

La Justicia en el pensamiento de Aristóteles

(a propósito de un ensayo de Hans Kelsen)

por Domingo García Belaunde

§ I

1.— Se ha dicho, y con razón, que Grecia es “una piedra de toque para el intelectual” (1). Hans Kelsen, otrora maestro de Viena y ahora de California, no podía estar ajeno a esta regla. Y es que no sólo ha tenido contribuciones decisivas en el campo del Derecho Internacional y la Filosofía del Derecho, sino que, sobre todo, es el padre de la célebre “teoría pura del Derecho”, una de las más comentadas y discutidas creaciones desde hace más de treinta años. Revisando la nutrida bibliografía del profesor Kelsen (2) encontramos penetrantes ensayos en torno a la temática jusfilosófica entre los griegos

(3). Entre otros trabajos destacan dos recientemente traducidos: *¿Qué es la Justicia?* (4) y *Justicia y Derecho Natural* (5).

2.— Es en base a estos últimos, y con especial referencia al pensamiento jusfilosófico de Aristóteles, que el profesor Fernando de Trazegnies Granda ha redactado un brillante ensayo: *Kelsen y la idea aristotélica del Derecho* (6).

Mucho lamento no compartir los criterios expuestos por el profesor Trazegnies, pues creo que su exposición de los textos del estagirita es parcial, y que por tanto no coincide con las premisas de la dinámica aristotélica. Consecuentemente, no sólo critica erróneamente al profesor Kelsen, sino que ofrece, como conclusión de su trabajo, un Aristóteles *ad-hoc* de consumo sociológico. Como ya en privado manifesté al profesor Trazegnies mis discrepancias, ahora y de común acuerdo, lo hago en público, y es que, parafraseando el célebre dicho de Aristóteles en su *Ética Nicomaquea*, *amicus Plato, sed magis amicus iustitia*. Animado por este propósito, trataré en primer lugar la tesis kelseniana seguida de

(1) José Ortega y Gasset, *Ética de los Griegos*, O. C. Tomo III.

(2) Inserta al final de la traducción castellana de *Teoría Pura del Derecho*, Temas de EUDEBA, 2da. Edición, Bs. Aires, 1960.

(3) Están traducidos al castellano, “La Justicia Platónica” y “La Política de Aristóteles y la política heleno-macedónica” en el volumen *Idea del Derecho Natural y otros ensayos*, editorial Losada, Buenos Aires, 1946.

(4) Universidad Nacional de Córdoba (Argentina), 3ra. Edición, 1966.

(5) En el volumen colectivo *Crítica del Derecho Natural*, Ediciones Taurus, Madrid 1966, pp. 29-163. (trae colaboraciones de Perelman, B. de Jouvenel, Prélot, N. Bobbio, etc.).

(6) En: THEMIS, N° 4, Primer Semestre de 1967, pp. 54-75.

la crítica del profesor Trazegnies; luego expondré sumariamente el pensamiento jusfilosófico de Aristóteles, enmarcado dentro de su sistema, para finalizar con un recuento y balance general de las tesis expuestas.

3.— Vale la pena recalcar la importancia y el sentido de este diálogo, sobre todo si contamos con interlocutores como el profesor Trazegnies; quien tras haber sido un alumno destacado en la Facultad de Derecho de la Universidad Católica siguió estudios de perfeccionamiento en La Sorbona (París), bajo la dirección de un distinguido jurista: Michel Villey (7). Desde allá nos envió su espaldarazo intelectual, cuando tímidamente hicimos nuestra aparición en 1965, para enrolarse luego en la lista de colaboradores de *Thémis*, enviando un penetrante ensayo sobre Locke (8). A su regreso al país, colaboró desinteresadamente en la fundación de la Asociación Jurídica *Thémis*, y pasó a ocupar, en la facultad de la que había egresado, la cátedra de Filosofía del Derecho, que ahora dicta con singular brillo. Es por estas razones, que me es muy grato contribuir en algo al esclarecimiento de estas ideas, atañentes a un tema tan obsesionante como es la justicia. Y creo que de este modo seremos fieles a Aristóteles, que co-

mo buen discípulo de Platón, no perdió nunca su fe en la eficacia del diálogo.

§ II

4.— Para conservar un adecuado orden en la exposición pasaremos revista a la tesis del profesor Kelsen. En los dos textos aludidos, los conceptos son los mismos, y la crítica se endereza hacia idéntico fin. Siendo tan breve el texto kelseniano (en sus referencias aristotélicas) creo que para alcanzar una mayor objetividad y con el propósito de ofrecer al lector suficientes elementos de juicio, es conveniente reproducir *ad litteram*, los párrafos pertinentes (9):

La Etica de Aristóteles es otro ejemplo significativo del infructuoso intento de definir la idea de una justicia absoluta mediante un método racional, científico o cuasi-científico. Esta es una ética de la virtud, es decir, apunta a un sistema de virtudes entre las cuales la justicia es la virtud más alta, la virtud perfecta (EN 1929b). Aristóteles asegura haber encontrado un método científico, es decir, geométrico-matemático para determinar las virtudes o lo que es lo mismo para responder a la pregunta: ¿qué es lo bueno? La filosofía moral, afirma Aristóteles, puede encontrar la virtud, cuya esencia busca determinar de la misma manera, o al menos de una forma muy parecida, a la que permite al geómetra equidistante alejado de los puntos finales de una línea recta, encontrar el punto que divide a la misma en dos partes iguales. Así, la virtud es el punto medio entre dos extremos, es decir, entre dos vicios: el vicio de exceso y el vicio de defecto. (EN 1107 a, 1106 b, 1905 b.). Así por ejemplo, la virtud del valor es el punto medio entre el vicio de la cobardía, "falta de coraje", y el vicio de la temeridad, "exceso de coraje".

Esta es la conocida doctrina del mesó-

(7) Muy poco es lo que se conoce sobre él en nuestro medio; apenas su *Derecho Romano*, Cuadernos de EUDEBA, Buenos Aires, 1961. Otras referencias pueden verse en L. Recaséns Siches, *Panorama del pensamiento jurídico en el siglo XX*. Edit. Porrúa, México 1963, pp. 887-898 (tomo II).

(8) Presencia de John Locke en el *Derecho Contemporáneo* en: *THEMIS*, N° 2, Primer Semestre de 1966, pp. 33-48.

(9) ¿Qué es la justicia? pp. 65-69.

tes. Para poder juzgar esta doctrina es necesario tener en cuenta que un geómetra sólo puede dividir una línea en dos partes iguales si se supone que los dos puntos finales están ya dados; en este caso, el punto medio está también ya dado con ellos, es decir, está dado de antemano. Cuando sabemos lo que es el vicio, podemos también saber lo que es la virtud, pues la virtud es lo contrario del vicio. Si la mentira es un vicio, la verdad es una virtud. Pero Aristóteles presupone evidente la existencia del vicio y por vicio entiende lo que la moral tradicional de su época calificaba como tal. Pero esto significa que la ética de la doctrina del mesótes soluciona solo aparentemente su problema, es decir el problema de saber: ¿qué es lo malo? ¿qué es un vicio? y, por consiguiente, ¿qué es lo bueno? o ¿qué es una virtud?.

Así pues, la pregunta: ¿qué es lo bueno? es contestada con la pregunta: ¿qué es lo malo? y la ética aristotélica deja librada la respuesta de esta pregunta a la moral positiva y al orden social existente. Es la autoridad de este orden social —y no la fórmula del mesótes— quien determina que es lo “demasiado” y que lo “poco” y quien establece los dos extremos, es decir, los dos vicios y por lo tanto, la virtud situada entre ambos. Esta ética al presuponer el orden social existente como válido, se justifica a sí misma. Esta es en realidad la función de la fórmula tautológica del mesótes que concluye diciendo que lo bueno es aquello que es bueno para el orden social existente. Es una función esencialmente conservadora: el mantenimiento del orden social existente.

El carácter tautológico de la fórmula del mesótes aparece claramente en la aplicación de la misma a la virtud de la justicia. Aristóteles enseña que la conducta justa es el término medio entre el hacer el mal y el sufrir el mal. Lo primero es “demasiado” lo último “poco” (EN 1133 b). En este caso, la fórmula que dice que la virtud es el punto medio entre dos vicios, no es una metáfora adecuada, pues la injusticia que se hace y la que se sufre no son dos vicios o males sino que es una sola la injusticia que el uno hace

al otro y la que éste sufre de aquél. La justicia es simplemente lo contrario de esta injusticia. La fórmula del mesótes no da respuesta a la pregunta fundamental: ¿qué es la injusticia? La respuesta está presupuesta y Aristóteles presupone como evidente que injusticia es aquello que para el orden moral positivo y para el derecho positivo es injusto. Lo que la doctrina del mesótes aporta no es la definición de la justicia sino el fortalecimiento del orden social establecido por la moral positiva y el derecho positivo. Esta es una aportación eminentemente política que protege a la ética aristotélica contra todo análisis crítico que señale su falta de valor científico.

§ III

5.— La crítica del profesor Trazegnies a la interpretación kelseniana está basada en los textos mencionados. En efecto, el profesor Trazegnies se ha sorprendido al encontrar “en el gran maestro vienés una exposición de las ideas de Aristóteles sobre la justicia de un esquematismo desconcertante” (*Kelsen y la idea aristotélica del Derecho*, p. 54). Es así como “Kelsen intenta demostrar que ninguna de las teorías formuladas hasta la fecha para justificar externamente el derecho positivo ha logrado cumplir su cometido en forma absoluta y universal... Dentro de este orden de ideas, Kelsen nos lleva de la mano al “museo” donde yacen las arcaicas concepciones anteriores a la “teoría pura” ...Es en este recorrido que nos encontramos con la concepción aristotélica del Derecho, a la que Kelsen denomina como *la justicia de la medida*”, (loc. cit) la cual es un significativo ejemplo de la imposibilidad de definir la idea de una justicia absoluta median-

te un método racional, científico o cuasi-científico. La moral de Aristóteles, según Kelsen, es simplemente la aplicación del concepto de moderación al comportamiento humano. Ella consiste en actuar según un término medio situado entre dos extremos. Mas esto sin embargo, no responde nuestra pregunta, porque nos quedamos sin saber cuáles son los extremos. He aquí el significado tautológico de esta doctrina que nos remite a los extremos para poder apreciar el medio, y como segunda consecuencia, resalta su carácter conservador ya que aquellos están fijados por la moral y el derecho positivo de su época. Por consiguiente, infiere el profesor Trazegnies "Aristóteles no sólo se limita a legitimar las convicciones de su tiempo, sino que incluso sólo considera éstas en la medida que han logrado incorporarse al ordenamiento positivo... Y así, el sistema aristotélico nos conduciría a un positivismo encubierto... desembocaría en una mera obligación de obediencia frente al orden jurídico y social establecido" (op. cit. p. 55). El profesor Trazegnies se siente descontento con esta interpretación, pues "se nos antoja que la imagen de Aristóteles que nos brinda Kelsen no es exactamente la que fluye del análisis de los textos del Estagirita..." Más bien parecería que Kelsen "nos proporciona una visión retocada de Aristóteles... y se haya fabricado así un Aristóteles *ad-hoc* de consumo positivista" (p. 56). Para ello tenemos que "regresar nuevamente a Aristóteles para preguntarle directamente su opinión sobre el derecho..." Con este propósito di-

vide su trabajo en tres partes para explicar...

- a) El papel que Aristóteles asigna a la naturaleza como criterio del orden moral (y que Kelsen no menciona);
- b) La teoría de la virtud y el sentido del término medio;
- c) Confrontación de estos planteamientos con las objeciones kelsenianas.

6.— La Moral de Aristóteles está orientada hacia el bien, "cada acto tiene un fin hacia el cual debe orientarse, al cual debe aspirar" (p. 57). Este fin es como un faro de puerto que da indicaciones, pues "en función de él... de que se acerquen o se alejen de este fin, los actos serán positivos o negativos". Luego, el problema moral consiste "en determinar los posibles bienes a los cuales deben apuntar nuestros actos y establecer una jerarquía entre ellos a fin de encontrar cual es el bien supremo. Toda la moral de Aristóteles no es sino un esfuerzo por resolver este problema y para descubrir los medios que nos permitan alcanzar el bien" (loc. cit.).

7.— La Política no permanece ajena a esta preocupación finalista, pues la sociedad tiene también sus fines propios a los cuales debe dirigirse, siendo el Derecho el medio para lograrlo. Aristóteles no es un jurnaturalista en el sentido que adquirió este término en el siglo XVII, pues el Derecho surge de la idea de bien y no de los poderes individua-

les. El fin al que está dirigida la política aristotélica no es el interés, ni la convivencia: es el bien y las acciones justas. "Es pues, indudable la raigambre moral de la concepción aristotélica del Estado y del Derecho. No cabe imaginar al Derecho como un mero instrumento de la estabilidad social..." (p. 58).

8.— Sin embargo ¿cómo descubrimos el bien moral? "Aristóteles nos dice que la respuesta a todas estas preguntas se encuentran en la naturaleza" (p. 59). Es a ella a quien debemos recurrir, pues "presenta un cierto orden que es bueno y que por tanto, adquiere un carácter normativo". Es evidente que es la naturaleza la que nos va a guiar en esta búsqueda. Pero debe entenderse la naturaleza en sentido no moderno, esto es, por la causalidad eficiente. Por el contrario, la naturaleza aristotélica está conformada por seres en acto que tienden a realizarse, persigue un fin, se enderezan hacia su actualización; un niño (acto) tiende a ser hombre (potencia), la semilla tiende a ser planta, y así sucesivamente, la esencia es el acto por excelencia (p. 60) pues "toda cosa tiende a actualizar su propia esencia".

9.— "Nos encontramos en una naturaleza tensa... el mundo aristotélico es un mundo en movimiento... producido por la causa final. Es así como el fin preside el universo". Definida la naturaleza "fácil es llegar a la conclusión que el bien de cada cosa consiste justamente en realizar su fin, en cumplir con la orientación que le impone su naturaleza" (p. 61).

Esto es, sin lugar a dudas, una noción "que no puede ser reconocida fácilmente por la mentalidad moderna" (loc. cit) "puede ser concebida (la naturaleza) como un gran animal cuyas partes tienen funciones específicas que cumplir con respecto al todo". Además, esta naturaleza "asume así un carácter normativo", y finalmente, "el hombre no se encuentra frente a la naturaleza... (sino) está involucrado (en ella)... forma parte del paisaje de la misma manera que un árbol o una vaca: el hombre es sólo un elemento de ese enorme animal llamado naturaleza" (p. 62). Concluimos entonces "que el hombre no impone las reglas del juego... (sino) se limita a descubrir en las cosas que lo rodean... la ubicación que le corresponde dentro de este orden natural" considerado no como naturaleza humana, tal como se postuló en el siglo XVII sino como componente del gran todo, pues "el hombre no puede desentenderse de la naturaleza de las cosas... no puede buscar su sentido específico en un análisis de su propia naturaleza considerada aisladamente". En síntesis, no es la naturaleza humana la que da la pauta, es el mundo que nos rodea (la auténtica naturaleza) la que establece las reglas del juego.

10.— En la segunda parte, tras aclarar el sentido normativo y final de la *fysis*, deja establecido que "aquello que orienta las cosas en las medidas concretas que deben adoptar para lograr los fines, es la virtud" (p. 63). El ser humano está dotado de razón, delibera, reflexiona, y escoge, así está en nuestras manos la virtud y el vicio, o sea, aquello que

nos acerca o nos aleja del fin establecido por la naturaleza. No olvidemos sin embargo que "los hombres no escogen los fines, le vienen dados por la naturaleza, la deliberación y la elección se reducen exclusivamente a los medios" (p. 63).

11.— De esta forma "la virtud es precisamente el medio adecuado para lograr la perfección, vale decir, para orientarse hacia el fin propio" (pp. 63-64). La virtud no es el fin dado por la naturaleza, sino el medio para llegar al fin. El *medio* en Aristóteles no es la "mitad de algo", sino algo similar a "mediante". Las virtudes son "todas ellas... el medio adecuado para alcanzar el bien" (p. 64). La virtud será definida como el *medio adecuado* (loc. cit.). Pero vemos que "en cierta forma es un término medio, pero esta característica no es sino una simple derivación de la señalada anteriormente. Es así como un medio para ser adecuado a un fin no debe resultar ni mucho ni poco con respecto a él" (p. 64). "Por consiguiente, no es en base a los vicios que definimos la virtud como una simple mitad, sino que, por el contrario, es en base al fin último que definimos tanto la virtud como los vicios" (p. 65).

12.— Dentro de este orden de ideas, la justicia queda definida como "la adecuación perfecta de nuestros actos a los fines naturales... en este sentido el término *justicia* es entendido como sinónimo de lo adecuado, lo conveniente, lo preciso, lo correcto" (loc. cit.). En un segundo sentido más particular, la justicia

debe ser entendida como "un bien de otro". Aristóteles hablará de la justicia "como parte de la virtud... la justicia no ha sido desvinculada del orden natural" sino "estará constituida por una manera de actuar que encamina a los hombres en sus relaciones con los demás hacia el orden querido por la naturaleza" (p. 66) pues "la justicia resulta así un medio para lograr en el plano de lo social que se realice la perfección del ser". El profesor Trazegnies extrae entonces tres conclusiones que considera de sumo interés (p. 67). Primeramente, la justicia y el derecho presentan un contenido variable, en segundo lugar, "no existe la distinción entre derecho natural y derecho positivo. En realidad, todo derecho es natural, pues frente a cada decisión debe tomarse en cuenta la dirección que nos marca la naturaleza de las cosas" (loc. cit.) pues "las normas varían según la posición que ocupemos respecto al fin. En este ordenamiento, es el juez y no el legislador, quien frente a cada caso determina la medida que es preciso aplicar en función del orden natural" (loc. cit.) y "de esta manera el derecho positivo desaparece por absorción dentro del derecho natural" (pp. 67-68). En tercer y último lugar, el ser del Derecho para Aristóteles, no podrá consistir en *conservar* simplemente un orden vigente sino mas bien en *definir* lo que corresponde a cada uno" (p. 68). Aristóteles piensa que la misión esencial del Derecho es dar a cada uno lo suyo... "su papel es atribuir".

La tercera parte del artículo que

estamos glosando, presenta un balance y confrontación final de la interpretación de Kelsen a la luz de los textos expuestos por el profesor Trazegnies, declarando que la interpretación del maestro vienés "ha hecho explosión desde dentro, para dar lugar a un planteamiento complejo, cargado de sentido" (p. 69). Así, el procedimiento "geométrico-matemático" del que nos hablaba el profesor Kelsen es totalmente inadecuado para entender el hondo sentido del planteamiento aristotélico. La virtud es una cima, el más alto grado de perfección (Brélier) pues no son los extremos (los vicios).. los que nos son dados en primer lugar, sino al revés, primero conocemos la virtud, y a consecuencia de ello apreciamos los vicios (loc. cit.). La interpretación matemática del medio está descartada por el propio Aristóteles (por ejemplo, si 10 libras de comida es mucho, y 2 es poco, no se deduce que 6 sea la medida). Tampoco será aceptado decir (como asevera Kelsen) que las injusticias estén fijadas por el derecho positivo, pues caeríamos en un relativismo jurídico. Continuando, el profesor Trazegnies afirma que "pretender que todo lo legal es justo o que la justicia consiste únicamente en la aplicación uniforme de la ley, significaría negar un nivel de justificación del Derecho positivo" (p. 70). La ley incluso puede ser corregida por la equidad (p. 71). Por ende "no puede decirse que la teoría de la justicia en Aristóteles sea conformista o conservadora, al contrario, proporciona la base para una constante revisión del derecho positivo en aras de la realización de

una justicia cada vez más completa, es decir, de una adecuación más plena de las leyes positivas a los imperativos naturales". De esta manera se demuestra que "las objeciones de Kelsen no tocaban a Aristóteles".

13.— Queda sin embargo abierta la posibilidad de que el estagirita pudiera virtualmente ser vulnerable a una crítica relativista, pero a un "nivel diferente del atacado por Kelsen" (loc. cit.). Así advertimos que Aristóteles no habla nunca de *reglas absolutas*, y aunque los medios sean circunstanciales, los *finés* son siempre *inmutables*. Mas surge la interrogante ¿puede el hombre conocer esa naturaleza (el fin) con prescindencia del cuadro histórico en que se halla? (p. 72). Esto no parece posible, pues Aristóteles justifica la esclavitud y las guerras de conquista. Entonces "surge la duda de si Aristóteles no ha otorgado un carácter absoluto a las exigencias históricas, circunstanciales, de su tiempo" (p. 73). De esta manera "habríamos tropezado nuevamente con un relativismo implícito detrás de la concepción aristotélica" (loc. cit.) aunque no precisamente el enunciado por el profesor Kelsen; por el contrario, "el derecho tiene una justificación más allá del ordenamiento jurídico" pero este criterio de justificación no es absoluto sino relativo (loc. cit.); consiste en las convicciones de los pueblos, en las vigencias sociales de cada tiempo. En consecuencia, concluye el profesor Trazegnies, la escala de valoración del Derecho al no ser inmutable, "está sujeta a un proceso permanente de modificación en fun-

ción de los cambios en la problemática social”.

§ IV

14.— De acuerdo con los criterios que nos hemos impuesto creemos conveniente ofrecer una exposición lo más clara y sistemática posible para que el lector aprecie por sí mismo el pensamiento aristotélico tal como fluye de los mismos textos.

Aristóteles es quien culmina el largo proceso de desarrollo de la filosofía griega. Antes de él todos o casi todos los problemas filosóficos habían sido tratados en forma dispersa e inorgánica. A él corresponde el mérito de haber sistematizado genialmente todo el conocimiento has-

ta entonces existente⁽¹⁰⁾ de tal forma que podemos decir que es algo así “como el demiurgo platónico que puso orden en el caos”⁽¹¹⁾.

15.— *Clasificación de las Ciencias*⁽¹²⁾. Aristóteles en diversas partes de su obra (Tópica, VI, 6, 145a 15 y VII; I, 157a10; Met, E, 1, 1025b 7; 1025b 25; 1026a 18) efectúa una clasificación de las ciencias en Teóricas, Prácticas y Poéticas⁽¹³⁾ que podríamos esquematizar de la siguiente forma:

a) Teóricas (objeto: el saber o la verdad), comprende la Matemática, Física y Teología (Met, E, 1; K, VII).

Ciencias b) Prácticas (objeto: la acción misma), comprende la política, ética y economía⁽¹⁴⁾.

c) Poéticas (objeto: la producción de una obra exterior al agente), comprende la Retórica y la Poética⁽¹⁵⁾.

Las ciencias teóricas son tres: matemáticas, física y metafísica⁽¹⁶⁾. Importa aclarar aunque sea brevemente el objeto de estas disciplinas. La Matemática estudia los seres inmutables (números), la Física, los seres que tienen en sí mismos un principio de movimiento y de reposo, y la Metafísica, se ocupa del ente y del ser inmóvil. Precisemos un poco más estas dos últimas definiciones.

16.— La Metafísica de Aristóteles

(10) Cfr; W. Jaeger *Aristóteles*, FCE, México, 1946, pág. 19 y ss.

(11) Eduard Zeller señala: “Podríamos decir que Sócrates es el germen que asoma, Platón la espléndida flor y Aristóteles el fruto maduro de la filosofía griega en el punto culminante de su desarrollo histórico”. *Sócrates y los sofistas*, Ed. Nova, Bs. Aires, 1955, p. 37.

(12) Véase de A. E. Taylor, *Aristotle*, Dover Publications Inc. N. Y. 1955, especialmente el Cap. II, *The Classification of the Sciences*, pp. 14-40.

(13) Las observaciones de Taylor, op. cit. pág. 20.

(14) Sobre la autenticidad del “Económico”, Cfr. Jean Brun. *Aristóteles y el Liceo*, EUDEBA, Buenos Aires, 1961, p. 17.

(15) Cfr. Taylor, loc. cit. La Lógica no está considerada en esta clasificación de las Ciencias por razones que explica muy bien O. Hamelin en *El Sistema de Aristóteles*, Buenos Aires, 1946, p. 115. Sir David Ross sigue en esto a Hamelin en su *Aristóteles*, Edit. Sud-Americana, Buenos Aires, 1957, Cap. 2, p. 37 y ss. El mismo Aristóteles niega a la Lógica carácter de ciencia sustantiva (Met. 1026a 18) aunque a veces habla de una ciencia analítica (Rhet, 1359b 10).

(16) La Metafísica se acostumbra denominar como Filosofía Primera o Teología (en sentido no-cristiano), ya que el término “metafísica” era desconocido por los griegos. Cfr. de Karl Ludwig Michelet *Examen Crítico de la Metafísica de Aristóteles*, Ed. Iman, Bs. Aires, 1946, pp. 71 y ss.

es una obra realmente compleja (17) por lo que es inútil tratar siquiera de resumir en breves líneas un contenido tan amplio. Únicamente nos limitaremos a señalar sus fines y los temas más saltantes que trata la obra sin entrar en mayores detalles. Vemos en primer lugar, que la metafísica persigue dos objetivos: el estudio del ente en cuanto ente, y el Ser inmóvil (18). Luego, la metafísica es "la ciencia que estudia el ente y los atributos que pertenecen a su esencia" (Met, IV, 1,1003a 20). Así, se dice ente a todo lo que es. Pero preguntar por el ente es lo mismo que preguntar por la sustancia (Met, Z, 1,1028b 3). Esta sustancia (*ousia*) no está fuera de las cosas, como sostenía Platón, sino dentro de ellas. «La sustancia es en suma, el individuo» dice R. Mondolfo (19). Esta sustancia tiene *condiciones* para su existencia; ellas son las cuatro causas. Posee además materia y forma, unidas indisolublemente (*hylemor-*

fismo). La unión de ellas es transición de potencia al acto, o sea, el desarrollo, el enderezamiento de la sustancia hacia su plenitud. Este paso de la potencia al acto, la llamó Aristóteles, en término intraducible, *énteléquia*. Todo el proceso, culmina en una teología, que trata sobre el Primer Motor, Acto Puro o Ser Inmóvil, como indistintamente es calificado. En síntesis la Metafísica estudia la sustancia, el individuo en cuanto tal; la Ética las normas de conducta del hombre (el deber ser) y la Física, se ocupará de las cosas naturales (mundo que nos rodea) en cuanto tienen en sí mismas un principio de movimiento.

17.— La física está expuesta en forma coherente en un trabajo: *φυσικὴ ἀκρόασις*, más conocida como Física. En ella están tratadas la teoría de las cuatro causas, la generación, el lugar, el vacío, el tiempo, el movimiento, el infinito, etc. Toda la física depende sin embargo del sentido que demos a la voz *φύσις*. Creemos que lo mejor será especificarla dentro del sistema aristotélico. En su Metafísica (Δ, 4 1014-b 1015-a) encontramos diversos conceptos:

- a) "naturaleza es, en una primera acepción, la generación de todo aquello que nace y se desarrolla".
- b) "...es la materia primera preexistente de que se engendra lo que nace".
- c) "...también recibe el nombre de naturaleza aquello que a manera de una sustancia caó-

(17) Lo más problemático ha sido la interpolación de los textos, correspondientes a diversas etapas del desarrollo intelectual de Aristóteles. Fue Zeller el primero que intuyó una evolución gradual en el estagirita, aunque solo W. Jaeger dio los toques finales. David Ross, que escribe su célebre compendio por esos días, señaló en su Prefacio que Jaeger había escrito "un libro al cual yo debería mucho más de lo que debo si hubiera llegado a mí antes que el mío estuviese en prensa" (op. cit. p. 7). Tales resultados han tenido gran aceptación entre los helenistas, pues como Capelle señala (en relación con el Aristóteles de Jaeger), "abrió un nuevo período en la investigación aristotélica" (*Historia de la Filosofía Griega* Ed. GREDOS, Madrid, 1958, p. 329).

(18) Esta parte es lo que comúnmente se conoce como la Teología aristotélica (Lib. XII). Cfr. de Alberto Wagner de Reyna, "La Teología aristotélica y sus supuestos" en *HUMANITAS*, Núm. 9, 1957. pp. 51-83, y de Franz Brentano, *Aristóteles*, Colecc. Grandes Pensadores, Tomo II, Revista de Occidente, Madrid, 1925.

(19) Breve *Historia de la Filosofía Antigua*, Edit. Losada, B. Aires, 1953, p. 39.

tica e inerte, sin potencia para cambiarse a si misma, constituye los seres de la naturaleza o es principio de que ellos son hechos”.

- d) “...se entiende también por naturaleza los elementos que constituyen los seres naturales y así lo afirman los que sostienen como elemento el fuego, la tierra, el aire, etc...”
- e) “...desde otro punto de vista, naturaleza es la sustancia de las cosas naturales...”
- f) “...en sentido metafórico se llama naturaleza, por esta razón, a toda sustancia, porque también la naturaleza es una clase de sustancia...”
- g) “...pues la materia se llama naturaleza en cuanto es receptiva de este principio...”

17a.— La Física, entonces, se ocupa de la naturaleza, en cuanto ésta se refiere a hechos externos, a su génesis, a su desarrollo, a las causas. Dicho en otras palabras: es el mundo que nos rodea. En otra parte de su obra, aclara y circunscribe para sus propósitos el concepto de “naturaleza”, que define como “un principio

(20) Op. Cit. Cap. III “Filosofía de la Naturaleza” p. 93 y ss.

(21) Ross, op. cit. p. 95.

(22) Albert Rivaud, *Historia de la Filosofía*, Edit. Kapeluz, Buenos Aires, 1962, Tomo I, p. 239 y ss.

(23) Esta concepción es difícil de entender para la mentalidad moderna en donde la ciencia no es ni finalista ni causalista (por lo menos en el mundo de los fenómenos microfísicos) desde que Werner Heisenberg (Premio Nóbel de Física 1932) formuló en 1927 su célebre Principio de Indeterminación. Cfr. del mismo Heisenberg, *La Visión de la Naturaleza en la Física Actual*, Edit. Seix Barral, Biblioteca Bre-

y causa de movimiento y de reposo para la cosa que en ella reside inmediatamente y no por accidente” (Phys. II, 1, 192b 20); luego, la naturaleza es “un principio de movimiento residente en la cosa misma” (Met. Δ 3, I070a 7); la naturaleza es “la materia que sirve de sujeto inmediato a cada una de las cosas que tienen en sí un principio de movimiento y cambio” (Phys. II, I, 193a 28; De Partibus Animalium, I, 1, 641a 25). La Física se presenta como la “ciencia de la naturaleza” dice Ross⁽²⁰⁾ y agrega: “La *physica* trata en efecto de los cuerpos naturales en general, de la naturaleza común de todos los cuerpos que tienen en si una fuente de movimiento y de reposo”⁽²¹⁾. De ello inferimos que “desconociéndose lo que es el movimiento, necesariamente desconoceremos también lo que es la naturaleza” (Phys. III, 1, 200a-200b). Luego, la Física a diferencia de la metafísica y las matemáticas “no considera formas puras, sino formas inmanentes al cambio, y por consiguiente unidas a una materia. Su objeto propio es el análisis de los diversos cambios y las nociones conexas (infinito, lugar, vacío, tiempo, azar, fortuna)... la naturaleza en el sentido más general del término es el conjunto de los seres que tienen en si mismos el principio de su cambio... La Física, por consiguiente, es la teoría de los cambios naturales y de los seres que cambian”⁽²²⁾.

18.— La Física aristotélica, es sin embargo causalista y finalista, tiende a un fin, es teleológica⁽²³⁾. “La naturaleza —dice Aristóteles— obra

ve, Barcelona, 1957 (Un fragmento de este libro ha aparecido, bajo el mismo título en la revista UNIVERSITAS, Vol. III, Junio de 1965, Nº 1); asimismo de L. Barnett, *El Universo y el Dr. Einstein* (con prólogo del mismo Einstein) FCE, México, 1957, especialmente capítulo II. Una visión apretada pero exacta de estos problemas, véase de Francisco Miró Quesada, *¿Está Einstein anticuado?*; en *Mar del Sur*, Nº 13, Setiembre-Octubre de 1950.

- (24) Jean Brun señala que entre Física y Metafísica existe filiación y ruptura, Cfr. op. cit. p. 28. El texto de *Phys*, II, 3, 194b 23 y ss. y el de *Met.* Δ 2, coinciden casi al pie de la letra.
- (25) Una buena exposición del pensamiento físico de Aristóteles puede verse en R. G. Collingwood, *Idea de la Naturaleza*, FCE, México, 1950, pp. 97-113.
- (26) El sentido de la voz *fysis* es múltiple, más aún, se ha complicado cuando los romanos la tradujeron por *natura*. Durante mucho tiempo se sostuvo que por haber tratado estos temas, los griegos eran, sin lugar a dudas, los creadores de la ciencia moderna (Así John Burnet, *Early Greek Philosophy*, Meridian Books, Cleveland, Ohio, Novena Edición, Diciembre de 1965, pp. 1-30, y T. Gomperz, *Pensadores Griegos*, Ed. Guaranía, Buenos Aires, 1951, Tomo I, Libros I-II). Más tarde, se ha insistido mucho, sobre todo a partir de Werner Jaeger que "traducir la palabra *fysis* por nuestra palabra naturaleza... no hace en absoluto justicia a la significación griega y es resueltamente erróneo" (*La Teología de los primeros filósofos griegos*, FCE, México, 1952, p. 25; igual concepto había vertido anteriormente en su *Paldeia*, FCE, México, 1942, Tomo I, p. 176) y añade que tratar a los griegos como científicos es "uno de los mayores convencionalismos de la historia de la filosofía". W. Jaeger insiste en traducir *fysis* por *origen* o *génesis*, definición que comenta Aristóteles en su *Metafísica* (Lib. Δ) indicando que más que científicos, los griegos (los pre-socráticos en particular), eran teólogos, es decir, metafísicos. Refiriéndose a Burnet y Gomperz dice Jaeger: "El que en sus obras se recalque unilateralmente el lado físico de la filosofía pre-socrática, es un producto del cienticismo del siglo XIX y de su horror a todo lo metafísico" (*La T. de los prim. Fil. G.* p. 195-6). Recientemente Ludovico Geymonat, al igual que otros helenistas, sostiene puntos análogos en *II Pensiero Scientifico*, Milano, 1960, Cap. IV, "Perché i greci non ebbero una scienza fisica", señalando que "l'opera di Aristotele intitolata La Fisica... é insomma, un' opera di filosofia, non di scienza" p. 37. Si bien es cierto que Aristóteles introdujo un nuevo concepto de naturaleza tal como hemos visto anteriormente, ello no implica necesariamente que lo consideremos un científico en el sentido moderno del término, por lo que es preferible hablar de los griegos como iniciadores de una filosofía de la naturaleza, y no como científicos, para guardar fidelidad con las más recientes investigaciones.

siempre mirando a un fin" (De Part. Anim. 641b 12) concepto que repite en otros lugares (De Anima, 415b 16; De Gen. Anim. 744b 16; De Part. Anim. 687a 7 y ss; De Caelo, 291b 13, etc.)

No pensemos, es preciso recalcarlo, en una ciencia física tal como se concibe desde el Renacimiento. Por el contrario, la física aristotélica está considerada dentro de la clasificación de las ciencias, como una disciplina teórica, y por lo tanto tiene estrechas relaciones con la metafísica y con las matemáticas (más con la primera que con la segunda) (24). Por ello Aristóteles dice que "la física será una ciencia especulativa, pero una ciencia especulativa centrada sobre un determinado ser, a saber, el que es susceptible de movimiento y de cambio (*Met. E, I, 1025 b-1026a*) (25). Concluyendo, podemos decir que la Física, como ciencia de la naturaleza, es abstracta y se ocupa de los seres que tienen en sí un principio de movimiento y de reposo, es causa del orden de las cosas (*Phys. 252 a 11*) y tiende hacia un fin. Esto, en lo concerniente al mundo sensible. Más adelante veremos que Aristóteles habla de la naturaleza en relación con el hombre, lo que debe entenderse como naturaleza humana o individual. La diferencia entre la naturaleza como mundo "en torno" y la naturaleza humana, como constitutivo esencial del ser hombre, es fundamental (26).

19.—Dentro del esquema de la clasificación de las ciencias, el segundo rubro atañe a las ciencias prácticas, esto es, a las que tienen por objeto

La variada significación de la palabra *fysis* aplicada al ser humano, ha tenido, en contraste, rara uniformidad. En el hombre la *fysis* significa naturaleza individual o humana, lo primario frente a lo artificial, la verdadera realidad frente a lo adquirido, lo sustantivo frente a lo accesorio, la esencia del hombre, en suma. Aristóteles se refiere a esta naturaleza humana en varios pasajes (EN 1102a-b; 1106 a 22, Lib. III, caps. I-V, 1110-14; 1128 a 32, 1106b 21; 1096b - 1097a; 1095b, 1094b, etc.).

Olaf Gigon, en un libro reciente ha puesto en claro esta división entre lo humano y el mundo en torno (Cfr. sus *Problemas fundamentales de la filosofía Antigua*, Cía. Gral. Fabril Editora, Bs. Aires, 1962, pp. 136-142). Rodolfo Mondolfo hace notar la importancia del ser humano en el panorama clásico en su obra *La comprensión del sujeto humano en la filosofía antigua*, Edit. Imán, Buenos Aires, 1955 (esp. pp. 416-421).

Relacionado con este problema, se halla la famosa dicotomía *naturaleza-ley*. En los pre-socráticos existe una íntima vinculación entre ambas. Así, la ley de la ciudad no es más que expresión del orden del cosmos. Por ello afirma Heráclito: "todas las leyes humanas son alimentadas por la única ley divina (la del cosmos) ésta en efecto, impera tanto cuanto quiere" (frag. 114) (Para la interpretación de este texto, Cfr. de R. Mondolfo, *Heráclito*, Textos y Problemas de su Interpretación, Siglo XXI Editores, México, 1966, pp. 199-204). Esta constante se pierde con los sofistas que representan un hiato en la tradición filosófica iniciada por Tales de Mileto. Los sofistas representan un período que como señala Jaeger es "de disolución gradual de la vieja fe griega en el derecho" (*Alabanza de la Ley*, Los orígenes de la filosofía del Derecho y los Griegos, Inst. de Estudios Políticos, Madrid, 1953, p. 63). Ellos son los primeros en declarar que ley y naturaleza son dicotómicos; y no correlativos como sostenía la tradición (Cfr. Eduardo García Maynez, *El Derecho Natural en la época de Sócrates* en: *Ensayos filosófico-jurídicos*, Veracruz, México, 1959, pp. 89 y ss.). En otra de sus obras, Jaeger habla sobre esta ruptura del binomio *fysis-nomos*, señalando que "en el momento en que se abre el abismo entre las leyes del Estado y las leyes cósmicas, se abre el camino que conduce al cosmopolitismo de los tiempos helenísticos" (*Paideia*, Tomo I, p. 341). Sobre los escombros dejados por los sofistas, Sócrates replantea el problema de la ley y de la justicia, pero en relación con el hombre mismo. Platón, su genial discípulo, "transfirió la justicia de la esfera externa, de las relaciones sociales del hombre, al mundo interior del alma" (Jaeger, *Alab. de la L.* p. 69), pues la sofística "acaba por minar el concepto de la justicia, el ideal del antiguo estado de derecho" (*Paideia*, tomo I, p. 343). Para Zeller, "la sofística en sí es ya un salirse de la tradición moral anterior" (*Sócrates y los sofistas*, p. 75). Así "la sofística es

la acción misma. Dice Ross que éstas son buscadas para "servir de reglas de conducta" (27). La *Ethica Nicomachea* es la encargada de responder a esta inquietud. En el libro I, que trata sobre el bien en general, dice Aristóteles que "todo arte y toda investigación, igual que toda acción, tienden al parecer, hacia algún bien" (EN 1094 a-1094 b)... "por la misma razón que hay múltiples actos... hay también *multiplicidad de fines* (loc. cit.)... "Si es verdad que existe algún fin de nuestros actos, es evidente que este último fin, puede ser el bien, e incluso el bien supremo" (EN 1094a 19-1094b 12).

Será entonces necesario, precisar la naturaleza de este bien, y que ciencia lo estudia... "ésta es al parecer, la ciencia política" (loc. cit.). Comentando este texto, Ross señala que

el fruto y el órgano de la revolución más radical que se produjo en el modo de pensar y en la vida espiritual del pueblo griego" (p. 88). Luego "el camino recto para salir de la sofística, solamente Sócrates lo señaló con su intento de buscar en el pensamiento mismo... una base más profunda para la ciencia y la moralidad" (Zeller, op. cit. p. 94). Sin embargo, sólo con Platón se intenta reconstruir el Estado y la Justicia sobre bases más firmes (Jaeger, *Paideia*, T. I. p. 344) "El concepto platónico de lo justo está por encima de todas las normas humanas y se remonta a su origen en el alma misma. Es en la naturaleza más íntima de ésta donde debe tener su fundamento lo que el filósofo llama lo justo" (Jaeger, *Paideia*, Tomo II, p. 247). Antonio Gómez Robledo abunda en el mismo aspecto cuando apunta "En las discusiones que suscitan los sofistas... es donde por primera vez se plantea la antítesis entre el derecho positivo y derecho natural... Contra todo esto, contra esta tendencia extraviada, fue contra lo que Sócrates y Platón hubieron de luchar sin tregua" (*Meditación sobre la justicia* FCE, Diánoia, México, 1963 pp. 23-24) Sobre la opinión de los sofistas, Cfr., para Protágoras (Frag. I Cratillo 385e, Teait, 151e-166d, etc.). Sobre Trasímaco (Rep. 338 y ss.) y Calicles (Gorg 482d y ss.).

(27) Op. cit. p. 268.

la Política en sentido aristotélico, es lo que llamaríamos hoy "ciencia social" (28) y agrega: "De esta ciencia (la política) la ética no es más que una parte, y en consecuencia Aristóteles no habla nunca de "ética" como ciencia independiente, sino solamente de "estudios del carácter" o de "nuestras discusiones sobre el carácter" (29). Y continúa: "Así, la ciencia de la política tomada en su totalidad, se divide en dos partes, que pueden ser llamadas por conveniencia, ética y política" (30).

La Etica de Aristóteles tiende a un

(28) Ibidem.

(29) Op. cit. p. 268. Cfr. An Post. 89b; Pol 1261a 31, etc.

(30) Ross, op. cit. p. 268. Y agrega "La ética de Aristóteles evidentemente es social y su política es ética".

(31) En la ética aristotélica se prescinde de toda fundamentación metafísica (Cfr. W. Ja ger, Aristóteles, pp. 262-297). La ética de Aristóteles es individualista. W. Capelle dice que en Aristóteles "los fundamentos de la moralidad no se derivan de un principio metafísico, sino de lo más privativo del ser del hombre" (op. cit. p. 382). Emile Bréhier señala: "Todo el pensamiento platónico descansa en una unión profundamente íntima de la vida intelectual, moral, y política: la filosofía alcanza mediante la ciencia, la virtud y la capacidad necesarias para gobernar la ciudad. Todo esto queda separado en Aristóteles. El bien moral o bien práctico, es decir, el que el hombre puede alcanzar por sus acciones, nada tiene que ver con esta Idea del Bien que la dialéctica colocaba en la cúspide de los seres. La moral no es una ciencia exacta como las matemáticas, sino una enseñanza que pretende hacer mejores a los hombres" (Historia de la Filosofía, Ed. Sud-Americana, Bs. Aires, 1942, Tomo I, p. 254). Y luego agrega: "En ética, como en todo, se trata de definir un fin, y después de determinar los medios propios para conseguir ese fin. Tal fin es práctico y humano" (p. 255) concluyendo que "la ética es, pues, una especie de descripción muy concreta de la manera como la razón puede penetrar y dirigir toda la actividad humana" (p. 256).

(32) Op. cit. Tomo I, p. 255.

(33) Eduard Zeller, *Outlines of the history of Greek Philosophy*, Meridian Books, M9, Cleveland, Ohio, 10ª Edición, 1963, p. 207 y ss.

(34) "ser-en-el-mundo" diría Heidegger (Ser y Tiempo, N° 12).

fin (*télos*) el fin buscado es el bien... Pero, ¿cuál es el bien? Aristóteles responde: "es la felicidad" (EN 1095a 17).

20.— De esta manera, ha quedado establecido que la ética busca reglas de conducta pero extraídas del hombre mismo; no requiere entonces de una base metafísica tal como afirmaba su maestro Platón, ni mucho menos es intelectualista, como sostenía Sócrates. Por el contrario, quiere que cualquier hombre pueda regir su vida por ella. Está dirigida al hombre mismo, con total prescindencia del mundo natural que lo rodea (31). Para decirlo con Emile Bréhier: "El fin, es, pues, la felicidad, pero una felicidad humana, es decir, que nos sea accesible por nuestras acciones y que dure la mayor parte de nuestra vida" (32). Eduard Zeller recalca, que la inicial influencia metafísica de Platón, es "also given up" en la Etica Nicomaquea, en donde se buscan reglas "not derived from a transcendental principle but from the nature of man itself" (33). El hombre está ubicado en la naturaleza pero no es parte de ella (34) como puede serlo un árbol o una planta. Más adelante la naturaleza es dividida en orgánica e inorgánica. El hombre se relaciona con la primera, en cuanto posee en común un "alma" vegetativa y sensitiva pero se diferencia radicalmente en una tercera "alma" que es privativa del ser humano: la racional o intelectual. Y mientras que a la naturaleza los fines le vienen impuestos, el hombre, como ser libre, los busca, y actúa de acuerdo a ese fin, que es la felicidad.

21.—Recordemos que Aristóteles había declarado que el supremo bien era la felicidad. “Por eso — dice Rivaud — de acuerdo con el consenso general, la felicidad es idéntica al bien. El acuerdo cesa cuando es necesario definir la felicidad: para unos es el placer; otros la confunden con el poder y la riqueza (otros)... con la contemplación” (35). Aristóteles efectúa una cuádruple clasificación de lo que se entiende por felicidad; ésta solo se logrará por una vida dedicada al...

a) Placer; b) Honor (poder); c) Riqueza; d) Contemplación. Las tres primeras son rechazadas por Aristóteles (EN 1095a 6-1095b 6). La cuarta es aplazada al final de la obra, en donde se trata de mostrar que es el fin más elevado de la existencia humana (EN 1095b 14-1096a 10) (36). El bien para el hombre, debe reunir dos características: debe ser final y elegido por sí mismo como medio de alcanzar algo distinto; y debe ser auto-suficiente (EN 1097 a 15 y ss.). Para precisar la naturaleza de este bien final (la felicidad) Aristóteles indaga por la función propia, distintiva del hombre. Este *distintivo* es lo que *sólo él* puede realizar. El crecimiento, la alimentación, la reproducción, etc., es algo que comparten todos los seres vivos de la naturaleza. Pero lo que diferencia al hombre de los demás seres, es la vida del espíritu, pues, “lo peculiar del hombre es

la actividad del alma, de acuerdo total o parcialmente con la razón” (EN 1098 a y ss.) pues, “este género de vida, está de conformidad con la virtud” (loc. cit.). “El Bien (la felicidad) para el hombre consiste en una actividad del alma acorde con la virtud” (EN, I, 6, 1098a 15). Así, dice Capelle, “lo que caracteriza al hombre es una actividad del alma conforme a la razón, o más exactamente, una actividad del alma conforme a la *virtud* pues, ésta se apoya en el pensamiento racional... la virtud es el órgano de lo intelectual” (37). “La felicidad es la vida de la facultad racional en cuanto es actividad conforme a la virtud y manifestada durante la vida completa” (EN 1097a 13-1098a 20) pues, “una golondrina no hace la primavera, como tampoco un día de sol” (loc. cit.).

22.—Habiendo establecido que la felicidad (como sumo bien) es una actividad del alma de acuerdo a la virtud, es menester investigar la esencia de la virtud, la cual, como reiteradamente afirma Aristóteles, se aprende mediante la práctica (EN 1099a 20 y ss.). Para plantear bien el problema, el Estagirita considera necesario distinguir en el alma humana una parte racional y otra irracional (38), fraccionando ésta última en dos: vegetativa y sensitiva (EN, 1101 b 26-1103a 10). Sobre esta división bifrónica de las facultades del alma se levanta la división de las virtudes en *éticas* (o morales) y *dianoéticas* (o intelectuales). Las primeras corresponden a la parte carente de razón, y se logran por la voluntad, las segundas corresponden al pensamiento, y están encuadradas dentro

(35) Op. cit. tomo I, p. 257. La palabra *felicidad* es traducción de *Eúdaímonía*. Sobre los problemas de traducción a lenguas modernas, Cfr. Ross, op. cit. p. 272.

(36) Ross, op. cit. p. 273.

(37) Capelle, op. cit. pp. 383-384.

(38) Irrracional es la imperfecta, aunque ineludible traducción de *áλογικός*, que implica siempre “carencia de razón”.

de la parte racional del alma. Resumiendo esta clasificación, Aristóteles empieza el Libro II de la *Ética Nicomaquea* con las siguientes palabras: "La virtud se manifiesta bajo un doble aspecto; uno intelectual, y otro moral; la virtud intelectual proviene en su mayor parte de la educación, de la que ella necesita para darse a conocer y desarrollarse, igualmente, exige ella práctica y tiempo; mientras que la virtud moral es hija de los buenos hábitos" (EN 1103b y ss.) (39) "pues ninguna de ellas (las morales) nace naturalmente en nosotros" (EN, II, 1,) "No es, pues, ni por un efecto de la naturaleza, ni de manera contraria a ella, como nacen en nosotros las virtudes; estamos predispuestos a adquirirlas... con la condición que las perfeccionemos con el hábito" (EN 1103a-b 25)... "en cuanto a las virtudes, las adquirimos desde el comienzo por medio del ejercicio" (loc. cit.). Y más adelante agrega "Así, pues, es necesario que ejercitemos nuestras actividades de una manera determinada, pues las diferencias de conducta dan lugar a hábitos distintos" (EN 1103b 25). Luego, podemos concluir que la *Ética* "no busca un fin teórico, co-

mo las demás (ciencias) ni mira o tiende a determinar que es la virtud, sino la forma que hemos de emplear para llegar a ser virtuosos (EN 1103 b 26) (40). Más adelante señala que para llegar a la virtud es necesario huir tanto del exceso como del defecto (EN 1103b 26-1104b 3) (41), es decir, busca el justo medio entre dos extremos. Queda así establecido que la virtud no es un sentimiento ni una capacidad, sino una *disposición adquirida* ("Si, pues, las virtudes no son ni pasiones (sentimientos) ni meras posibilidades, sólo queda que sean disposiciones adquiridas" EN 1105b 19-1106a 13), esto es, "debe ser una disposición resultado del desenvolvimiento de una capacidad por el ejercicio propio de esta capacidad" (42). La virtud quiere hacer del hombre que la practica una persona buena y honesta. Mas ¿cómo se llegará a ello? "En todo objeto — continúa — podemos distinguir lo más y lo menos, lo igual en el objeto y con relación a nosotros, ahora bien, lo igual o equivalente es el grado intermedio entre el exceso y el defecto" (EN 1106a 17 y ss.). Este término medio (*mesótes*) "no es ni único ni idéntico para todos" mas "todo hombre instruido huye del exceso y del defecto y busca el término medio... no en relación al objeto sino relativo a nosotros"... y agrega: "la meta que se propone la virtud es un prudente término medio" (EN 1106b 9 ss.) (43) para culminar con su célebre definición de virtud como "una disposición permanente, una posesión (*éxis*) que presupone una elección (*proairetiké*) consistente en un término medio (*mesótes*) relativo

(39) Las primeras serán tratados en el Libro VI, y las segundas en los Libros II a V.

(40) Ross observa: "La afirmación de Aristóteles de que nos hacemos buenos por la práctica de actos buenos, implica una paradoja ¿Cómo podemos realizar actos buenos si no somos nosotros mismos buenos? (Op. cit. p. 277). Aristóteles trata de disipar esta contradicción líneas más abajo (EN 1103b 27 y ss.).

(41) Aquí esboza su teoría del justo medio.

(42) Ross, op. cit. p. 278. Rivaud dice "La virtud es un hábito, una posesión, una disposición permanente, y así se distingue de los inconsistentes arrebatos del deseo y la pasión". Op. cit. tomo I, p. 259.

(43) El término medio sólo se refiere a las virtudes morales, y entre ellas a la justicia.

a nosotros, definido por la razón, y tal como la fijaría un hombre prudente (*ó frónimos*)" (EN II06a 14 II07a 2) (44).

23.— La doctrina del justo medio (45) ha provocado desde Kant a nuestros días, y aún antes, serias críticas que no es del caso analizar, pero que precisan ser aclaradas conceptualmente. En efecto, la palabra clave es *μεσότης* traducida comunmente como *término medio* o *justo medio*. El Diccionario Griego-Español de Pabón-Echaurri, así lo traduce (Barcelona, 1964, 3ra. edición, p. 330). Las únicas tres versiones directas del griego, existentes en castella-

no, usan la misma alocución (la de Antonio Gómez Robledo, UNAM, 1957, la 2da. edición, sin aparato crítico es de 1961, utiliza también *posición intermedia*, la de María Araujo, con prólogo de Julián Marías, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1959, y la más reciente de la editorial Aguilar, Madrid, 1964, de Francisco de Samaranch, usa también el término *medianía*) Rodolfo Mondolfo, traduce *mesótes* por justo medio (*El Pensamiento Antiguo*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1945, Tomo II, p. 72 y ss.). En francés, una de las más autorizadas versiones, de J. Tricot (París, 1959) utiliza la voz *médiété*; Jean Voilquin (Classiques Garnier, París, 1961) prefiere hablar de *juste moyenne*, Guido de Ruggiero, clásico historiador de la filosofía, traduce *mesótes* por *medieta*. "La virtú-dice-é appunto una mesótes, una medietà fra gli estremi... donde la definizio-ne della virtù come abito di propor-si quel che consiste nella medietà verso di noi" (*Storia della Filosofia*, Parte Prima, La Filosofia Greca, Volume II, Bari, Laterza & Figli, 1921, pp. 72-73). David Ross traduce al inglés por *mean* (*The Nicomachean Ethics of Aristotle*, The World's Classics, Oxford University Press, London, 1963) y Alfred E. Taylor usa indistintamente *just enough* y *right mean* (*Aristotle*, Dover, N. Y. 1955). Fácilmente, se puede apreciar que en el fondo, todas las versiones coinciden en otorgar a la *mesótes* el significado de medida.

23a.—Resumiendo, podemos decir con Zeller, que "el concepto de virtud ética está determinado por tres

(44) Ross traduce: "Virtue, then, is a state of character with choice, lying in a mean relative to us, this being determined by a rational principle, and by that principle by which the man of practical wisdom would determine it" (trad. cit. p. 39). Es preciso no olvidar que la virtud implica la libertad del ser humano, en cuanto éste procede por deliberación y elección. Pero no podemos deliberar sobre cualquier cosa, sino únicamente sobre lo que está a nuestro alcance. "Así, nuestra facultad de deliberación se dirige a los hechos comunes... por lo demás, no deliberamos acerca de los fines a alcanzar, sino sobre los medios de alcanzar esos fines". En síntesis, el problema radica en la voluntad (EN III1b 1-22). La virtud es, como hemos visto, un estado de ánimo, que consiste en buscar el término medio, de acuerdo a un principio racional en forma prudente. Lo que busca la virtud es el bien máximo, que es la felicidad. La virtud apunta a un fin, y lo hace buscando el justo medio. A la pregunta de cómo ha de buscarse el justo medio, responde Aristóteles que está en la voluntad humana, que los medios para llegar a esta medianía están en sus manos. Por ello dice Bréhier que "la determinación del medio, inseparable de los medios con que poder conseguirlo, es, por lo tanto, una cuestión de tacto y de prudencia" (op. cit. tomo I, p. 258).

(45) La teoría del justo medio proviene de la medicina hipocrática, que sostenía que la salud no era más que el equilibrio armónico de las funciones del cuerpo. Un antecedente más remoto, puede verse en el célebre aforismo *meden agan* (nada en exceso) inscrito en el Templo de Delfos. También en Platón, Rep. 359 a-c, 619 a-b.

características i) es una determinación de la voluntad que busca el justo medio ⁽⁴⁶⁾ ii) está de acuerdo con nuestra naturaleza humana ⁽⁴⁷⁾ y iii) definida por la razón como lo haría un hombre prudente ⁽⁴⁸⁾.

24.—El Libro V de la Etica Nicomaquea (integralmente dedicado a la Justicia) empieza así: “En relación con la justicia y la injusticia, hemos de considerar que clase de término medio es y hallar respecto de que extremos es un justo medio” (EN, V,

(46) Aristóteles recalca claramente que dicha determinación de la voluntad debe ser libre y producto de una elección, de lo contrario nuestras acciones no serían morales (EN 1111a-b). Cfr. Ross. op. cit. p. 284, Brun, op. cit. p. 51. G. de Ruggiero señala que así “il centro della moralità é conquistato: l'uomo é principio e genitore delle sue azioni” Op. cit. p. 75.

(47) Sobre la naturaleza humana; EN 1102 a-b. Antonio Gómez Robledo plantea claramente esta distinción entre naturaleza en general y naturaleza humana. Cfr. su *Ensayo sobre las virtudes intelectuales* (Teoría General de la Virtud) en *Diánofa*, FCE, México, 1955, en donde sostiene que la Etica aristotélica descansa en una antropología filosófica (p. 27).

(48) Eduard Zeller, *Outlines...* p. 208. De pasada anotemos que para Aristóteles el término medio no existe en los extremos, así como tampoco el término medio tolera extremos, pues en este sentido, la virtud “se halla en el punto más alto”.

(49) Seguimos especialmente a Ross, op. cit. pp. 298-306; T. Gomperz, *Pensadores Griegos*, Tomo III, pp. 279-289; Antonio Gómez Robledo, *Meditación sobre la Justicia*, pp. 41-86; Wilhelm Windelband, *Historia de la Filosofía Antigua*. Edit. Nova, Buenos Aires, 1955, pp. 301 y ss.

(49a) Cfr. antecedentes en Platón, *Rep.* 343 c-d, 392b.

(50) Gómez Robledo, op. cit. p. 48. De esta forma, la justicia particular reposa en la igualdad y la general o legal, en la ley.

(51) Esta división, así como la teoría del justo medio, pasó casi sin reservas a Santo Tomás de Aquino, quien, a las virtudes éticas e intelectuales, agregó las teologales, en donde por cierto no se toleraba la mesótes. Cfr. para las virtudes teologales (*Sum Theol.* Ia, IIae, q. 62) sobre el justo medio (*Ibidem*, Ia, IIae, q. 64) y las partes de la justicia (*Ibidem*, IIa, IIae, q. 61 art. 1) etc.

1, 1129a) ⁽⁴⁹⁾. Tratando de precisar el sentido de la justicia, afirma que por “justo” podemos entender a) lo que es conforme a ley; b) lo que es igual o imparcial; *contrario sensu*, será injusticia a) lo ilegal y b) lo desigual (EN 1129a 3-1130a 13). Más adelante aclara “Supuesto, como hemos dicho, que el injusto obra en contra de las leyes y puesto que el que se conforma a éstas es justo, es evidente que todos los actos conformes a las leyes, son de alguna manera justos” EN 1129a-1129b 13) y “...llamamos con una sola palabra lo justo a todo aquello que es capaz de crear o salvaguardar, en su totalidad o en parte, la felicidad de la comunidad política” (EN 1129b 13 y ss.). La Justicia tiene un rasgo distintivo: la alteridad, pues “es una virtud completa, no en sí, sino en relación a otro” (loc. cit.) ^(49a), y hay que distinguir entre justicia y virtud, pues “en la medida en que es relación con otro, es justicia, y en cuanto es disposición adquirida, es virtud” (EN 1130a 6 y ss.). De esta forma “la acción justa es el término medio entre la injusticia que se comete y la que se soporta” (EN 1133b 20-1134a 11). Luego, la Justicia se divide en a) Particular y b) General o legal (EN 1130a y ss.). La que más interesa es la primera como virtud específica, pues en sentido general “dícese justo al que obedece a las leyes e injusto al que las transgrede; y en sentido particular se llama justo al que respeta la igualdad e injusto al que no la observa” ⁽⁵⁰⁾.

25.—Esta justicia particular (“que es la que buscamos”) es subdividida en dos clases: ⁽⁵¹⁾.

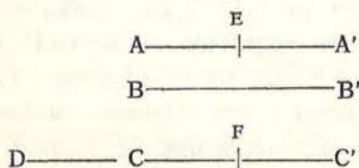
- a) La justicia en la distribución de los honores y de las riquezas entre los ciudadanos.
- b) La justicia reparadora en las relaciones entre los hombres. (EN 1130a 14-1131a 9).

La primera es la justicia distributiva (*distributive justice*, traduce Ross) la segunda, la justicia conmutativa (*rectificatory justice*, según Ross, *reguladora, correctiva, reparadora*, usa indistintamente Gómez Ro-

bledo). La primera de ellas (distributiva) implica dos personas y dos cosas, y su labor es la distribución según una relación proporcional⁽⁵²⁾; ésta es llamada por los matemáticos "proporción geométrica" (EN 1131a 27b 14) y la segunda (conmutativa) se da en las transacciones privadas, tanto voluntarias como involuntarias (EN 1131b 14-1132a 2) y se manifiesta en "progresión aritmética"⁽⁵³⁾. Estas caprichosas sutilezas numéricas son comprensibles en parte por estar referidas a la justicia particular, que busca la igualdad⁽⁵⁴⁾ (⁵⁵).

(52) Ross, op. cit. p. 299; Gomperz, op. cit. T. III, p. 281.

(53) Estas dos clases de justicia las ilustra Aristóteles con ejemplos matemáticos. De esta última dice que "hay que quitar alguna cosa al que tiene más para añadirla al que tiene de menos, etc." (EN 1132a 25-b 9) Y añade "Supongamos tres líneas, AA', BB', CC', iguales entre sí. De la línea AA' extraemos AE y añadimos el segmento CD a la línea CC', así la línea DCC' excede a la línea EA' por el segmento CD y el segmento CF, y excede a la línea BB' por el segmento CD" (loc. cit.) Ross, en la traducción antes citada, efectúa el siguiente cuadro explicativo (p. 116).



Igual procedimiento emplea Aristóteles para definir la otra clase de justicia. Cfr. el cuadro que realiza Gomperz, op. cit. Tomo III, p. 282.

- (54) Más adelante (EN 1132b 11-33) agrega Aristóteles una tercera clase de justicia, la del trueque o comercial, cuyo análisis no tratamos aquí.
- (55) No debe olvidarse que aparte de su significado numérico de medida, Aristóteles no nos dice que es la igualdad.
- (56) A partir de aquí, es decir, del tratamiento de la "justicia realizada", se tiende a traducir *dikaioσύνη* por derecho, sobre todo, desde que así lo destacó Sto. Tomás de Aquino en sus comentarios a la ética aristotélica. Cfr. *La Justicia* (Comentarios al Libro V de la E. N.) Buenos Aires, 1946, pp. 187 y ss.
- (57) Ley o razón, según otra variante del texto, anota Gómez Robledo (op. cit. p. 61) aunque este dato, dentro de la concepción griega, sea irrelevante.

26.—La justicia ha sido tratada bajo dos aspectos: desde el punto de vista de su esencia, y desde el ángulo de su realización. Como justicia realizada (Supra N° 25). Aristóteles continúa efectuando clasificaciones. En este orden de ideas distingue entre la justicia política y la justicia no-política⁽⁵⁶⁾. La primera (justicia política) es la que existe entre "participantes libres e iguales de un Estado" y tiende a realizarse en la ciudad (EN 1134a 26-27) pues "la justicia sólo existe entre hombres libres y regidos por la ley... por ello es que no permitimos que gobierne el hombre, sino la ley" (EN 1134a 30-35)⁽⁵⁷⁾. La segunda es la que existe en relación distinta, así, entre patrón y esclavo, padre e hijo, marido y mujer, etc.; que no es propiamente justicia por cuanto no se trata de personas libres (en el primer caso) ni iguales (en el segundo y tercer caso), pero que por analogía podemos llamarle justicia (EN 1133b 29-1134a 16).

27.—La justicia política (que es la

justicia por antonomasia) (58) se divide en dos:

- a) Justicia natural
- b) Justicia legal (convencional).

(58) Fco. de Samaranch traduce por "derecho político".

(59) Este pasaje ha sido muy discutido, sobre todo, por aquellos que han querido ver en Aristóteles al padre del derecho natural. Esta interpretación es sin embargo forzada, por cuanto lo justo natural es una división de lo justo político (o sea, en estado de dependencia) ya que significó lo mismo que para los romanos siglos más tarde el *ius civile* (el derecho de la ciudad) en contraste con el *ius naturale*, que es "quod natura omnia animalia docuit" (lo que la naturaleza enseñó a todos los animales; *Digesto*, Lib. I, Tit. 1, Ley 1 pf. 3). Además, este justo por naturaleza admite excepciones y es mutable (EN 1134b 18-1135a 15) lo cual contrasta radicalmente con la ley natural que los escolásticos consideraban inmutable (Cfr. *Sum Theolg* Ia, IIae, q. 94 art. 5).

(60) Ross, pp. cit. p. 306.

(61) Op. cit. p. 80.

(62) Op. cit. tomo III, p. 286.

(63) El tercer tema de interés es el que está relacionado con el Juez, a quien Aristóteles otorga una alta misión, pues "cuando se produce entre los hombres alguna diferencia, recurren ellos al Juez... que es, por así decirlo, la justicia animada... en la persona del juez se busca... al hombre del justo medio... sólo entonces se llegará a obtener justicia" (EN 1132a-b). Nosotros no permitimos que mande un hombre, sino la razón... "el magistrado que ejerce el poder es el guardián de la justicia, y si lo es de la justicia, lo es también de la igualdad" (EN 1134a 32-b 18). El papel relevante que Aristóteles designa al Juez es de enorme trascendencia. El será el encargado de velar por el orden y la justicia, de acuerdo a la ley y la igualdad. Retomando esta vieja convicción aristotélica, Carnelutti aconsejaba pocos meses antes de morir: "No os dejéis, ante todo, seducir por el mito del legislador. Más bien, pensad en el juez, que es verdaderamente la figura central del derecho. Un ordenamiento jurídico se puede concebir sin leyes, pero no sin jueces. El hecho de que en la escena europea, o mejor en la Europa continental, la figura del legislador haya sobrepujado a la del juez, es uno de nuestros más grandes yerros. Es bastante más preferible para un pueblo el tener malas leyes con buenos jueces, que no malos jueces, con buenas leyes" (*Derecho Consuetudinario y Derecho Legal*, en: *Revista de Occidente*, 2da. época, Número 10, Madrid, Enero, 1964).

"Lo justo natural es lo que dondequiera tiene la misma fuerza y no depende de lo que apruebe o no la opinión pública... lo justo convencional (o legal) por el contrario, es lo que en el principio es indiferente que sea de éste o de aquel modo, pero ya no lo es después de estatuido" (EN 1134b 19-23) (59).

28.—El resto del libro que estamos analizando toca tres temas conexos, tales como el aspecto interno de la justicia, que supone un estado de espíritu, y una serie de casos en "donde Aristóteles se guía, en cierta medida por la práctica de los tribunales griegos" (60). Realiza un estudio de la equidad como "una corrección de la ley allí donde tiene defectos debido a su generalidad" (EN 1137a 31-1138a 3). Comentando este texto, Antonio Gómez Robledo dice que la equidad "es... en conclusión... no algo diferente a la justicia, sino con todo rigor, la justicia del caso concreto" (61). Theodor Gomperz apunta que "el principio de la equidad desempeña un papel relevante en la jurisprudencia de dos países: Roma e Inglaterra. El desarrollo del *jus aequum* o *aequabile* en las Cortes de Equidad (*Courts of Equity*) corresponde casi exactamente a las ideas de Aristóteles aquí desarrolladas" (62) (63).

29.—Esta es, a grandes rasgos, la concepción aristotélica de la Justicia, encuadrada dentro del marco particular de su Ética y de la dinámica de la clasificación de las ciencias. Aclarados los conceptos generales, constatemos ahora si encajan o no dentro de las críticas que estamos revisando.

30.—Si por un momento hacemos una recapitulación sumaria del pensamiento jusfilosófico de Aristóteles y lo comparamos con la crítica kelseniana, tenemos que admitir que ésta no había fabricado un Aristóteles *ad hoc*, sino que por el contrario, había extraído sus conclusiones a partir de un profundo y concienzudo estudio de los textos del estagirita (64). Es indudable que el tema ha sido tocado esquemáticamente, pero no creemos que ello deba causar desconcierto. Esto es explicable si tenemos en cuenta que el tantas veces citado texto kelseniano no es más que parte integrante de un discurso, con el que su autor se jubiló como profesor titular de la Universidad de California (65). Es en otro de sus ensayos, *Aristotle's Doctrine of Justice* (66) en donde debemos buscar una exposición y crítica detallada del pensamiento aristotélico. Es aquí donde el profesor Kelsen parte de la distinción inicial de las diversas clases de ciencias, sus fines y métodos. Partiendo de la metafísica (p. 111) pasa luego a la ética, y dentro de ella se detiene en la teoría de la virtud (p. 114 y ss.), la felicidad como bien supremo, el sentido del término medio (p. 124) y las partes de la justicia (p. 125-127). El profesor Kelsen cree que el estagirita no ha debido sentirse muy satisfecho con su teoría de la justicia, porque en otro lugar leemos que "si los hombres fuesen verdaderos amigos, no habría necesidad de justicia entre ellos" (EN, 1155a). Más adelante señala que siendo la justicia la función del Estado, "la ley representa el or-

(64) Es raro encontrar en los filósofos del derecho una exposición objetiva de los pensadores del pasado, y en especial de los griegos; y cuando lo logran, generalmente interpretan los textos con criterio moderno. Véase por ejemplo la muy deficiente exposición sobre Aristóteles contenida en la obra de Heinrich Rommen, *Derecho Natural* (Historia-Doctrina) Edit. Jus. México, 1950 (pp. 24-27) aunque acepta que el derecho natural en Platón y Aristóteles (?) es favorable al mantenimiento del Estado (p. 27). Igualmente deficiente, Michel Villey, en sus *Leçons d'histoire de la Philosophie du Droit*, Daloz, París, 1962 (pp. 27-30). Alfred Verdross (*La Filosofía del Derecho en el mundo occidental*, UNAM, 1962) interpreta a Aristóteles como jusnaturalista (pp. 68-76) y olvida el planteamiento sobre la virtud; Víctor Cathrein (*Filosofía del Derecho*, Edit. Reus, Madrid, 1941) es sumamente escueto al tratar al estagirita, al igual que Luis Recaséns Siches en su *Tratado General de Filosofía del Derecho*, 2da. edición, Ed. Porrúa, S. A. México, 1961, (p. 428). Giorgio Del Vecchio, en sus *Lezioni di Filosofia del Diritto*, Terza Edizione, Rivista Internazionale di F. del D., Roma, 1936, trae una acertada síntesis sobre el pensamiento jusfilosófico de Aristóteles (pp. 30-35), pero sólo en otra de sus obras aborda el tema in extenso, aunque es discutible su división de las distintas clases de Justicia. (Cfr. *La Justicia*, Edit. Góngora, Madrid, 1925, pp. 15-17 y 41-66). Roscoe Pound, (*An Introduction to the Philosophy of Law*, Yale University Press, Mass, 1965) trae sólo unas cuantas referencias críticas (pp. 6, 13, 38, 68, etc.). Enrique Luño P. *Historia de la Filosofía del Derecho*, Edt. La Hormiga de Oro, S. A. Barcelona, 1955, presenta un esquema ágil, pero confunde la clasificación de las virtudes (pp. 136-143). Heinrich Ahrens, *Curso de Derecho Natural o de Filosofía del Derecho*, Lib. Bouret, 7ma. edición, París - México, 1894) precisa muy bien la teoría de la virtud y la justicia (p. 244 y ss.). Edgar Bodenheimer, en su *Teoría del Derecho*, FCE, México, 1964 (pp. 61-63) es muy sumario; Karl Friederich (*Filosofía del Derecho*, FCE, México, 1964, pp. 36-46) trata más en detalle la filosofía jurídica aristotélica, pero olvida la teoría de la virtud, y concluye con una interpretación jusnaturalista del filósofo griego; igualmente incompleto es el párrafo que le dedica Anibal Bascañán Valdez, en su *Introducción al estudio de las ciencias jurídicas y sociales*, Editorial Jurídica, Santiago de Chile, 1960 (pp. 83-84).

(65) A pie de página leemos: "This essay is based on the author's farewell lecture as an active member of the University of California, Berkeley, May, 27, 1952".

(66) En el volumen *What is Jus'ice?*, Berkeley, Second Printing, 1960, pp. 110-136.

den de la comunidad política; y la ley es la que determina lo que es justo" (Pol. 1253a) de lo que inferimos que la igualdad sólo existe ante la ley (p. 133). Asimismo sostiene que "desde que el concepto de justicia es definido por una filosofía moral racionalista, carece de contenido, y puede por tanto ser utilizada indistintamente para justificar un orden legal vigente o un orden nuevo surgido por una revolución" (p. 134).

En nota marginal señala que Aristóteles no identifica la ley natural con la justicia, ya que aquella es simplemente una parte de la justicia política. Además, en ningún momento se afirma que la validez de la justicia legal está condicionada por la justicia natural, la cual, aparte de ser tratada muy brevemente, no juega ningún papel de importancia en su ética, (p. 384) por lo que es inaceptable cualquier interpretación jusnaturalista del pensamiento aristotélico.

31.—En base a estos elementos, creemos conveniente extraer nuestras propias conclusiones. Habiendo diferenciado claramente la naturaleza externa de la humana, no existe la menor duda que es posible considerar al hombre aisladamente, más aún si el mismo Aristóteles nos dice que "el hombre está en situación de ser él mismo ley para sí mismo" (EN, IV, 1128a 32). De esta forma, el hombre participa de la naturaleza al igual que los otros animales, pero se diferencia de ellos en cuanto se eleva por la vida del espíritu. El hombre no es un peón de ajedrez, como quiere demostrarnos el profesor Trazeg-

nies, sino que delibera sobre las acciones que están a su alcance, tiene plena responsabilidad sobre ellas, y se encamina hacia el fin que él mismo se ha propuesto (EN, III, caps I-IV, igual concepto repite en la *Ethica Eudemia*, II, 10, 1226b, *Rhetorica*, 1, 4, 1359b). En cuanto el hombre tiene vida del espíritu, actúa libremente de acuerdo a su razón y es responsable de sus actos, estamos frente a la naturaleza humana (entendida ésta como la que lo distingue de los demás seres). Así, la naturaleza del mundo exterior es normativa en lo referente a los fenómenos cósmicos o en lo que es común a los seres vivos (nutrición, reproducción, etc.) pero en el obrar moral, el hombre actúa en base a su propia naturaleza, pues mediante la razón busca la virtud que lo conduce al bien. Ni aún la misma naturaleza humana es normativa, lo que importa en última instancia es la voluntad libre capaz de realizar lo que la razón se ha propuesto como meta. Estamos, a no dudarlo, frente a una ética volitiva, cuyo fin no es rastrear las normas que nos impone la naturaleza, sino buscar "el bien y la felicidad del individuo" (EN 1102a-b).

32.— En lo concerniente al "medio", éste no debe entenderse como "medio adecuado" sino como mitad de algo, como medida (Supra N° 23). Únicamente si consideramos la *mesótes* como justo medio, llegamos a la conclusión, que, en cuanto logra esta posición intermedia, es verdaderamente un "medio adecuado" para alcanzar la virtud; mas no a la inversa, como sostiene el profesor Trazegnies.

En relación al *medio* es preciso distinguir dos fases en el mismo Aristóteles. Desde un punto de vista inicial (y teórico) el medio es considerado como relativo a nosotros (*quoad nos*) pero más adelante al tratar la "justicia realizada", el medio se traslada del sujeto al objeto (*medium rei*), tal como lo demuestran las ejemplificaciones de orden geométrico-matemático que se realizan en las dos clases de justicia (Supra N° 25 y ss.). Si consideramos el primer caso, el profesor Kelsen sostiene (67) que el medio al ser considerado en relación a nosotros debe ser aquello que está entre "lo mucho" y "lo poco". Pero ¿quién determina que es lo "mucho" y cuánto es "lo poco"? A esta pregunta Aristóteles no tiene respuesta, presuponiéndola quizá como evidente. Lo único que sostiene el estagirita es que este "medio" es determinado por el hombre de "sabiduría prudente". Prudente, inferimos, en relación al orden moral de su época.

En el segundo aspecto (la justicia realizada) el medio se traslada al objeto, pues el mismo Aristóteles nos habla en términos geométrico-matemáticos, por lo que también es acertada la crítica del profesor Kelsen (Supra N° 4). Claro está que Aristó-

teles, consciente de esta deficiencia, se apresura a declarar que desde el punto de vista de la perfección, el medio es un extremo, una cima (EN 1107a 5) (68). Nicolai Hartman precisa muy bien este tópico sosteniendo que axiológicamente la virtud es una cúspide, pero ontológicamente es una posición intermedia (69). Antonio Gómez Robledo se extraña de estas "matematizaciones de la justicia" diciendo: "Hay un factor que hace especialmente difícil la comprensión de muchos pasajes del libro sobre la justicia, y es el excesivo espíritu matemático con que Aristóteles ha tratado ciertas cuestiones pretendiendo reducirlas a términos de proporciones matemáticas exactas" (70). La Justicia así entendida, no es la "adecuación perfecta de nuestros actos a los fines naturales (Supra N° 12) sino el respeto a la ley y a la igualdad (Supra N° 24).

33.—No cabe la menor duda que, como asevera el profesor Trazegnies la política y el estado aristotélico tienen un evidente valor moral, pero no olvidemos que esta moral es la que justifica las guerras imperialistas y de conquista y defiende la esclavitud como institución (71). No debemos otorgar un carácter absoluto a la ética aristotélica, pues cometeríamos el mismo error que se denuncia (Supra N° 13).

34.—De las conclusiones que extrae el profesor Trazegnies, debo manifestar mi acuerdo cuando señala que la justicia y el derecho presentan un contenido variable. Pero la segunda conclusión que afirma que no existe distinción entre derecho natu-

(67) *Aristotle's Doctrine of Justice*, p. 123 y ss.

(68) Cfr. Kelsen, op. cit. p. 120.

(69) Citado por E. García Maynez, *Ética*, Edit. Porrúa, México, 1966. (pp. 145-6).

(70) *Introducción a la Ética Aristotélica*, sobretiro de la Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, Tomo XIII, N° 43-44, Julio-Diciembre, 1951, Centro de Estudios Filosóficos, México, 1952 (p. 66).

(71) Glosando a Aristóteles, como en todo lo político-social, Sto. Tomás de Aquino defiende la "esclavitud natural" Cfr. *De Regimine Principum* (II, 10).

ral y derecho positivo es sorprendente, por lo menos, para quienes como yo, no creen en la existencia del jusnaturalismo entre los griegos. Sobre este punto prefiero reservar mi opinión, ya que el profesor Trazegnies no define su concepto de lo que es el derecho natural. Pero la conclusión siguiente (de que todo derecho es natural) es realmente inadmisibles. No puede hablarse de un derecho natural exclusivo, cuando Aristóteles preconiza la igualdad y el respeto a la ley como sinónimos de justicia. Entonces, si adoptásemos un temperamento más ajustado a los textos, más correcto sería decir que todo derecho es positivo, y por ende, el derecho natural desaparecería por absorción dentro del derecho positivo. Y por último señala el profesor Trazegnies, que el ser del derecho no consiste en "conservar" sino en "definir" lo que corresponde a cada uno. En realidad, ambos términos no se oponen, ya que se "define" en aras del orden vigente o de la idea predominante, y por ende, se "conserva" en relación a ese orden o a esa idea.

35.—Creo entonces, que si bien es

(72) La clasificación de las ciencias en Aristóteles es también metodológica. Así, Dios es Acto Puro en la Metafísica, Primer Motor en la Física, y Sumo Bien en la Ética. En este ejemplo —quizá el más notable— se aprecia las relaciones que existen entre las diversas disciplinas. Ello no enerva sin embargo su sistematización, (no al modo, por cierto, de compartimientos estancos) ya que se desprende de las fuentes aristotélicas; y si bien es cierto que existe más de una vinculación entre ellas, cualquiera que ésta sea, está fijada y limitada de antemano por el mismo Aristóteles, por lo que no es lícito una interpretación tan libre como la que realiza el profesor Trazegnies, que a nuestro juicio, distorsiona el sentido auténtico de la doctrina aristotélica sobre la justicia.

cierto que el profesor Trazegnies ha logrado enfocar el tema desde un ángulo de sumo interés, le ha faltado una mejor comprensión del *corpus aristotelicum* (72) pues aun discrepando de la crítica kelseniana, tenemos que admitir que está basada fielmente en los textos. Por otro lado, justo es reconocer que acierta el profesor Trazegnies cuando asevera que los vicios (al menos idealmente) se definen en razón de la virtud; pero en la práctica (y en esto tiene razón el profesor Kelsen) son los extremos los que determinan el medio. Aristóteles corrobora esto, pues no define formalmente cada virtud y vicio, sino que los caracteriza de acuerdo al consenso de su época. Desde este punto de vista, la ética aristotélica es la primera ética material que aparece en la historia, alejada sustancialmente de las formales como la kantiana.

Está demás decir, que nuestras discrepancias no enervan en absoluto los méritos del ensayo del profesor Trazegnies, con quien coincidimos en la interpretación sociológica a la que —al parecer inexorablemente— remite la ética aristotélica; mas no aceptamos que este criterio sea el único valedero en la hermeneútica jurídica. Aclaremos también que no creemos en los fines inmutables (no existe un texto que así lo diga) pues está en manos del "hombre de sabiduría prudente" (según afirma Aristóteles); así como compartimos su criterio de que existe una justificación más allá del ordenamiento jurídico; pero ésta no debe buscarse en la naturaleza externa (Supra N° 8) ni siquiera en la hu-

mana, sino en la razón. Por ello afirma Aristóteles muy elocuentemente que "la ley es la razón sin apetitos" (Pol, III, 16, 1287a 30-35).

36.—Lo que llama también la atención es algunos rasgos que el profesor Trazegnies aplica a Aristóteles. Así por ejemplo, cuando afirma que el derecho surge de la idea de bien, pensamiento típicamente platónico, y que es extraño por completo al enfrentamiento realista de Aristóteles en su ética y su política. Lo que si es justificado es el temor del profesor Trazegnies de que el pensamiento del estagirita conduzca a un "positivismo encubierto". Este temor es fundado si pretendemos interpretar a Aristóteles desde nuestras posiciones. Y este peligro aqueja por lo general a filósofos y juristas, que buscan afanosamente en el pasado, asidero firme para sus doctrinas.

37.—¿Cuál debe ser nuestra actitud ante el pasado en general, y ante Aristóteles en particular? Denis Fustel de Coulanges, cuyos logros en la investigación científica conservan aún pleno vigor, aconsejaba:

"Para conocer la verdad sobre estos antiguos pueblos, conviene estudiarlos sin pensar en nosotros, cual si nos fueran perfectamente extraños, con el mismo desinterés y libertad de criterio con que estudiaríamos la India antigua o la Arabia" (*La Ciudad Antigua*, Emece Editores. Bs. Aires, 1945, p. 20).

La labor del historiador o del jurista que endereza su investigación hacia el pasado, será la de comprender, antes que la de juzgar. Se trata de buscar lo que dijeron estos pensadores, y no lo que nosotros queremos que digan. De esta forma, de la simple exposición de los textos, tal como hemos procedido en este artículo, podemos tener nuestra propia impresión sobre el pensamiento jusfilosófico de Aristóteles, y quizá nos parezca que guarda cierta similitud con tal o cual doctrina (positivista, jusnaturalista, etc.) Pero, con riesgo de caer en grave infidelidad histórica, no podemos enrolarlos a escuelas y doctrinas que son posteriores en el tiempo. El respeto a la ley que fue norma entre los griegos no puede ser tachado de positivismo o de fetichismo (tal como sucedió en el siglo XIX), pues ello significaría ignorar de raíz las coordenadas de la cultura griega. Es tiempo ya que nos acostumbremos a pensar que los griegos fueron lo que fueron, y no lo que nosotros hubiéramos querido que sean. El hecho de que en sus doctrinas existan valores permanentes de carácter supra-histórico, no nos autoriza a calificarlos con un adjetivo al cual fueron siempre extraños. Sólo cuando contemplemos al pueblo griego con la misma frialdad con que miramos las culturas orientales —según la máxima inmortal de Fustel de Coulanges— podremos elaborar una historia objetiva.