, contra la que comete una injusticia al suicidarse, y finalmente porque la vida es un “don de Dios otorgado al hombre y está sujeto al poder divino, quien es el único que puede decidir de la vida y de la muerte del hombre”(II, II, c. 64, a. 5).

Llama la atención este concepto del don que, por otra parte, figura como argumento central en la doctrina de la Iglesia Católica contra el suicidio. Se entiende que cuando se hace un don o regalo, lo donado queda en poder del que recibió el don, pudiendo éste hacer con ello lo que le place. Pero Dios hace un don del que exige devolución. En realidad no hace un don, sino un préstamo del que hay que hacer el uso que el donante ha reglamentado, y del que hay que rendir cuenta.

En cuanto al homicidio, cuando éste se realiza en defensa propia y observando las necesarias proporciones, se declara lícito. Lo mismo sucede con los militares “que defienden la comunidad contra el ataque de los enemigos”, y con el juez “que condena a un ladrón”. El bien común autoriza penas como la mutilación de miembros.

### **7. La propiedad y el comercio**

Los temas de la propiedad y el comercio forman una parte importante de la temática relacionada con la justicia conmutativa. Son temas de gran importancia, que han interesado a todos los pensadores de la antigüedad. Por otra parte, están en la médula del capitalismo que surge en ruptura con el feudalismo medieval.

Tomás de Aquino distingue entre la propiedad como tal, en sentido estricto, y el uso. La primera pertenece a Dios, y el segundo a los hombres. Ello significa que las cosas no se pueden usar de cualquier manera. Es el propietario, Dios, quien fija las reglas. Éstas, por otra parte, se ajustan al principio básico de que los bienes están para la satisfacción de los hombres, de todos los hombres. Ello significa que la economía se debe regir por el valor de uso y no por el valor de cambio.

En sentido estricto o en último término, las cosas pertenecen a Dios. Pero el hombre tiene en cuanto a las cosas “la capacidad de procurarlas y administrarlas, y en este sentido es lícito al hombre el poseer cosas propias”. Por tres motivos es legítima la propiedad individual: porque “cada uno es más solícito para procurarse algo que necesita”, “porque cada uno ordena mejor sus propias cosas, si ha de procurárselas él mismo”, y finalmente “porque así se conserva más la paz entre los hombres, cuando cada uno está contento con lo suyo”.

Observa Tomás que las cosas que se tienen en común suelen ser motivo de riñas. Ello no significa que se pronuncie absolutamente por la propiedad privada, sobre todo en el sentido capitalista como lo interpretará posteriormente el magisterio de la Iglesia Católica. El hombre puede poseer, pero en último término el propietario es Dios, de manera que más que propietario, el hombre es usuario.

En cuanto a su uso, precisamente, “el hombre no debe tener las cosas exteriores como propias, sino como comunes, de manera que fácilmente las comunique a los demás en sus necesidades”. Ello significa que las cosas han sido creadas para todos. Su verdadero destino es común. Son las necesidades de los hombres las que determinan su uso. No es el valor de cambio el que establece sus leyes en esta concepción, sino el valor de uso.

“Las cosas son comunes según el derecho natural, no en el sentido de que el derecho natural dicte que todas las cosas han de poseerse en común, y nada como propio; sino en cuanto el derecho natural no distingue las propiedades, sino que esto corresponde al acuerdo humano, o sea al derecho positivo” (II, II, c. 66; a. 2).

Las necesidades de los hombres tienen la última palabra. Ello significa severas limitaciones a la propiedad. Ésta deja de ser legítima cuando es en detrimento de las necesidades de otros hombres. El derecho positivo que regula el sistema de propiedades cede ante el derecho natural y divino cuando se presenta una colisión:

“Lo que es de derecho positivo humano queda derogado por el derecho natural y por el derecho divino. Y según el orden natural, instituido por la divina providencia, todos los objetos inferiores están ordenados a subvenir a las necesidades humanas. Por tanto, siendo la división y apropiación de cosas objeto del derecho humano, nada impide que se socorra la necesidad de un hombre mediante tales cosas. Por tanto, por derecho natural, todas aquellas cosas en que sobreabunda el rico, están destinadas para la sustentación del pobre” (II, II, c. 66, a. 7).

El derecho divino es fuente del derecho natural, y éste del positivo humano. El derecho natural como expresión del divino ordena que todas las cosas inferiores al hombre están en función de las necesidades de éste. Ahora bien, en la sociedad hay ricos y pobres. Al rico le sobran cosas, pues ser rico significa tener más de lo que necesita para satisfacer sus necesidades. Como las cosas están para ello, es evidente que están para el pobre.

No se trata de la mera limosna, sino de la función que deben cumplir las cosas creadas por voluntad divina impresa en la misma naturaleza. En apoyo de esta tesis cita Tomás Ambrosio, obispo de Milán: “El pan que tú guardas es del que tiene hambre; el vestido que escondes pertenece al desnudo; el dinero que escondes en la tierra es la redención y liberación del miserable”.

Ello lleva necesariamente a la expropiación en el caso de que sea la única manera de satisfacer las necesidades para cuyo fin están las cosas. Tomás no duda en sacar esa conclusión: “Si la necesidad es evidente y urgente, entonces puede uno satisfacer su necesidad con las cosas ajenas” (Ibidem).

En general, en las sociedades anteriores al capitalismo el comercio es mirado por lo menos con desconfianza. Las sociedades medievales no son una excepción. Tomás sigue a Aristóteles y distingue dos tipos de comercio:

El primero, denominado “natural y necesario”, es el que consiste en el intercambio, ya sea por trueque o por dinero, “para satisfacer las necesidades de la vida”. Pero “tal intercambio no es propio de los negociantes, sino más bien de los administradores o políticos que han de proveer de las cosas necesarias para la vida a una ciudad o familia”(II, II, c. 77, a. 4). Esta concepción responde a una economía basada en la satisfacción de las necesidades. Sobre esta economía fue creciendo la economía en función del valor de cambio, germen de la economía capitalista, condenada tanto por Aristóteles como por Santo Tomás.

Efectivamente, Tomás dice que hay una segunda forma de comercio que consiste en “la conmutación de dinero por dinero, o de cosas por dinero, no por las necesidades de la vida, sino por adquirir alguna ganancia; y tal intercambio es el propio de los negociantes”. Mientras Tomás alaba la primera forma de comercio “porque sirve para satisfacer las necesidades naturales”, condena la segunda “porque, por sí misma, tiende a servir al deseo de lucro, que no tiene fin, sino que va creciendo al infinito” (Ibidem).

Sin embargo, la condena de la economía que busca el lucro y no la satisfacción de necesidades naturales no es por parte de Tomás una condenación taxativa. Si se busca un “lucro moderado” para el sustento de la familia, para ayudar a los pobres o por el bien público, tal práctica es lícita.

Pero lo que sí condena sin atenuantes es la *usura*, entendida ésta como “recibir dinero como interés de un préstamo”, porque de esa manera “se vende lo que no existe, y así es evidente la desigualdad que constituye la injusticia” (II, II, c. 78, a. 1).

## 8. El Estado y sus formas

En el sistema tomista hay una continuidad discontinua entre teología, filosofía, moral, derecho y política. Todo está comunicado con todo. Los ámbitos son distintos, cada uno tiene sus propias exigencias, poseen autonomía relativa. Pero entre esos distintos ámbitos no es necesario tender puentes como acontecerá con la filosofía moderna a partir de Descartes, dado que los puentes nunca se rompieron.

Tanto la ley como la justicia que acabamos de considerar muestran esta continuidad-discontinua a que me refería. Ambos conceptos pertenecen tanto a la teología como a la filosofía, la moral, el derecho y la política. Se encuentran en la zona en que el ámbito teológico más se comunica con el filosófico. A él llega la razón con sus propios medios, pero es ayudada por la revelación en los casos oscuros o conflictivos.

Tomás no ha escrito algo parecido a la *República* o las *Leyes* de Platón, o la *Política* de Aristóteles. Su pensamiento político debe buscarse en distintos pasajes de sus numerosísimas obras. Se lo puede encontrar en todas, pero en ninguna en forma específica. Por ello, “para hacer un estudio de sus ideas políticas hemos de acudir en particular a sus *Comentarios a las Sentencias*, obra escrita en el principio de su carrera científica, entre los años 1253 y 1255; a sus *Commentaria ad Nicomacheum*, escritos entre 1261 y 1264; al *De Regno*, que aquí editamos; a los *Commentaria in octo libros politicorum Aristotelis*; sin olvidarnos de la *Summa theologica* y demás escritos” (LM p. XXXV).

Para Santo Tomás el Estado no es una necesidad que surge del pecado original o de los pecados humanos, sino que es el despliegue de la esencia social del hombre. Tampoco tiene la tendencia a acentuar el aspecto coercitivo del Estado en virtud del pecado original, y en general de los pecados humanos. La raíz de esto se encuentra por una parte en las condiciones distintas del XIII, siglo de tranquilidad y despliegue, por oposición al siglo V, de turbulencias, anarquía e inseguridad.

La otra raíz es Aristóteles. El *dsóon politikón* -animal político- aristotélico se despliega en la familia, la aldea y la polis. Santo Tomás agrega “el reino”, e incluso, con el “derecho de gentes”, preanuncia la comunidad internacional.

“Corresponde a la naturaleza del hombre ser un animal sociable y político que vive en sociedad, más aún que el resto de los animales, cosa que nos revela su misma necesidad natural. Pues la naturaleza preparó a los demás animales la comida, su vestido, su defensa, por ejemplo los dientes, garras o, al menos, velocidad para la fuga. El hombre, por el contrario, fue creado sin ninguno de estos recursos naturales, pero en su lugar se le dio la razón para que a través de ésta pudiera abastecerse con el esfuerzo de sus manos de todas esas cosas, aunque un solo hombre no se baste para conseguirlas todas. Porque un solo hombre por sí mismo no puede bastarse en su existencia. Luego el hombre tiene como natural el vivir en una sociedad de muchos miembros” (LM p. 6).

Santo Tomás despliega el concepto de *politikón* aristotélico, en las dimensiones de lo social y lo político. No se debe pretender que en una sociedad como la del siglo XIII pueda establecerse la diferencia entre lo social y lo político, que es propia de la sociedad de clases. Sin embargo, en la diferencia que Tomás señala sin desarrollarla, pueden visualizarse los despuntes de la sociedad civil que está brotando por el empuje de una nueva clase social, la burguesía.

Como signos evidentes de la socialidad natural o esencia del ser hombre, Tomás señala lo desvalido que éste nace y se mantiene por mucho tiempo, por oposición a lo armados para la autodefensa que nacen los demás seres vivientes. Para solucionar estas deficiencias el hombre cuenta, en primer lugar, con la razón. Pero ésta no le basta. Requiere de los demás. El hombre solo no se basta a sí mismo.

De manera que el hombre está destinado por su propia naturaleza a vivir en sociedad. Como consecuencia, es en la sociedad donde debe poder realizarse. Ahora bien, los hombres son seres particulares, individuos, que persiguen cada uno su propio bien. Pero como partes de una sociedad deben perseguir el bien común, es decir, aquel que pertenezca a todos.

En efecto, “no es lo mismo lo propio que lo común. Por lo propio se enemistan algunos, por lo común se unen. Pues se dan distintas causas para distintos efectos. Luego conviene que, además de lo que mueve a cada uno hacia su propio bien, haya algo que mueva al bien común de muchos” (LM p. 8).

De esta manera queda planteado un problema central para la filosofía política y para todo proyecto político: la relación entre lo particular y lo universal, la parte y el todo, el individuo y la comunidad. Éste es el tema que a nivel de filosofía se



conoce como el tema de los universales que tanta pasión levantó en el medioevo, y que generalmente no ha sido bien comprendido.

Los filósofos del medioevo se preguntaban qué realidad corresponde a los conceptos universales de ser, humanidad, sociedad, Estado. En Platón hay una acentuación de la realidad del mundo de las ideas que hace que el mundo de los individuos quede completamente opacado. Responde a la realidad de la polis, en la que el individuo como tal, el ciudadano como particular, no cuenta. Platón reacciona contra la tendencia al surgimiento del individuo que rompe la amalgama de la polis. De allí los trazos tan esquemáticos, matemáticos, de la *República*.

En Aristóteles el planteo es más flexible. La “unidad se dice de muchas maneras”, de modo que en cierta forma el individuo es reconocido, pero todo ello queda sin desarrollar. No podía ser de otro modo, en la medida en que el surgimiento del individuo como tal es un fenómeno moderno.

En el siglo XIII ya hay despuntes de la modernidad. El individuo está naciendo. La pregunta de si lo que existe en la realidad es el universal -es decir, la sociedad- o el individuo, o de si ambos tiene existencia real, no son problemas superficiales. De la respuesta correspondiente depende la solución que se intente dar a un proyecto político.

Un proyecto de Estado absolutista como el de Hobbes, en la etapa en que el individuo es ya una realidad actuante, debe basarse en una concepción nominalista, que niega toda existencia a los conceptos universales. Sólo así puede postularse la necesidad de un *Leviatán* que imponga por la fuerza la vida en comunidad de individuos, átomos que nada tienen en común, porque no hay ningún tipo de realidad universal.

Todos los absolutismos anteriores, como por ejemplo el Estado oriental, se fundamentaban según la categoría marxiana en la absoluta realidad del universal y la desaparición del particular. Es la tendencia que todavía se encuentra en Platón con su teoría de las ideas como el mundo verdadero.

En la culminación del medioevo, en el siglo XII, cuando a la vez se presentan los gérmenes individuales, se agudiza el problema de los universales. Hay dos vertientes extremas en su solución, la de los realistas, que sostienen que los universales son *res*, cosas, y la de los nominalistas, que sostienen que solamente son nombres que no responden a ninguna realidad. Abelardo se ubica en una situación intermedia, colocando la realidad de los universales en la significación, en el *sermo* o locución.

En esa controversia interviene Santo Tomás ubicándose cerca de Abelardo, pero no exactamente en la misma posición. Concede que los universales deben tener algún tipo de realidad, pues de lo contrario la socialidad no podría existir ni en Dios, que es trino, ni en los hombres, que son esencialmente sociales. Pero por otra parte no se puede negar la realidad individual. Santo Tomás sale del paso respondiendo que los universales son “seres de razón con fundamento en la realidad” - *cum fundamento in re* -.

Ello significa que la realidad es universal-particular, que el momento de la universalidad está en cierta manera oculto en el seno de la particularidad. La abstracción mediante la cual se obtiene el universal es por consiguiente la conceptualización de una universalidad.

No deja de ser ésta una solución de compromiso que a los tomistas siempre les ha parecido genial. Tanto la de Santo Tomás como la de Abelardo son soluciones que por lo menos indican que es imposible entender la realidad sólo por medio de la particularidad o de la universalidad: ambos conceptos son indispensables. Aquí se encuentra en germen la dialéctica universal-particular que Hegel sacará a luz y desarrollará ampliamente.

La relación entre lo particular y lo universal está también en la base de la discusión de Tomás con el averroísmo de Siger de Brabante. Efectivamente, Siger hace suya la interpretación de Aristóteles sobre la existencia de un único intelecto agente para todos los hombres que hace Averroes. De esa manera, desaparece el individuo o el particular en el universal. Santo Tomás defenderá un intelecto agente para cada uno.

El hombre, ser particular y universal, individual y social, busca por una parte su bien particular, y por otra el bien universal o común. Impulsado por su naturaleza forma la primera agrupación en la cual realizarse en esas dos dimensiones: la familia. Ésta es absolutamente necesaria, pero insuficiente. Es una sociedad imperfecta, porque no posee en su seno todos los medios para obtener sus fines.

Por ello el hombre crea otra agrupación, el Estado, sociedad perfecta, que posee todos los medios para que el hombre pueda lograr sus fines en el orden natural. Para el orden sobrenatural hay otra sociedad *perfecta*, la Iglesia que posee todos los medios para que el hombre pueda lograr su fin sobrenatural.

Pero no todo Estado o gobierno responde a la definición. Se hace pues necesario determinar cuándo un régimen es recto y cuándo es desviado: “Si la sociedad de los libres es dirigida por quien gobierna hacia su bien común, se da un régimen recto y justo, como corresponde a los libres. Si, por el contrario, el gobierno se dirige no al bien común de la sociedad, sino al bien individual de quien gobierna, se dará un régimen injusto y perverso” (LM pp. 8-9).

Los Estados se dividirán por lo tanto en justos e injustos, rectos y desviados, como en Aristóteles. Los primeros son aquellos que tienden al bien común, es decir, que crean y velan porque se den las condiciones para que todos puedan ser felices. Si el que gobierna o los que gobiernan buscan sólo su bien particular, ese Estado es injusto.

Establecido así el principio general, Tomás establece la tipificación especial:

Regímenes justos	Regímenes injustos
Monarquía	Tiranía
Aristocracia	Oligarquía
Democracia	Demagogia

El régimen político es una monarquía (*regnum*) cuando gobierna un solo hombre virtuoso en beneficio del bien común. Es una aristocracia si gobierna una minoría selecta, virtuosa, y es una democracia (*politia, demoratia*) si lo hace todo el pueblo, siempre en beneficio del bien común.

La monarquía se transforma en tiranía si en lugar del hombre virtuoso o rey (*rex*) gobierna un *tirano* (*tyrannis*) es decir, un hombre que sólo vela por sus propios intereses. La aristocracia, a su vez, se transforma en oligarquía, y la democracia en demagogia. Sin embargo hay que tener en cuenta que la terminología que utiliza Tomás sufre diversas variaciones:

“Unas veces la forma recta del régimen popular se llama *politia*, y la corrupta, democracia (*democracia*); otras veces, a la forma recta del régimen popular se la llama *democracia*, y a la corrupta tiranía (*tyrannis*); otras, al régimen del pueblo en general se le llama *politia*, subdividiéndose luego en *timocracia*, como forma recta, y *democracia*, como forma corrupta; otras, *politia* designa, en general, toda forma de gobierno, o la forma de gobierno mejor, resultante de la combinación de las tres principales. En ocasiones, el régimen popular, en su forma recta, es el llamado *status popularis*, y *status plebeius* en su forma corrupta; incluso en otras ocasiones, estas mismas expresiones designan indistintamente la forma corrupta del régimen popular. A veces también, el régimen popular en su forma recta es denominado *republica* (*respublica*), mientras que en otras esta misma palabra designa a la comunidad en general, sin distinción de forma de gobierno” (LM pp. XLV-XLVI).

En el opúsculo sobre la monarquía Tomás presenta a la monarquía como el gobierno ideal. El argumento se centra en que “el bien y la salvación de la sociedad es que se conserve la unidad, a la que se llama paz, desaparecida la cual desaparece asimismo la unidad de la vida social, e incluso la mayoría que disiente se vuelve una carga para sí misma”. Naturalmente, sigue razonando Tomás, “mejor puede lograr la unidad lo que es uno por sí mismo que muchos”, con lo cual cae de su propio peso que la monarquía es el sistema de gobierno más apropiado.

Apoya luego este argumento central mediante comparaciones: “Entre muchos miembros hay uno que se mueve primero, el corazón; y en las partes del alma, una sola fuerza preside como principal, la razón. Las abejas tienen reina y en todo el universo se da un único Dios, creador y señor de todas las cosas. Y esto es lo razonable. Toda multitud se deriva de uno. Por ello si el arte imita a la naturaleza, y la obra de arte es tanto mejor cuanto más se asemeja a lo que hay en ella, necesariamente también en la sociedad humana lo mejor será lo que sea dirigido por uno”, rematando que “las provincias y ciudades que se encuentran bajo un solo gobernante gozan de paz, se distinguen por la justicia y se alegran por la abundancia”(LM pp. 14-15).

En todo este razonamiento tomista resuena la frase homérica con la que Aristóteles termina el libro L (XII) de la Metafísica: “No es bueno el gobierno de muchos; uno solo debe ser el jefe supremo”. Aristóteles estaba enamorado de la monarquía, sobre todo en la época intermedia entre su platonismo de la época de la Academia y el Liceo. Pero no fue ésa su única y última palabra. Se habría de pronunciar por la *politeia* de los sectores medios como solución para la grave crisis de la polis.

En Santo Tomás encontramos algo parecido. Su amor por la monarquía, expresado en un escrito para un monarca, no lo enengeece de tal manera que no pueda encontrar otra solución que pueda ser mejor para situaciones diferentes. Efectivamente, en la *Suma* afirma que “la mejor constitución de una ciudad o reino es aquélla en la cual uno solo tiene la presidencia de todos y es el depositario del poder; pero de tal modo que otros participen de tal poder, y que todos sean los