

Estudio sobre el concepto de norma natural en Aristóteles*

El yusnaturalismo tradicional sostiene que la norma primera de los actos humanos es naturalmente evidente a toda persona que haya alcanzado el uso de razón. Todo hombre porta en sí mismo la regla y criterio del bien y del mal morales. La actividad social es parte integrante de la actividad humana total y, por tanto, está regulada también por dicha norma. De ahí que el derecho por el que se ordenan las relaciones e instituciones sociales y la sociedad misma no sea más que una parte de esa norma: norma moral y norma jurídica designan una misma realidad, la cual recibe el primer nombre cuando afecta a la actividad estrictamente personal y el segundo cuando afecta a la actividad social de la persona.

Aristóteles es señalado como el padre de esta teoría. En él

* BIBLIOGRAFIA MENCIONADA

- BRENNAN, Shella O'Flynn: *The meaning of "nature" in the Aristotelian Philosophy of Nature*. En: *The Thomist* 24 (1961). 383-401 pp.
- R. G. COLLINGWOOD: *Idea de la naturaleza*. Fondo de Cultura Económica. México-Buenos Aires, 1950. 211 pp.
- ELORDUY, Eleuterio, S. J.: *El Estoicismo*. Editorial Gredos. Madrid, 1972. Vol. I. 392 pp. Vol. II. 462 pp.
- ESTEBANEZ, Emilio G.: *El bien común y la moral política*. Herder. Barcelona, 1970. XII-167 pp.
- JASPER, Karl: *Filosofía*. Revista de Occidente. Madrid. Vol. I. 1958. XXXII-557 pp. Vol. II. 1959. XIX-622 pp.
- MANSION, Augustin: *Introduction à la Physique Aristotélicienne*. Collection publiée par l'Institut supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain. Louvain-Paris, 1946. XVI-357 pp.
- W. D. ROSS: *Aristóteles*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 1957. 424 pp.
- VECCHIO, Giorgio del: *Filosofía del Derecho*. Bosch. Barcelona, 1953. 365 pp.

encontramos, en efecto, los términos de “ley natural” y “ley convencional”, “derecho natural” y “derecho convencional”, que parecen hacer una clara referencia a la idea yusnaturalista de norma. Estas expresiones, sin embargo, de Aristóteles no son tan inequívocas que no consientan otra interpretación. Por otra parte, la filosofía práctica de Aristóteles no se centra, como en el yusnaturalismo tradicional, sobre la “naturaleza” humana, sino sobre la “naturaleza social” del hombre; la norma aristotélica es antes social que personal, o, al menos, está condicionada por lo social y no al revés. Así como el yusnaturalismo tomista al subrayar constantemente el papel normativo de la naturaleza humana relega a segundo término el valor de la persona —piénsese, por ejemplo, en la subordinación del bien del particular al bien común, y en la subordinación del impulso sexual al bien de la especie y no de la persona—, de la misma manera Aristóteles pospone la dimensión individual del hombre a su dimensión social. En este sentido, la naturalidad de la ley o del derecho se refiere, sobre todo, a la naturaleza de la sociedad y no a la naturaleza humana individual.

Es decir, para Aristóteles existe en la sociedad un tipo de justicia o un cuerpo de leyes que responden y manifiestan la estructura íntima de una sociedad y otra justicia o cuerpo de leyes que pueden ponerse, abolirse o cambiarse sin que tal estructura íntima sufra modificación esencial alguna: el primer tipo de justicia es “natural” a esa sociedad; el segundo le es convencional; el entendimiento del hombre capta fácilmente y con claridad cuál es la una y cuál es la otra. Es en el ámbito de la experiencia social donde se descubren y distinguen estas dos clases de justicia y es a esa dimensión social a la que adjetivan los términos “natural” y “convencional”; el contenido de la justicia natural no lo posee el entendimiento de por sí, sino que lo descubre en las manifestaciones sociales. Santo Tomás, por el contrario, afirma que la idea de justicia natural es, respecto de su contenido, independiente de toda experiencia social o personal; la experiencia es un requisito para desencadenar el mecanismo de nuestro entendimiento, pero no un factor que condicione el contenido o preceptos de la norma; ésta es innata, esto es, “natural” a la razón práctica humana; la razón no la descubre en la sociedad o en el sujeto humano, sino que la proyecta; ni siquiera es algo elaborado por ella misma, sino algo que está en ella y a cuyo imperio no puede substraerse impunemente.

Para Aristóteles, pues, la justicia natural sólo puede ser la misma para todos los hombres y en todas partes, si en todas partes y para todos los hombres vale o media una misma experiencia social; pero si ésta es distinta, el concepto de justicia será distinto, sin dejar por ello de ser “natural” a la sociedad

respectiva. Para el yusnaturalismo, en cambio, tal justicia es universalmente unívoca, ya que no depende de la experiencia social; antes bien, la determina. Cuando esto no sucede estamos ante un caso de error o de excepción que no invalida la tesis.

En las páginas que siguen hacemos un análisis crítico del pensamiento aristotélico a este particular. En la primera parte del mismo (I) tratamos de establecer el carácter primordialmente personal (A) o social (B) de la norma de moralidad; en la segunda (II) exponemos lo que, según nuestro criterio, entiende Aristóteles por la constitución mejor; y, finalmente (III), hacemos una interpretación de aquellos textos que tradicionalmente se han considerado como yusnaturalistas.

I

LA NORMA DE LA CONDUCTA HUMANA

A.—En principio, la filosofía práctica de Aristóteles se abre a la posibilidad de fundamentar la norma de la conducta humana directamente en la *persona*.

El fin del hombre es, en efecto, para Aristóteles, como para el pensamiento griego en general, la felicidad¹. La felicidad no es un estado, sino una actividad²; y la actividad verdaderamente humana ha de ser virtuosa³. Ahora bien, existen en el alma dos géneros de facultades racionales⁴ y dos géneros de virtudes correspondientes, las morales y las intelectuales⁵. En cada género la felicidad consistirá en el ejercicio de la virtud más perfecta, y para ésta cuando verse sobre el objeto más perfecto⁶. Mas el orden de la sabiduría práctica es inferior al de la sabiduría contemplativa o teórica⁷. La felicidad humana consistirá, por tanto, en la contemplación del objeto más perfecto en este orden. Tal objeto parece ser, en definitiva, Dios⁸; aunque Aristóteles también señala la verdad metafísica, la matemática e incluso la física⁹.

El mismo Aristóteles se afana en disipar sus propias dudas

¹ El Libro I de la *Ética* a Nicómaco está consagrado a la definición de la felicidad.

² *Et. Nic.*, I, 6, 1098a15-17; X, 6, 1176a33-b2; *Polit.*, VII, 3, 1325a32.

³ *Polit.*, VII, 13, 1325a14-15.

⁴ *Et. Nic.*, VI, 1, 1139a5-6; 12, 1143b14-16; VI, 13, 1144a1-2; *Polit.*, VII, 14, 1333a24-25.

⁵ *Et. Nic.*, I, 13, 1103a4-5; VI, 2, 1138b35-1139a1.

⁶ *Et. Nic.*, X, 7, 1177a12-21; I, 9, 1099a29-31.

⁷ *Et. Nic.*, VI, 13, 1145a6-7.

⁸ *Et. Eud.*, VII, 15, 1249b16-20.

⁹ Cfr. W. D. Ross, *Aristóteles*, p. 333 y nota 154.

sobre esta conclusión. No debemos pensar, dice, como algunos, que el hombre ha de ocuparse de cosas humanas y no de las divinas. (Poco antes había dicho que la vida contemplativa en su supremo grado está por encima del nivel humano; responde más bien a algo divino en el hombre.) Por el contrario, concluye, hay que procurar acercarse lo más posible a este tipo ideal de felicidad¹⁰. En la *Ética* a Eudemo, como hemos visto, concluye claramente que es la contemplación de Dios y su culto la forma superior de felicidad.

En el mismo sentido parece abundar la indicación de que hay virtudes cuya práctica hace al hombre bueno en sus propios asuntos, mientras otras le hacen bueno en sus relaciones con los demás¹¹.

Evidentemente, todo esto no quiere decir que el hombre pueda ser feliz por sí mismo, aisladamente, al margen de la sociedad. Para poder consagrarse a la contemplación de Dios o de verdades teóricas necesita el sabio tener resuelto el problema de la vida hasta un cierto grado al menos, que le permita una decorosa independencia económica; esto requiere la ayuda social. Igualmente amará el sabio la presencia de algunos colaboradores, pero será tanto más sabio y feliz cuanto más pueda prescindir de ellos, esto es, cuanto más autárquico sea¹², ya que la autarquía es una de las características de la verdadera felicidad¹³. Por otra parte, entre los bienes *integrantes* de la felicidad se encuentra la amistad¹⁴, y ésta, como es obvio, exige la alteridad, la conversación con los amigos. Pero, en esta perspectiva, el elemento social es extrínseco a la persona del sabio, del hombre feliz; la actividad virtuosa radica directamente en la persona, no está condicionada por lo social y mucho menos constituida por ello. La norma de tal felicidad se enmarca en el ámbito de la personalidad y no de lo social; esto último es una ayuda externa, una mera condición para que aquélla pueda desarrollarse desde sí misma. La norma de lo social habría de adaptarse a la norma personal de la que no sería más que un reflejo o prolongación. El hombre sabio o feliz tomaría sus decisiones morales autónomamente.

La definición metafísica del hombre es la de animal racional. Esos dos elementos serían los constitutivos de la naturaleza humana. La dimensión social algo posterior a la misma; un *proprium*, como más tarde la interpretarían los escolásticos, en el sentido de que dimana necesariamente de la esencia humana ya constituida, pero que no la constituye. Igual que la

¹⁰ *Et. Nic.*, X, 7, 1177b26-1178a2.

¹¹ *Et. Nic.*, V, 3, 1129b30ss.

¹² *Et. Nic.*, X, 7, 1177a27-b1.

¹³ *Et. Nic.*, I, 5, 1097b6ss.

¹⁴ *Et. Nic.*, IX, 9, 1169b3-13.

risibilidad o la capacidad admirativa. Un hombre lo será de verdad aunque no se ría en toda su vida; no, si carece de esa capacidad, ya que ella es coextensiva con su constitutivo esencial, aunque posterior a él en un orden metafísico. Tal constitutivo produce y es medida de la risibilidad. Lo mismo hay que decir de la dimensión social: en virtud de su esencia el hombre es sociable, y la medida de esa sociabilidad es esa esencia. De esta suerte, y por respecto a la cuestión normativa, la naturaleza humana es norma de lo social, ya que es anterior a ello y determinante del mismo, esto es, constituyente¹⁵.

Puestas así las cosas, es lógico concluir que la regla de los actos humanos es la naturaleza humana *pura*; pura por respecto al elemento social, que es el que entra en competencia a la hora de dirimir el sistema normativo de la conducta humana. El acto humano brotaría regulado por la naturaleza que lo engendra, ya que ésta, al obrar, obra necesariamente según su propia índole; y estando la naturaleza humana constituida únicamente por lo racional, la razón sería la única norma última de la actuación moral del hombre. Lo social, por ser consecutivo a esa naturaleza, sería un dechado de la misma, algo cuyo valor moral está ya decidido en el nivel anterior de lo personal. El yusnaturalismo en general, y la escolástica en particular, han considerado siempre que lo jurídico es parte de lo moral, su prolongación. La norma de las relaciones sociales la dicta la persona y los fines de que ésta está investida. Desde los mismos, y respetándolos muy estrechamente, es como se ha de organizar y normar la convivencia social. Del Vecchio, por ejemplo, expone con toda nitidez y precisión esta mira normativa de los yusnaturalistas¹⁶. El presupuesto de esta concepción normativa de la conducta humana es, aparte de la constitución de la naturaleza humana y de la persona independientemente de lo social y la existencia en la misma de una norma evidente de actuación, el unitarismo moral; es decir, la naturaleza humana no sólo es la misma en todos los hombres, sino que, además, encierra en sí un imperativo práctico cuyo contenido más primordial y significativo en el orden moral es el mismo para todos. El pluralismo moral es fruto de un error racional, bien en un determinado sujeto, bien en un sector, bien en toda una sociedad.

¹⁵ Una definición de la *esencia física* del hombre nos la ofrece Aristóteles en *Top.*, I, 7, 103a27 y V, 4, 133b7-9, donde le describe como bipedo implume; pero lo específico del hombre es la razón, a la que llama "hombre por antonomasia" (*Et. Nic.*, X, 7, 1178a6-7) y que, junto con "animal" constituye la *esencia metafísica*. Al *proprium* lo define como "aquello que no expresa la esencia de una cosa, pero es de ella sola y se predicen mutuamente" (*Top.*, I, 5, 102a18). Nos servimos de los términos "naturaleza metafísica" y "propiedad" en el sentido en que han sido interpretados y elaborados por la tradición aristotélica.

¹⁶ Cfr. Vecchio, Giorgio del: *Filosofía del derecho*, p. 342ss.

B.—Pero, aunque hay que conceder que la filosofía práctica de Aristóteles permite concluir este tipo de arreglo entre lo moral y lo jurídico, no es menos cierto que el estudio detenido que hace de la dimensión social del hombre parece negar semejante conclusión, dando la impresión más bien de que lo social es la única actividad humana importante; más aún, la única realmente al alcance del hombre¹⁷. Lo social no es consecutivo a la naturaleza del hombre, ya constituida por otros elementos, entre los que no hay que contar al social, sino que es precisamente éste último el que realmente la constituye —en lo que viene a coincidir con la tesis de la sociología y antropología modernas. El acento puesto por Aristóteles en lo social se dejó sentir incluso en los escolásticos, tal como en Santo Tomás. En efecto, considerada la dimensión social del hombre como un *proprium* al estilo de la risibilidad o la capacidad admirativa, no se comprende cómo este Santo Doctor la presenta siempre como absolutamente necesaria para la vida del hombre, de suerte que, como Aristóteles, afirma también él que fuera de la sociedad el hombre no puede lograr la plenitud de su esencia¹⁸. Comprometido por la tradición cristiana admitirá muy a contrapelo la posibilidad de una vida solitaria, pero la considera peligrosísima y sólo apta para hombres muy perfectos —como San Juan Bautista o San Antonio—, esto es, para varones divinos¹⁹, con lo cual viene a situarlos en la categoría que, junto con bestia, pone Aristóteles como disyuntiva para el hombre no socializado. Evidentemente, este *proprium* —la sociabilidad— no recibe el mismo trato que los otros en la tradición escolástica y yusnaturalista.

1. Y, desde luego, no lo recibe en Aristóteles. Este parte del principio, tantas veces después de él repetido, de que el hombre es por naturaleza social²⁰. Y lo social significará a lo largo de su exposición no algo que fluye de la naturaleza humana ya constituida, sino algo interior y constituyente de la misma. El hombre, al rezonar, “socializa”, lo hace necesariamente —*naturalmente*— como ser social.

En efecto, la posibilidad de que un hombre, siendo tal, pu-

¹⁷ Al hablar del bien ideal de Platón, Aristóteles concluye secamente que tal bien, si existe, interesa poco, ya que desbordaría las facultades del hombre que ni lo podría practicar ni lograr; de lo que aquí tratamos, añade, es del bien que se halla al alcance del hombre (*Et. Nic.*, I, 4, 1096b32-35). Cosa parecida da a entender respecto de la felicidad contemplativa y de la felicidad práctica; la primera, humana por antonomasia, respondería a un elemento divino en el hombre, mientras la segunda, que es de segundo grado, sería estrictamente humana (*Et. Nic.*, X, 7-8, 1177b26-1178a14).

¹⁸ Cfr. 1-2, 94, 2c; 2-2, 129, 6 ad 1; 188, 8.

¹⁹ Cfr. 2-2, 188, 8c y ad 5.

²⁰ *Polit.*, I, 2, 1253a2-3; 1253a29-30; III, 6, 1278b19.

diera existir al margen de la sociedad es denegada rotundamente por Aristóteles. Tal ser sería una bestia o un dios²¹. Tal posibilidad no se refiere únicamente a las condiciones vitales, biológicas, que hacen que el hombre en su infancia necesite de los cuidados sociales; tal posibilidad se refiere también al mero hecho de ser hombre. La vida del hombre sólo puede ser social porque su esencia —metafísica— también lo es. La identificación de lo social con lo humano es total. Al hablar del hombre solitario se hace uso de una metáfora, ya que tal cosa no existe en la realidad, aunque se puede hablar así como medio de entendimiento, en el mismo sentido en que también se habla de la mano de una estatua o de la mano de un cadáver, que sólo lo son metafóricamente por comparación a la mano de un ser viviente²². La relación existente entre el hombre y la sociedad —relación que ha de darse necesariamente, pues en otro caso no tendríamos hombre— es la misma que la que hay entre el todo y sus partes²³. Esto es, la naturaleza del todo es participada intrínsecamente por cada una de las partes que lo forman. A este particular no deja Aristóteles duda alguna, ya que recurre al ejemplo del mixto, en el que las partes que lo integran pierden su naturaleza peculiar —aquella que tendrían si tuvieran una existencia aparte del todo, lance no pensable para el hombre para adquirir aquella del mixto que constituyen²⁴. Y esta integración del hombre en la sociedad es total, no parcial, no en cuanto a algún aspecto particular²⁵. Ningún ciudadano, dice, se pertenece a sí mismo, sino que todos se deben al estado²⁶. El fin del hombre es el mismo que el de la sociedad²⁷, a saber, la vida virtuosa²⁸; su bien, el bien social; su mal, el mal social²⁹. Un hombre que amara más su bien particular que el de la comunidad no estaría socializado, sería un solitario, es decir, no sería hombre en absoluto. Santo Tomás entendió perfectamente esta tesis del Filósofo al afirmar que el amor del ciudadano al bien común por encima del suyo particular es natural³⁰, vale decir, brota de la naturaleza del hombre; para lo que hay que entender obviamente que esa naturaleza es intrínseca y totalmente social, que no hay en ella un reducto individual no integrado en la sociedad, o mejor, no constituido por lo social. No

²¹ *Polít.*, I, 2, 1253a3-4; 27-29.

²² *Polít.*, I, 2, 1253a18-30.

²³ *Polít.*, III, 1, 1274b39.

²⁴ *Polít.*, I, 5, 1254a28-31.

²⁵ Lo mismo enseña Santo Tomás (2-2, 65, 1c; 1-2, 96, 4c). Algunos autores tomistas temen esta plena socialización del individuo humano y prefieren concluir que el hombre es social sólo parcialmente (Cfr. ESTEBANEZ, Emilio G.: *El bien común y la moral política*, p. 79ss).

²⁶ *Polít.*, VIII, 1, 1337a27-29.

²⁷ *Polít.*, VII, 2, 1324a5-8; 15, 1334a11-13; *Et. Nic.*, I, 1, 1094b7-8.

²⁸ *Polít.*, III, 6, 1278b23-24.

²⁹ *Polít.*, VII, 2, 1324a5-8.

³⁰ I, 60, 5c y ad 1; 1-2, 109, 3c; 2-2, 26, 3c; *Quodl.*, 1, 4, 8; *De spe*, 1, ad 9.

es así extraño que el hombre sufra cambios específicos cuando la sociedad a que pertenece es de especie distinta: al pasar de una sociedad familiar a la política³¹ —la sociedad perfecta; cuando la misma sociedad numérica cambia de régimen —lo cual supone un cambio de especie³²— cambia también de especie paralelamente el hombre miembro de la misma³³. La suerte del hombre corre pareja con la de su dimensión política y, por tanto, con la de la sociedad en que está encuadrado. El hombre social es tan bueno como la sociedad a que pertenece, y el hombre político tanto como el régimen de su ciudad. A medida que la calidad de la asociación disminuye de categoría disminuye igualmente la calidad social del hombre; cuando no hay ninguna asociación, sino que vive en solitario, la misma naturaleza del hombre como tal perece, convirtiéndose en una bestia —o en un dios, por el extremo contrario. Así, pues; lo social vale tanto como lo humano; falto de socialidad el hombre queda vaciado de su esencia, desencuzado.

2. Confirma esta interpretación el sentido dado por Aristóteles a la pregunta de si el hombre bueno y el ciudadano bueno son lo mismo. Desde nuestro punto de vista tal cuestión se encuadra en la problemática de la moralidad personal en posible conflicto con la norma jurídica; un hombre podría ser bueno ajustando su conducta a normas superiores y absolutas, distintas de las actualmente vigentes y respetadas en esta sociedad concreta. Sería un mal ciudadano relativamente a esas leyes jurídicas, pero no un hombre malo. Tal enfoque de la cuestión, sin embargo, no se le da un ardite a Aristóteles. A lo largo de su respuesta el planteamiento primitivo, que parecía augurar una distinción entre lo moral y lo social, se convierte en una simple disquisición sobre la diferencia existente entre el ciudadano a título completo y el ciudadano a título imperfecto, sin que en ningún momento se supere la frontera de lo social. En un cierto punto el hombre bueno equivale al ciudadano imperfecto, es decir, a aquél que no ejerce las dos funciones propias de la ciudadanía perfecta: mandar y obedecer; mientras que el ciudadano bueno es el que ejerce ambas funciones³⁴.

3. A la misma conclusión nos lleva el análisis del concepto de justicia legal y su función normativa. Toda acción humana

³¹ *Polít.*, I, 1, 1252a7-16.

³² *Polít.*, III, 1276a24-1276b13.

³³ *Polít.*, III, 1, 1275b3-5.

³⁴ Aristóteles discute este tema en varios lugares. Cfr. *Et. Nic.*, V, 5, 1130b26ss; *Polít.*, III, 4, 1276b16-1277b32; 5, 1278a40-b5; 18, 1288a37-b2; IV, 7, 1293b5-7; VII, 14, 1333a11-14. Véase cómo lo entiende Santo Tomás en 1-2, 92, 1 ad 3; 2-2, 58, 6 Sed contra.

está regulada por la justicia, ya que el hombre perfecto es el que es justo socialmente. La justicia es la virtud que preside todas las acciones sociales. Es una virtud general que determina el objeto adecuado de cualquier otra virtud; es la virtud suprema, más hermosa que la estrella matutina. El hombre no puede ejercer acción alguna virtuosa cuyo objeto no esté regulado por la justicia legal³⁵. La vida virtuosa, que es fin de la ciudad y del individuo miembro de la misma³⁶, significa la plenitud de la naturaleza, su término final, su máxima expresión y, en este sentido, como luego veremos, lo natural humano; ser virtuoso es "hombrear"³⁷, es decir, mostrarse en la plenitud de la hombría o camino de ella. Pero la virtud se entiende como algo objeto de la legislación³⁸ y, por tanto, como regulada por la justicia legal. El cometido, efectivamente, de la legislación es hacer virtuosos a los hombres, a los ciudadanos³⁹; en la capacidad precisamente de realizar ese cometido se comprueba si es buena o mala⁴⁰. De esta suerte el hombre virtuoso es el hombre justo. La bondad del hombre es *legal*; su moralidad se consume y agota en el ámbito de lo social. Una de las notas distintivas de la virtud es la de ser alabada por los demás⁴¹; concepción muy distinta a la de Séneca, por ejemplo, o a la de Kant, para quienes la acción moral buena se cierra sobre sí misma en cuanto a su valor y mérito. Ser hombre, pues, es ser socialmente virtuoso o justo, y serlo perfecto es ser así en una sociedad perfecta —la política, según Aristóteles.

4. La teoría del bien común abunda en la misma mentalidad. El fin de toda actividad práctica del hombre es el bien común⁴². Quien actuara por un fin particular demuestra claramente que no vive en sociedad⁴³. Y si recordamos su afirmación de que ese tal o es bestia o es dios nos ahorramos cualquier aclaración posterior. Pero el bien común es al mismo tiempo el bien del individuo⁴⁴. *Todo el bien del individuo humano*, ya que éste, al estar integrado en el conjunto social de la misma manera que los elementos en el mixto, guarda respecto al todo la relación de parte. De ahí que no quepa "metafísicamente" la

³⁵ *Et. Nic.*, V, 3, 1129b25-1130a13; 1130b18-26.

³⁶ *Polit.*, VII, 1, 1323b29-1324a4.

³⁷ *Et. Nic.*, X, 8, 1178b7.

³⁸ *Et. Nic.*, V, 5, 1130b22-24; *Polit.*, VII, 14, 1333b5-9.

³⁹ *Et. Nic.*, I, 13, 1102a9-10.

⁴⁰ *Et. Nic.*, II, 1, 1103b2-6.

⁴¹ *Et. Nic.*, III, 1, 1109b30-31; *De Virt. et Vitiis*, 1, 1249a26-30.

⁴² *Et. Nic.*, I, 1, 1094b4-10.

⁴³ *Polit.*, III, 9, 1280b25ss.

⁴⁴ *Polit.*, II, 5, 1264b17-22. A pesar de las fuertes expresiones que emplea Aristóteles para declarar la integración del individuo en la sociedad, su sistema social está muy lejos de ser totalitario. Su oposición a Platón y la crítica que le hace son una patente prueba de ello.

posibilidad de una actuación humana verdadera al margen del bien común. Es decir, no existe un comportamiento puramente personal, regulado acaso por una norma que se redujera al individuo y que pudiera fundamentar un área de conducta moral no integrada en lo social. En todo momento el hombre es parte de un todo social de cuyo bien no hace más que participar. La naturaleza del hombre, por ser social, logra tanta perfección y desarrollo en su propio género como lo ha logrado la sociedad de que es parte. La plenitud de la naturaleza humana la consiguen únicamente aquéllos que son miembros perfectos de una sociedad que ostenta el máximo de desarrollo en el género de lo social.

II

LA CONSTITUCION MEJOR

La filosofía social de Aristóteles, pues, parece reducir toda actividad humana a una actividad de tipo social. No sólo en el sentido de que la vida humana discurre necesariamente en un ambiente comunitario, sino porque lo social es constitutivo de esa naturaleza y ésta, al actuar y hacerlo según su propia índole —que es social—, necesariamente “socializa”. El hombre no existe en estado puro —como animal racional metafísicamente no social—; existe siempre socializado. El tipo de socialidad que le informa puede variar, es cierto, pero ha de estar siempre bajo una u otra forma de vinculación social. Igual que la materia puede recibir distintas formas, pero no puede existir sin estar actualmente bajo alguna de ellas. Esta línea de pensamiento aristotélico parece cerrar la posibilidad a una norma moral reducible al sujeto humano sin más; puesto que toda conducta humana es social, puesto que el hombre no lo es si no es social, la búsqueda de una norma para el comportamiento humano ha de trasladarse a esa zona⁴⁵. Y, puestos en la perspectiva abierta por el yusnaturalismo, la pregunta pertinente es si Aristóteles reconoce una norma absoluta a la cual haya de ajustarse toda realidad social, una norma que nos muestre y

⁴⁵ Es evidente que esta posibilidad de recibir distintas “informaciones” sociales demuestra que existe un sujeto, un yo, que las recibe y que no se identifica, por tanto, con cualquiera de esas dimensiones sociales. Así lo señala muy bien Jaspers en su *Filosofía*. Esto quiere decir que es posible que el sujeto, la persona, se enfrente con la realidad social y llegue a elegirla. Pero esta posibilidad —la emergencia de la persona— no es un hecho natural, algo que se da siempre y para todos los hombres. La “información social” hace que el sujeto se identifique con las vicencias propias de su comunidad. Y esto, que consideramos un hecho también, tiene una importancia definitiva para la recta comprensión de la cuestión normativa. A este respecto será preciso distinguir dos estados: el previo a la emergencia de la persona y el personal —cuando por gracia de la reflexión o de la autoconciencia surge la persona.

nos intime lo socialmente bueno y nos muestre y nos defienda lo socialmente malo. ¿Existe un tipo de sociedad que sea naturalmente bueno? Puesto que el hombre perfecto es el ciudadano de una polis, y la bondad del ciudadano, como afirma expresamente Aristóteles, es relativa a la constitución⁴⁶, ¿existe un modelo de constitución que sea la mejor por naturaleza, que sea norma absoluta de toda organización social?

En el Libro V de su *Ética a Nicómaco*, 10, 1135 a 3-5, parece señalar Aristóteles este tipo de constitución natural. Dice allí, en efecto, que *si bien las normas de justicia puestas por los hombres y no por la naturaleza no son las mismas por doquier, ya que las formas de gobierno no son las mismas, no obstante, en cualquier lugar existe sólo una forma de gobierno que es la mejor por naturaleza*. Un texto, por tanto, que dentro de la problemática yusnaturalista responde perfectamente a la cuestión de la norma absoluta de conducta. Y que, desde luego, se deja interpretar en sí mismo en ese sentido.

Sin embargo, ni el concepto de naturaleza y natural significan en Aristóteles, como luego mostraremos, algo absoluto e invariable, ni su doctrina política en conjunto consiente sacar esa conclusión sin quebrantos. Aristóteles no permite a esa constitución natural y mejor que viene de evocar jugar papel alguno normativo en la organización de la sociedad.

En efecto, para este filósofo el carácter formalísimo de una sociedad, lo que la especifica, es la autoridad. Según el tipo de autoridad así es el tipo de sociedad. Ni el hecho de vivir en el mismo lugar, ni de llevar unas relaciones amistosas en virtud de algún contrato, es suficiente para crear una comunidad política; ésta sólo tiene lugar cuando los individuos que la integran están bajo unos mismos magistrados, bajo una misma autoridad⁴⁷. La autoridad de un padre de familia es distinta de la autoridad que preside la polis; en ésta la autoridad de un régimen democrático es distinta de la de un régimen aristocrático, por ejemplo; de ahí que todas esas asociaciones sean específicamente diferentes. La sociedad familiar, al integrarse en la política cambia de especie, es decir, pierde la propia y adquiere la del todo político. El ciudadano de un régimen aristocrático, si éste se hace monárquico, cambia igualmente de especie. Ahora bien, un régimen o una constitución son buenos cuando consiguen hacerse obedecer⁴⁸, es decir, cuando responden tan adecuadamente a las circunstancias de la comunidad y a la idiosincrasia de los ciudadanos que éstos la aceptan y la siguen⁴⁹. Relativismo mutuo entre constitución buena y ciuda-

⁴⁶ *Polit.*, III, 4, 1276b30.

⁴⁷ *Polit.*, III, 6, 1278b8-14; III, 9, 1280a31-1281a4; I, 1, 1252a1-16.

⁴⁸ *Et. Nic.*, I, 13, 1102a9-10; II, 1, 1103b2-6.

⁴⁹ *Polit.*, IV, 1, 1289a1-3.

dano bueno; la circulación del factor moral entre ambos no es regulada por su tercer factor, exterior y absoluto, fuente primera de moralidad.

Así se desprende de su propósito de investigar sobre la constitución mejor. Ya en el mismo planteamiento de este quehacer da por sentado que la mejor constitución ideal no es realizable y que, por tanto, un buen legislador, un verdadero hombre político, debe buscar aquella forma de gobierno que las circunstancias hagan posible⁵⁰. Una de las condiciones que Aristóteles supone con toda naturalidad que la constitución debe cumplir es la de ser durable y garantizar la estabilidad⁵¹. En orden a este objetivo es como hay que concebir la mejor constitución; la mejor en sí misma, idealmente, pero que por falta de los recursos adecuados no puede imponerse largo tiempo no es buena; tampoco la que coloca su objetivo por debajo de lo que realmente puede conseguir⁵². La buena constitución es aquella que organiza las relaciones sociales de tal modo que la mayoría de los ciudadanos se persuadirán fácilmente a tomar parte en ella⁵³. Si la mayoría la acepta, esa estabilidad y duración están protegidos de la mejor suerte. Y la permanencia, el equilibrio, la regularidad, son para Aristóteles los síntomas según los cuales se manifiesta la naturaleza de una cosa⁵⁴. En este sentido la constitución mejor y la más natural es la que garantiza más efectivamente esta concordia ciudadana.

El legislador ha de conocer la constitución ideal⁵⁵, pero imponer ha de imponer la que permiten las circunstancias en orden a esa paz. No se trata aquí, a lo que creemos, de lo que hoy se ha dado en llamar *compromiso* entre el ideal y la realidad⁵⁶. En efecto, esta solución de urgencia supone que existe un modelo *normativo* absoluto que, dado el pluralismo social u otras circunstancias, no puede llevarse a la práctica íntegramente; la organización política real —o la conducta humana real— sería una reproducción rebajada, por concesión a las circunstancias, de semejante arquetipo normativo —el cual, además, sería natural. Este tipo de concesión ya lo conoció Santo Tomás, por ejemplo, cuando admite la conveniencia de aceptar y seguir leyes injustas para evitar males mayores, como sería la perturbación del orden social⁵⁷. Se parte aquí del principio de que ese modelo arquetípico tiene fuerza normativa y

⁵⁰ *Polít.*, IV, 1, 1288b24-27.

⁵¹ *Polít.*, IV, 12, 1297a6-7; 1296b38-40.

⁵² *Polít.*, IV, 1, 1288b28-33; en el Libro VI, 5, 1320a2-4, dice expresamente: "No se piense que es democrático u oligárquico lo que hace que una ciudad sea máximamente democrática u oligárquica, sino lo que la hace durar (en cualquiera de esos regímenes)".

⁵³ *Polít.*, IV, 1, 1289a1-3.

⁵⁴ Véase más adelante.

⁵⁵ *Polít.*, IV, 1, 1288b24-27.

⁵⁶ Así es interpretada hoy por muchos la teoría social del bien común.

⁵⁷ 1-2, 96, 4c y ad 3.

que, por tanto, si las relaciones sociales —o la conducta del hombre— no se ajusta al mismo sólo puede ocurrir esto a título de error o de excepción. En cambio, Aristóteles pone como principio básico que lo realmente normativo es el modelo posible y no el ideal. La constitución mejor es la que logra atraerse la mayoría de las fuerzas sociales que operan en la comunidad. La ideal, si no logra cuajar, es mala; y esto parece darlo por supuesto Aristóteles. Algo así como si dijéramos que los ingenios de la ciencia aeronáutica no son un remedo imperfecto de las aves, ya que se basan en principios distintos de aquéllos por los que las aves vuelan. Pero saber lo que es volar es importante para el científico aeronáutico.

Esta distinción que hace aquí Aristóteles entre saber y práctica no es ocasional. Ya a propósito de la virtud dirá, en contra de Sócrates, que ésta no consiste en el conocimiento, sino en la actuación virtuosa, si bien el conocimiento es importante⁵⁸. Y en general subraya que para la vida activa lo decisivo no es saber, sino hacer⁵⁹, como para la salud corporal lo decisivo es atenerse a las medidas pertinentes para conservarla y no sólo conocerlas⁶⁰. El orden cognoscitivo es algo previo y necesario para el normativo; pero la regla de conducta no se vincula directamente a esas ideas del entendimiento, sino al proyecto que las circunstancias hacen practicable. Ciertamente, tal proyecto no se puede pergueñar si se desconoce el ideal de sociedad —o de conducta humana—; pero ese ideal: 1) no viene dado por la naturaleza humana misma; es una abstracción hecha a base de estudiar —en este caso concreto— los distintos tipos de constitución existentes en un mismo o en diversos estados; 2) es una idea y no una norma moral; la norma social auténtica y valedera —no la errónea, ni la excepcional, ni fruto de un compromiso— es aquélla aproximación al modelo ideal que consienten las circunstancias.

Nada extraño, pues, que este filósofo proponga como modelo de constitución aquélla en que la clase media es mayoritaria, más potente, por tanto, que las dos clases extremas —los muy ricos y los muy pobres— y más apta, por lo mismo, para salvaguardar la paz y el orden en la vida comunitaria⁶¹. Media no sólo por hallarse a mitad de camino entre los más ricos y los más pobres, sino porque su capacidad virtuosa es también media⁶²; si apareciera en la ciudad alguien que por su mayor valía y mejores dotes —en el orden virtuoso— amenazara esa áurea

⁵⁸ *Et. Nic.*, VI, 13, 1144b17-30; sobre la importancia del conocimiento: *Et. Nic.*, X, 10, 1180a29 hasta el final del libro; sobre la no importancia del conocimiento: *Et. Nic.*, II, 3, 1105a26-b18.

⁵⁹ *Et. Nic.*, II, 1-2, 1103a14-b31; X, 10, 1179a33-b20.

⁶⁰ *Et. Nic.*, II, 3, 1105b14-18.

⁶¹ *Polit.*, IV, 11, 1296a7-13; 12, 1296b38-40; 1297a6-7.

⁶² *Polit.*, IV, 11, 1295a25-31.

mediocridad política lo más procedente es desterrarle, condenarle al ostracismo⁶³. La evocación, por consiguiente, de la mejor constitución, de la constitución ideal, la hace Aristóteles prácticamente sólo para precavernos de ella. La mejor realmente es la que responde derechamente a las circunstancias y es capaz de controlarlas.

Este derrotero lo toma el filósofo griego no sólo porque está convencido de que no todos los hombres están calificados para cumplir la mejor constitución o las mejores leyes en sí mismas, en abstracto, por respecto a una sociedad idealmente perfecta —es imposible, afirma, que todos los ciudadanos de un estado sean buenos⁶⁴—, sino porque su pensamiento social se funda radicalmente en la convicción de que existe un pluralismo social. Es obvio, continúa, que todos los hombres desean una vida buena —εὖ ζῆν, expresión que hace referencia a la vida virtuosa— y la felicidad; pero, mientras unos pueden conseguirla, otros no pueden por culpa de la fortuna o la naturaleza; para la buena vida, en efecto, se requieren ciertos recursos —menos, el hombre naturalmente bien dotado; más, el mal dotado—, y quienes están bien aparejados no se lanzan por el camino recto a la búsqueda de la felicidad⁶⁵. Es preciso, pues, neutralizar, en la medida de lo posible, este pluralismo para dar lugar así a la mejor sociedad, la cual será aquella que más certeramente consiga inutilizar los elementos disolventes del equilibrio social. Aristóteles hace a continuación de este capítulo IV de su Política un extenso estudio de la revolución y de sus causas, así como de los medios para evitarla. Su punto de partida, pues, en la cuestión social es el opuesto al de los yusnaturalistas: éstos suponen un unitarismo original, basado en la unidad de la razón humana, en la que radica la norma de toda conducta racional; Aristóteles, por el contrario, supone una diversidad real de aspiraciones sociales entre los miembros de una misma comunidad, por lo que el cometido primordial del legislador o de la constitución es, a la vista de ese pluralismo, conseguir el máximo de adeptos con los que amortiguar las otras tendencias y establecer así una base de cooperación social.

En este orden social en el que Aristóteles parece hacer consistir toda actividad humana no introduce norma alguna absoluta, ni parece tan siquiera preocuparse seriamente de ello. Pero hay lugares en que, según los partidarios del yusnaturalismo, este filósofo hace una clara mención de una norma absoluta para la conducta humana. Son tales aquéllos donde Aristóteles habla de una justicia natural, de una ley natural y de un prin-

⁶³ *Polit.*, III, 13, 1284a3-b34; V, 3, 1302b15-19.

⁶⁴ *Polit.*, III, 4, 1276b37-38.

⁶⁵ *Polit.*, VII, 13, 1331b39-1332a3.

cipio absoluto —*λόγος ὁρθός*—, norma de las acciones virtuosas. Vamos a examinar despacio tales lugares.

III

LOS TEXTOS YUSNATURALISTAS

1. *El concepto de naturaleza*

Va de suyo que, antes de determinar lo que Aristóteles entiende por justo natural y ley natural, es conveniente analizar, aunque sea someramente, el concepto de naturaleza en este filósofo ⁶⁶.

La naturaleza es un principio intrínseco a cada cosa, a cada ser, y que es el origen y causa de su movimiento y de su reposo ⁶⁷. El reposo no es un elemento tan general como el movimiento, pero puede aplicarse al estado de ciertos entes naturales ⁶⁸. La naturaleza comprende la materia y la forma ⁶⁹; y seres naturales son aquéllos que todos tienen por tales, como los animales y sus partes, las plantas, los cuerpos elementales, etc. ⁷⁰. De ahí que la definición de naturaleza pueda aplicarse, con ciertas variantes, tanto a la materia como a la forma ⁷¹. Y, puesto que la naturaleza de una cosa se nos muestra en su modo de actuar, y el mismo término naturaleza —*φύσις*— significa un crecimiento, un movimiento desde la constitución embrionaria de un ente hacia su constitución definitiva y perfecta, el término naturaleza puede decirse también del movimiento de los seres naturales ⁷².

Así, pues, la naturaleza: a) es la materia en cuanto es el sujeto inmediato de los seres que poseen en ellos mismos un principio de movimiento y de cambio, es decir, de los seres llamados naturales; b) es el movimiento que brota de los entes naturales y que manifiesta su modo de ser natural; c) es, finalmente, la forma, esto es, aquello por lo que un ser es justamente lo que es y se distingue de los demás. De estas tres acepciones, a las cuales vienen a reducirse las cinco principales que

⁶⁶ Para este estudio nos hemos valido principalmente de la obra de MANSION, Augustin: *Introduction à la Physique Aristotélicienne*. Pueden consultarse también: R. G. COLLINGWOOD: *Idea de la naturaleza*, especialmente pp. 99-104; BRENNAN, Sheila O'Flynn: *The meaning of 'Nature' in the Aristotelian Philosophy of Nature*; ELORDUY, Eleuterio, S. J.: *El Estoicismo*, passim.

⁶⁷ *Physic.*, II, 1, 192b20-23.

⁶⁸ Cfr. MANSION, o. c., p. 98, nota 11.

⁶⁹ *Physic.*, II, 2, 194a12-13.

⁷⁰ *Physic.*, II, 1, 192b9-13; 1, 193a1-9.

⁷¹ Respecto de la materia: *Physic.*, II, 1, 193a28-30; respecto de la forma: *Ibid.*, b3-5.

⁷² *Physic.*, II, 1, 193b12-21.

propone en el Libro V de su *Metafísica*, la más propia es la de naturaleza-forma⁷³.

Ahora bien, la forma de un ser, vale decir, la naturaleza en sentido propio del mismo, es el *fin*, su fin, su manera completa y última de existir en la realidad, como un hombre, un caballo, una casa⁷⁴. La naturaleza-generación se define como un proceso realizado al interior del ser natural en orden a conjuntar debidamente todas sus partes para poder dar nacimiento —engendrar— a ese mismo ser en su estado perfecto; estado perfecto que es precisamente su naturaleza-forma. Existe una *tensión* entre la naturaleza-forma en estado embrionario y la naturaleza-forma en estado definitivo, de suerte que todos los movimientos de la primera están determinados y especificados por la última, que tiene razón de fin. Por ambos capítulos, es decir, por ser la forma la causa eficiente y la causa final de los cambios y mutaciones operados en un ser natural, tales mutaciones o movimientos se muestran con regularidad y constancia. La naturaleza ya constituida, pero aún no consumada, se mueve hacia su constitución cabal y postrera. Entre ambos polos existe un determinismo causal. De ahí que la regularidad y la constancia en la manera de obrar sea lo característico de las cosas llamadas naturales⁷⁵; por el contrario, aquellos fenómenos que ocurren raras veces y distintamente de lo que vemos ocurre normalmente son contra la naturaleza, o, mejor, al margen de la naturaleza.

La constancia en el modo de actuar es, pues, el criterio para conocer la naturaleza de una cosa, así como para, una vez conocida ésta, discernir lo natural de lo anti o preternatural. Expone Aristóteles este criterio en el Libro II, capítulo 5, de su *Física*: a) cuando un fenómeno ocurre siempre de igual manera arguye la existencia de una naturaleza, principio y fin de tal movimiento; b) lo mismo hay que concluir cuando ocurre la mayoría de las veces; c) pero si acontece excepcionalmente, no puede reducirse a la naturaleza respecto a la cual se nos aparece ese fenómeno con carácter de excepcional; habrá que atribuirlo a otra causa —al azar, la violencia, etc.—, nociones que Aristóteles estudia justamente en orden a precisar el concepto de naturaleza. Lo que sucede *casi siempre* tiene el mismo valor noético, a estos efectos, que lo que sucede *siempre*⁷⁶. Y, en general, en la filosofía de Aristóteles “la mayoría” equivale a “todos”⁷⁷.

⁷³ *Physic.*, II, 1, 193b6-7; cfr. MANSION, o. c., p. 104, nota 30.

⁷⁴ *Physic.*, II, 1, 193b16-18; 8, 199b15-17; *Polit.*, I, 1, 1252b32-34; cfr. MANSION, o. c., p. 120 y nota 28.

⁷⁵ *Physic.*, II, 8, 199b15-17.

⁷⁶ *Physic.*, II, 5, 196b10-13; 8, 198b34-36; más notas a este propósito pueden verse en MANSION, o. c., p. 118, nota 24, y p. 119, nota 25.

⁷⁷ *Rhetor.*, I, 6, 1363a9-10.

La concepción de lo natural es totalmente empírica. Naturaleza es un comportamiento tenaz, o, mejor, un comportamiento asiduo nos revela la naturaleza de una cosa. Y no se precisa una constancia *absoluta y total* para poder deducir que nos hallamos ante un ente natural; basta una frecuencia pertinente; aunque, ciertamente, allí donde exista una regularidad absoluta habrá *a fortiori* una naturaleza.

De las tres nociones de naturaleza, la que se refiere a la forma o fin es principal, mientras las otras dos son secundarias. En este sentido, lo natural es claro que es el término último de la evolución de un ser. Por eso, como el mismo Aristóteles advierte, para definir cuál es la naturaleza de un ser cualquiera hay que acudir al estado definitivo del mismo y no a uno de sus estados deficientes⁷⁸. Si, por hipótesis, una determinada realidad no se hubiera mostrado a nuestra observación en ese estado, es claro que no podríamos conocer de verdad su naturaleza, su constitución definitiva y auténtica. Hipótesis precisamente que es la base del marxismo, por ejemplo, para quien la naturaleza del hombre y de la sociedad es una realidad todavía en desarrollo cuya expresión "natural" es algo que sucederá, pero que no está ahí. E hipótesis que puede aplicarse a la "naturaleza social" del hombre tal como la entendió y definió Aristóteles, ya que si la socialidad humana es en este filósofo parte constituyente de la esencia del hombre, tal naturaleza tuvo que definirla por comparación a la sociedad política de su tiempo, a la que él consideró expresión acabada de la evolución del elemento social humano. Mas, si suponemos que la realización social propia de la polis no es la suprema, o que los elementos que Aristóteles incluyó en esa realización no son los definitivos en ese orden, es preciso concluir que tal definición de naturaleza social no es válida, pues que no se basa en la observación del estado cumplido de socialidad que puede alcanzar el hombre.

Al lado de este concepto de naturaleza propia e interior a cada ser natural particular, existe en Aristóteles otro concepto que se refiere a la naturaleza universal, a todo el conjunto de los seres naturales en cuanto forman un orden, un cosmos. Aunque en numerosas ocasiones da valor de sujeto substantivo a este tipo de naturaleza ello parece más bien una concesión a la mentalidad popular mediante el uso de una mera figura retórica. No obstante, la misma finalidad que concede a cada ser natural es causa de que sostenga un orden y finalidad en todo el universo, el cual le ayuda a explicar adecuadamente los fenómenos de la corrupción de los seres naturales "sublunares" y de algunos otros males. Son males para el particular, no para el conjunto, igual que la desaparición del individuo no afecta

⁷⁸ *Polit.*, I, 5, 1254a36-37.

a la permanencia de la especie, a la que justamente se subordina⁷⁹. Este concepto de orden será más explotado por los estoicos y condicionará más tarde las nociones de ley eterna y ley natural de los escolásticos.

2. *La ley natural.*

En dos lugares de su Retórica hace mención Aristóteles de la ley natural.

En RHET., I, 13, 1373b2-18, después de recordar que las cosas justas y las injustas las ha definido por referencia a las leyes, divide a la ley en particular y en general. *La primera, que es propia de un determinado pueblo (positiva, por tanto), puede ser escrita y no escrita; la segunda es κατὰ φύσιν, basada en la naturaleza. Todos los hombres adivinan, en efecto, una idea general de lo justo e injusto por naturaleza, aun sin comunicarse entre ellos y sin que medie un previo acuerdo.* Y acto seguido evoca tres casos en que este género de ley se halla presente: el de Antígona (Sófocles, *Antígona*, 456), que considera naturalmente justo enterrar a Polinices, aunque ello esté prohibido por la ley (escrita); la prohibición de Empédocles de matar a los animales, que éste funda en un sentimiento universal y que no puede ser justa o injusta según las opiniones; y un pasaje de Alcidas en su *Mesentaco*, que no consta expresamente en el texto aristotélico, pero que hace referencia al dicho de éste de que "Dios dejó a todos los hombres libres; la naturaleza no ha hecho a nadie esclavo".

No se puede negar que el vocabulario empleado por Aristóteles en este lugar puede encajar en una perspectiva del derecho natural. Creemos, sin embargo, que este filósofo está, en realidad, muy lejos de ella; en todo caso, la referencia que aquí hace a la ley natural es sumamente débil y superficial y no da una ocasión seria para identificarla con la ley natural de los yusnaturalistas, ley evidente por sí misma, universalmente eficaz —en su orden—, y norma primera de toda conducta humana; y ello por virtud y fuerza de la misma esencia del hombre y de las cosas. Dos de los ejemplos aducidos no los admite él mismo: la provisión de alimentos a partir de las plantas y de los animales es un trámite natural⁸⁰; y la "naturalidad" de la esclavitud es una tesis famosa de Aristóteles que él expone y defiende brillantemente⁸¹. En cuanto a la conducta de Antígona aparece envuelta en un manto excesivamente espeso de

⁷⁹ Cfr. MANSION, o. c., pp. 251-261.

⁸⁰ *Polit.*, I, 10, 1258a37-38.

⁸¹ *Polit.*, I, 3-7, 1253b1-1255b40.

sentimentalismo y efecto escenográfico como para considerarlo un exponente adecuado de esa ley natural, patente y vigorosa, que los yusnaturalistas nos expondrán más tarde.

Pero, sobre todo, debe subrayarse el modo en que tal ley es conocida, según Aristóteles. El término empleado es el de *μαυρεβουραλ* —adivinan—, cuyo significado no sobrepasa nunca en la literatura griega al de un conocimiento por adivinación o conjetura⁸². Ahora bien, la teoría entera del yusnaturalismo descansa, en última instancia, en la evidencia inmediata de la ley natural; evidencia en su género. esto es, en el del deber ser, con lo que se quiere indicar que no sólo son percibidos los principios del derecho natural intelectualmente, sino que, además, se percibe inmediatamente, por naturaleza, su obligatoriedad. Cualquiera otra objeción que se quiera hacer al yusnaturalismo ha de haber impugnado antes esta tesis del mismo. Mas un conocimiento conjetural de la ley natural, tal como aquí lo propone Aristóteles, no tiene nada que ver, ni de lejos, con la férrea tesis, a este respecto, del yusnaturalismo.

En RHET., I, 15, 1375a27-b2, hace referencia Aristóteles a *la epiqueya, la cual permanece siempre la misma y nunca cambia, lo mismo que la ley general, ya que ésta es según la naturaleza; la ley escrita, en cambio, varía*. Y de nuevo cita el caso de Antígona, esta vez como ejemplo de la ley no escrita.

El término "ley general" lo aplica, pues, Aristóteles tanto a la ley natural como a la ley no escrita. Ello no da lugar a confusión alguna. Pero la conducta de Antígona, que pocas líneas antes había presentado como naturalmente justa, aunque contraria a la ley positiva —que podía ser escrita y no escrita—, la considera en este segundo texto como contraria a la ley escrita —positiva—, pero no a la ley no escrita —también positiva—. Esta última —la no escrita— no varía, al igual que la epiqueya. Y precisamente esta invariabilidad de la epiqueya es el tema central de este pasaje.

La función de la epiqueya es interpretar el sentido de la ley particular en cuanto forma parte de un todo, de un sistema legal, que comprende *todas las relaciones sociales* y su regulación en orden a un fin. La ley, en efecto, ha de establecerse teniendo en cuenta el sentido universal de la sociedad⁸³, su compenetración y estabilidad. Pero para crear esa armonía general de las relaciones sociales es imperativo proceder a la formulación de leyes particulares que, necesariamente, sólo pueden regular una parte de esas relaciones. La ley particular o escrita es imperfecta, deficiente como ley, ya que, aunque en su in-

⁸² Cfr. A. BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français, ad verbum*.

⁸³ *Et. Nic.*, V, 14, 1137b13; *Polit.*, III, 11, 1282b1-6; 15, 1286a9-24.

tención pretenda conciliar una serie de actos sociales con la actividad social entera, no puede conseguirlo de hecho, o es posible que no lo consiga, debido a las múltiples circunstancias que pueden surgir y que el legislador no puede prever en detalle⁸⁴. La epiqueya tiene por misión interpretar esa ley particular de acuerdo con el sentido de la legislación total⁸⁵, por encima incluso de la letra de la ley⁸⁶. Ello no significa, evidentemente, quebrantar la ley particular, puesto que ésta, para ser valedera, debe referirse al todo social, formar cuerpo con el conjunto de la legislación. Y como tal la entiende la epiqueya cuando niega la validez de su sentido literal.

La orientación general del ordenamiento social está mejor recogido en las leyes no escritas que en las escritas; por eso Aristóteles, aunque tiene a éstas por necesarias⁸⁷, considera a aquéllas como superiores en el género de ley⁸⁸. Y la epiqueya ha de recurrir a estas leyes no escritas para comprender esa orientación e interpretar debidamente, de acuerdo con ellas, las leyes particulares (escritas).

Las leyes no escritas en que debe apoyarse la epiqueya en su función interpretativa de las leyes escritas o positivas reflejan inmediatamente la intención primaria de la constitución; y una constitución buena se caracteriza por ser duradera, esto es, por gozar de la debida estabilidad e inmutabilidad. De ahí que la epiqueya, mientras persista la misma constitución o régimen, no varíe. El sentido no es, creemos, que la epiqueya sea inmutable porque es la expresión de una norma absoluta natural superior; es inmutable porque su misión es captar la intención del ordenamiento jurídico en su conjunto, y éste, que es el armazón sobre el que se estructuran las unidades legales, es algo firme y consistente, o debe serlo⁸⁹. Tal armazón, es cierto, lo constituyen tanto las leyes no escritas como las escritas, pero estas últimas están subordinadas y condicionadas por las primeras.

Las leyes particulares, en cambio, pueden modificarse sin que por ello la estructura nuclear de la constitución se vea afectada; más aún, la estabilidad misma que postula la constitución y el sentido de justicia que representa hace necesaria su interpretación, ya que las leyes fundamentales, por ser generales, no pueden tener en cuenta todas las circunstancias que puedan surgir y que afectan a la legislación particular y no a la general; de otra suerte, las leyes no escritas y las escritas

⁸⁴ *Et. Nic.*, V, 14, 1137b13-34.

⁸⁵ *Rhet.*, I, 13, 1374b10-15.

⁸⁶ *Rhet.*, I, 13, 1374a27-28.

⁸⁷ *Rhet.*, I, 1, 1354a31-35 y ss.; *Polit.*, III, 16, 1287a32-b18

⁸⁸ *Polit.*, III, 16, 1287b5-8; *Rhet.*, I, 15, 1375b7-8.

⁸⁹ *Et. Nic.*, VI, 9, 1309b18-1310a36; 11, 1313a20-33.

resultarían con frecuencia contradictorias⁹⁰. No obstante, la modificación o interpretación de tales leyes no ha de hacerse caprichosamente, sino de acuerdo con la intención perseguida por la constitución y las leyes más próximas a ella, ya que toda ley ha de adaptarse al carácter de la constitución o régimen⁹¹; este es justamente el cometido de la epiqueya. Mas si las circunstancias fueran tales que afectaran al núcleo mismo del ordenamiento jurídico, esto es, a las leyes no escritas o a la misma constitución, la epiqueya fundada en las mismas dejaría de existir, falta de la clave que posibilita y condiciona su función interpretativa. Es decir, la inmutabilidad de la epiqueya no la funda Aristóteles en una norma "natural", absoluta y superior a cualquier ordenamiento jurídico dado; antes bien, la hace relativa a la inmutabilidad propia de una constitución concreta. Y ésta, como hemos visto anteriormente, es buena o mala comparativamente a la paz y concordia inmanentes a la sociedad y no a una norma natural absolutamente inmutable. Si, para realizar esa paz, es preciso cambiar la constitución, cambiará igualmente la legislación, su orientación general y su estructura íntima; y, a la par, cambiarán proporcionalmente las leyes no escritas y las apreciaciones de la epiqueya. Aunque de éstas dos últimas se puede decir que no varían, puesto que siguen teniendo por función expresar e interpretar el sentido general de justicia que trae consigo la nueva constitución. Por lo mismo, se puede decir que son naturales, no en cuanto brotan de la naturaleza de las cosas, sino de la naturaleza peculiar de un régimen determinado.

El terreno en que se mueve Aristóteles en estos pasajes no parece, pues, que sea el de los yusnaturalistas. La ligereza con que atribuye, en el lapso de pocas líneas, el comportamiento de Antígona tanto a la ley natural como a la ley no escrita —positiva— muestra su despreocupación por la cuestión yusnaturalista. Más bien da la impresión de ocuparse de un tema social, y justamente en los términos positivistas que descubrimos al analizar la pregunta sobre la constitución mejor. Cualquiera que sea el mejor régimen para un pueblo, sus gentes tienen un sentido para percibir o adivinar lo que es justo e injusto dentro de él, porque a cualquier régimen le es natural una forma determinada de regular las relaciones sociales mediante la legislación apropiada a su índole.

La afirmación de Aristóteles de que existe un derecho natural, además del positivo, no invalida esta perspectiva; antes bien, la confirma, como vamos a ver a continuación.

⁹⁰ *Rhet.*, I, 13, 1374a35-b1.

⁹¹ *Polit.*, III, 11, 1282b7-13; IV, 1, 1289a13-14.

3. *El derecho natural*

Son dos los lugares en que Aristóteles habla más expresamente del derecho natural. El uno se halla en la *Ética a Nicómaco* y el otro en la *Gran Ética*.

En *Et. Nic.*, V, 10, 1134b18-35, después de haber distinguido el derecho doméstico del político, comienza dividiendo a éste último en natural y legal (convencional). *El primero tiene en todas partes la misma fuerza, sin depender de los pareceres de nadie; el segundo es el que antes de instituido es indiferente, mas una vez instituido ya no lo es, como, por ejemplo, que el rescate de un prisionero ha de ser una mina. Algunos creen que todo derecho es convencional, pues varía, mientras lo que es natural es inmutable y tiene en todas partes la misma fuerza, como el fuego quema igual aquí que en Persia; y lo justo vemos que es mudable. Lo cual no es así sin más, sino en cierta manera. Quizá entre los dioses no cambia nunca; pero entre nosotros, aunque existe una justicia natural, todas las normas de justicia son variables, tanto las naturales como las no naturales. Y es claro cuáles son naturales y cuáles convencionales, por más que ambas sean igualmente mudables. La mano derecha es, por naturaleza, más fuerte que la izquierda, pero le es posible a un hombre hacerse ambidextro.*

En la *GRAN ÉTICA* (MM), I, 34, 1194b30-1195a8, en un contexto semejante al anterior, vuelve sobre el mismo tema. *Lo justo, dice, puede ser natural y legal (convencional). Y no se debe presumir que sean inalterables. Incluso lo que es justo por naturaleza cambia. Si todos, por ejemplo, practicáramos con la mano izquierda llegaríamos a ser ambidextros. Pero por naturaleza la izquierda es tal (más débil), y la derecha no es por naturaleza menos fuerte que la izquierda, por más que hagamos todo igual con la izquierda que con la derecha. Y no porque se transformen por eso dejan de ser naturales, sino que, si en la mayoría de los casos y la mayor parte del tiempo, la izquierda permanece izquierda y la derecha derecha, eso es natural. Así sucede con las cosas justas por naturaleza: no porque cambien a causa del uso que hacemos de ellas dejan de ser justas por naturaleza, sino que siguen siéndolo. Porque es claro que lo que prevalece generalmente eso es justo por naturaleza. Lo que nosotros mismos, en cambio, establecemos y observamos es también justo y lo llamamos legal (κατὰ νόμον). Lo justo por naturaleza es superior a lo justo por ley (convencional).*

De ambos textos se desprende con toda nitidez que para Aristóteles la justicia natural no es inmutable. No obstante, aunque tanto la justicia natural como la convencional son variables, la natural lo es menos; prevalece con más frecuencia. Esto con-

cuerda de lleno con la noción de natural que tiene Aristóteles y que expusimos anteriormente.

Por otra parte, la diferencia entre lo natural y lo convencional es clara —*δηλον, προφανές*—. Pero obsérvese que la evidencia de que habla Aristóteles en el primer texto no parece vincularse directamente a la justicia natural, como si ésta se impusiera por sí misma, en el sentido en que más tarde lo afirmarían los yusnaturalistas; tal evidencia hace más bien referencia al contraste entre lo que es justo por naturaleza y lo que lo es por convención; es decir, en un dominio empírico, experimental, es fácil de ver la distinción existente entre lo justo naturalmente y lo justo por ley; pero, faltos de esa comparación factual, no sabríamos qué cosa es justa por naturaleza. Algo así como si ponemos a dos hombres de distinta estatura es fácil saber quién es mayor y quién menor, pero si sólo tuviéramos a la vista un hombre no podríamos decir que es mayor ni menor. Así lo da a entender el segundo pasaje, donde indica que lo que prevalece generalmente es justo por naturaleza, esto es, aquello que vemos acontece más frecuentemente. Aquí se acoge Aristóteles a un criterio totalmente experimental, que es, por lo demás, común a su filosofía. Y el ejemplo que pone de la mano derecha e izquierda se sitúa en esta línea: no es imposible llegar a manejar la mano izquierda con igual destreza que la derecha; puede conseguirse con un ejercicio adecuado, pero se necesita ese ejercicio. La mano derecha, en cambio, vemos que posee esa habilidad casi siempre y la mayor parte del tiempo sin que medie práctica alguna al efecto. Por lo que la mano derecha es, por naturaleza, más fuerte que la izquierda.

De estos textos se recoge la impresión de que, para Aristóteles, el concepto de justicia natural no es innato, previo a la experiencia de lo justo por naturaleza y de lo justo por convención; tal concepto es posterior y se fundamenta precisamente en esa experiencia. Así como la naturaleza de una cosa no es conocida ni experimentada en sí misma, sino a través de sus operaciones, y de éstas sólo las que se repiten constante y regularmente nos revelan lo que es "natural" a esa cosa mientras que las que ocurren raramente le son "accidentales", de igual manera en la determinación de lo justo por naturaleza y lo justo por convención hay que apoyarse en la regularidad y constancia con que una acción es tenida por justa o en la falta de esa constancia. La regularidad es lo que hace que una cosa sea justa por naturaleza, ya que si se respeta constantemente en una sociedad ello arguye que es "natural" a esa sociedad. El contenido de la justicia natural viene dado por esa experiencia; para que ese contenido fuera universalmente válido sería preciso comprobar de antemano que para todos los hombres y en todas las sociedades existe una misma experiencia de lo bueno

y de lo malo; y esto sólo demostraría de suyo la universalidad de esa idea, no su evidencia innata, de igual modo que el hecho de que la naturaleza del hombre o del caballo sea la misma para todo ejemplar de la especie no prueba que sea conocida por naturaleza, es decir, que sea una idea innata al entendimiento humano.

Muchos moralistas y apologistas posteriores han querido servirse de una pretendida experiencia universal de lo justo para demostrar la existencia de una norma moral naturalmente conocida con anterioridad a esa experiencia: una acción se respeta y se considera constantemente como justa porque está regulada por una norma; esa regularidad arguye la existencia de una norma natural causa de la misma; sólo en un orden noético las operaciones de una naturaleza son posteriores, pero en el orden del ser es claro que tal naturaleza es anterior y origen de esas operaciones; así, la naturaleza del hombre la conocemos a través de sus manifestaciones, pero tales manifestaciones brotan de la naturaleza humana ya constituida. A esto se puede responder brevemente que nadie afirma por ello que el concepto de naturaleza humana sea innato o "naturalmente" evidente; en cambio, de la norma natural si se afirma tal cosa. Para Santo Tomás y los yusnaturalistas la norma de justicia natural o, lo que es lo mismo, los primeros principios prácticos, es evidente por sí misma, por naturaleza; ningún hombre la ignora; de ahí que la noción de lo justo y de lo injusto sea universal y unívoca en cuanto a su contenido a la altura de esos principios. Pero para Aristóteles sólo los principios especulativos son naturalmente evidentes; el fin natural de la actividad práctica es la felicidad en general, y en qué consista esta felicidad en concreto no es cosa fácil de saber; por eso la justicia natural o lo naturalmente bueno bajo el punto de vista moral es objeto de una averiguación y no de una intuición; el concepto de justicia natural así obtenido es, en primer lugar, natural a la sociedad investigada, y, en segundo lugar, depende en su constitución de los datos suministrados por la experiencia.

Si se tiene a la norma por evidente, como hace el yusnaturalismo, una experiencia universal en ese sentido es sólo una confirmación de la tesis y no su demostración; más aún, la experiencia tiene que confirmar semejante tesis: de ahí que un complemento esencial de la misma es la calificación de "errónea", "excepcional" a toda práctica moral o social que desmienta a la norma; conclusión lógica y necesaria cuando se parte del supuesto que la norma existe con anterioridad e independencia de la experiencia. Bajo este punto de vista, la regularidad de la percepción de lo justo e injusto, de lo natural e innatural arguiría la existencia de una norma natural especificado por la índole propia de

esa percepción: lo que un hombre o un grupo o una sociedad tienen por justo no es por eso mismo naturalmente justo. Recurrir, por tanto, a la experiencia como a una *prueba* de que existe la norma es, en el contexto yusnaturalista, una petición de principio.

Aristóteles, en la definición del derecho natural y convencional que establece en los textos que estamos examinando, parece mantenerse en la misma línea metódica con que procedió a definir lo "natural" y lo "accidental" de cualquier cosa dada; la constancia y regularidad con que esa cosa obra nos *revela* su naturaleza, causa de esa regularidad, pero tal naturaleza no es conocida previamente. La constancia con que experimentamos en una sociedad o en varias o en todas que una acción es justa nos *revela* que para esa sociedad o para todas las sociedades hay un concepto de justicia que les es natural y otro que les es convencional, es decir, unas leyes que brotan y sostienen su estructura fundamental y otras cuya abolición o cambio no afectan a esa estructura. Pero el concepto de justicia natural, así obtenido, no puede aplicarse a más sociedades que a las experimentadas y el contenido del mismo es relativo a esa experimentación y no un dato previamente poseído y conocido; no existe, por lo tanto, ninguna garantía a priori de que su significación sea unívoca.

La vida social, pues, con sus leyes, sus instituciones, sus costumbres, etc., concretas son propiamente la fuente de donde se nutre y constituye la norma de moralidad. Pero la convivencia política tiene una finalidad, a saber, la vida virtuosa. Y las virtudes, según Aristóteles, para serlo de verdad, han de adecuarse a una regla, al *ὀρθὸς λόγος*; ¿es esta regla el principio normativo natural y evidente de la conducta humana?

4. *Ἐὶ ὀρθὸς λόγος (la razón recta)*

La felicidad, que es el fin de la ciudad y del individuo, el bien común, por tanto, de toda organización social, estriba en la vida virtuosa. Que la vida virtuosa sea la finalidad de la vida humana no es evidente por sí mismo; tal conclusión se establece después de recurrir a la opinión general, a comparar el bien con el mal, con el exceso, y con aquello que es bueno para nuestros enemigos y, no en una última instancia, al parecer de los filósofos que pasan por los más entendidos en la materia⁹². Por este método llegamos a saber que hombre feliz es aquél que "vive bien y obra bien"⁹³; y una ciudad feliz es donde todos sus

⁹² *Rhet.*, I, 6, 1362b28-1363a21; *Et. Nic.*, I, 2, 1095a14 ss.

⁹³ *Et. Nic.*, I, 2, 1095a18-20; 10, 1099b15-16,

miembros o la mayoría lo son⁹⁴. Vivir bien y obrar bien se entiende como una actividad de acuerdo con las virtudes⁹⁵.

En el Libro II de la *Etica a Nicómaco* se consagra Aristóteles a la definición de la virtud moral. En el Libro V de la misma obra se ocupa particularmente de la virtud de la justicia.

Tanto para la definición de la virtud en general como de la virtud de la justicia en concreto se vale este filósofo del principio del justo medio⁹⁶. La virtud hace referencia a nuestros sentimientos y a nuestras pasiones, al placer y al dolor. En estas materias el vicio consiste en un defecto o en un exceso; la virtud en el medio⁹⁷. Lo mismo vige para la virtud de la justicia y sus divisiones en su propia materia. Esta doctrina del justo medio es constante en Aristóteles y la repite a la saciedad; por ello no insistiremos más. Subrayemos únicamente que tal medio no es un camino fácil, sino harto difícil que hace que la bondad se de raramente⁹⁸. Así, es fácil airarse o dar dinero, pero hacerlo con la persona correspondiente, en la cantidad debida, en el tiempo oportuno, con la intención correcta y en el modo adecuado, no está en el poder de todos ni es fácil⁹⁹. En efecto, aunque el justo medio se halle a mitad de camino entre el exceso y el defecto, en sí mismo constituye un extremo de rectitud y de excelencia¹⁰⁰. Dentro del exceso o del defecto no se da propiamente término medio, ya que por definición se encuentran al margen de toda moderación¹⁰¹. En el Capítulo 7 de este Libro recorre algunas virtudes, señalando para cada una de ellas que su esencia estriba en el ejercicio del justo medio y en qué consiste ese justo medio¹⁰².

El mismo proceso sigue respecto a la justicia, virtud general que comprende a todas las demás, y a la justicia particular, la distributiva y la correctiva.

La razón por la que Aristóteles sigue este método comparativo, empírico, es porque el mal es más fácil de apreciar que el bien, pues se da de múltiples modos, mientras el bien sólo ofrece una oportunidad¹⁰³.

He aquí, pues, que el fin de la vida humana es el ejercicio de las virtudes y que éstas constituyen un término medio. Esta "medianía" de las virtudes no hay que entenderla en el sentido de que sean un medio para lograr el fin; el fin son ellas

⁹⁴ *Polit.*, II, 5, 1264b17-22.

⁹⁵ *MM.*, I, 4, 1184b35-38.

⁹⁶ *Et. Nic.*, II, 6, 1106b36-1107a2. Nos da en este texto su definición de la virtud.

⁹⁷ *Et. Nic.*, II, 6, 11072-6; *MM.*, I, 8, 1186a28-36.

⁹⁸ *Et. Nic.*, II, 9, 1109a24; *MM.*, I, 9, 1186b35-1187a4.

⁹⁹ *Et. Nic.*, II, 9, 1109a26-30.

¹⁰⁰ *Et. Nic.*, II, 6, 1107a6-8.

¹⁰¹ *Et. Nic.*, II, 6, 1107a6-27.

¹⁰² *Et. Nic.*, II, 7, 1107a28 ss.

¹⁰³ *Et. Nic.*, II, 5, 1106b28-35.

mismas. La felicidad no es un estado o una cosa exterior al hombre, sino una actividad de éste; pero, puesto que tal actividad está flanqueada por dos posibilidades de defección, la una por exceso y la otra por defecto, la recta expresión de esa actividad radicará en el justo medio entre esos dos extremos. Ahora bien, es fácil decir que la virtud auténtica se define por referencia a un camino medio entre dos extremos viciosos; ¿pero existe un criterio o norma para descubrir ese verdadero punto medio?; ¿o para conocer con exactitud los extremos viciosos? Aristóteles mismo se pone esta cuestión; y su respuesta es que tal regla de los actos humanos buenos es la recta razón, el *λόγος ὀρθός*.

Ya en la definición de la virtud que antes hemos citado introduce Aristóteles el término "razón recta" como la norma que sirve para establecer ese justo medio verdadero. La pregunta sobre la naturaleza y función de este principio normativo se la plantea en varios lugares de sus obras. Pero la respuesta sólo la da en el Libro VI de la *Ética* a Nicómaco.

Cuando en *ET. NIC. II, 2, 1103b31-1104a11*, se plantea por primera vez este estudio sobre la norma de la praxis humana, ya advierte por delante que nos encontramos en el terreno de la conducta del hombre sobre la cual sólo es posible trazar un esquema general pero no un sistema exacto, ya que cada teoría debe acomodarse a su materia, y la materia del comportamiento humano no tiene nada de fijo e invariable, lo mismo que la materia sobre la salud. Los términos, por tanto, en que se plantea la búsqueda de un principio absoluto de la actividad humana excluye ya en principio la existencia de ese principio como norma absoluta.

En *ET. NIC. VI, 13, 1144b27-28*, donde responde a la cuestión, se mantiene Aristóteles dentro de los límites que él mismo ha introducido en su planteamiento. La recta ratio o principio normativo es la prudencia —*φρόνησις*— o algo contenido y averiguado por esa virtud. No vamos a estudiar a fondo el concepto de prudencia en Aristóteles; solamente exponer a lo que a nuestro propósito interesa. La prudencia es una virtud que nos indica los medios aptos para alcanzar los fines; los fines son intentados por las virtudes¹⁰⁴. De ahí que, para que una virtud sea verdadera, ha de estar regulada por la prudencia, en cuanto ésta le señala los medios oportunos para alcanzar el fin a que se ordena y en que consiste¹⁰⁵. Pero a su vez la prudencia no puede elegir debidamente los medios verdaderos, si ella misma no está predispuesta y conformada por las virtudes¹⁰⁶; para constituirse en razón recta ha de haber sido previamente "rectificada"

¹⁰⁴ *Et. Nic.*, VI, 13, 1144a6-9; 1145a2-6.

¹⁰⁵ *Et. Nic.*, VI, 13, 1144b16-17.

¹⁰⁶ *Et. Nic.*, X, 8, 1178a16-19.

por ellas. Existe, pues, un mutuo acorro y opitulación entre las virtudes y la prudencia, de suerte que la verdadera, vida virtuosa es fruto de una cooperación entre ambas¹⁰⁷. El hombre prudente no puede serlo sin ser virtuoso; y el hombre virtuoso no puede serlo sin ser prudente¹⁰⁸. Hay aquí una petición de principio insuperable.

Tal círculo vicioso se rompería si alguno de los dos principios pudiera vincularse a la naturaleza en cuanto norma primigenia, absoluta e inmutable. Así, los escolásticos suponen que los primeros principios del obrar son naturales y están contenidos en la *sindéresis*, que es la impresión en la naturaleza racional de la ley eterna. Pero en Aristóteles no hay tal escapatoria.

Las virtudes, como tales, no existen en estado natural; así son sólo disposiciones. Las tendencias naturales no tienen por sí mismas rango de virtud¹⁰⁹; para adquirirlo han de ser informadas y reguladas por la prudencia, por la recta razón¹¹⁰. La virtud no es algo dado desde el principio por la naturaleza del hombre; es el resultado de un largo ejercicio, y de un ejercicio orientado y presidido por la prudencia. Sin prudencia no hay virtud.

A su vez, la prudencia, norma de las verdaderas virtudes, no es un elemento innato, con fuerza normativa evidente. Es una adquisición preciosa y difícil que pide largos años de experiencia; por eso los jóvenes no pueden tenerla¹¹¹; en cambio, consideramos "natural" que la posean los ancianos¹¹². *Prudente por naturaleza es el anciano*¹¹³. La prudencia es, pues, natural, no en cuanto el hombre nace dotado de ella, sino en cuanto es el fin, el término al que tiende una larga y experimentada actividad humana. No existe ninguna garantía de rectitud apriorística y absoluta: en la deliberación puede cometerse error bien acerca de los principios bien acerca del hecho particular¹¹⁴. Por eso, la felicidad, que es el parto de ese feliz acoplamiento entre virtud y prudencia, sólo es posible en un período avanzado de la vida del hombre; los niños no pueden ser felices¹¹⁵.

Ninguno de los dos principios que integran la norma de la praxis humana son naturales originalmente, sino finalmente. ¿Existe una regla que oriente esa gestación de las virtudes y de la prudencia hacia un mismo término final, hacia un mismo

¹⁰⁷ *Et. Nic.*, VI, 13, 1144b28-30.

¹⁰⁸ *Et. Nic.*, VI, 13, 1144b30-32.

¹⁰⁹ *Et. Nic.*, II, 4, 1105b19-1106a13; 1, 1103a14-b25; *MM.*, I, 35, 1197b36-1198a22.

¹¹⁰ *MM.*, *ibid.*

¹¹¹ *Et. Nic.*, VI, 9, 1142a11-19.

¹¹² *Et. Nic.*, VI, 12, 1143a25-28.

¹¹³ *Et. Nic.*, VI, 12, 1143b6-9.

¹¹⁴ *Et. Nic.*, VI, 9, 1142a20-23.

¹¹⁵ *Et. Nic.*, I, 10, 1100a1-5; *MM.*, I, 4, 1185a1-9.

modo de constitución definitiva? Aristóteles, a la par que Platón, subraya insistentemente la necesidad de educar a los ciudadanos, ya desde la infancia, en la práctica de las virtudes¹¹⁶. La legislación misma ha de tener presente esa finalidad. Pero no dice que esa educación haya de impartirse en orden a fomentar un tipo determinado de virtudes, porque sólo ellas sean las verdaderas absolutamente y en todas partes. Se trata de una educación en el espíritu de la constitución¹¹⁷. El estado ha de procurar despertar en sus ciudadanos aquéllas aptitudes que mejor ayuden a éstos a cumplir con las leyes de la sociedad. Es esta, en efecto, la mejor manera de garantizar la paz y la durabilidad de la vida comunitaria, objeto primordial que debe perseguir todo buen legislador. La razón es, por tanto, recta cuando discurre e impera en conformidad con la constitución o régimen. Y ya hemos visto que para Aristóteles no tiene interés la mejor constitución absolutamente, pues por ser la mejor en este orden no es por ello la mejor de hecho. Para cada pueblo y para cada régimen la mejor constitución es la que mejor les va¹¹⁸. Y cuál sea ésa lo dirá la experiencia no una norma naturalmente evidente.

EMILIO G. ESTÉBANEZ

¹¹⁶ *Et. Nic.*, II, 1, 1103b24-25.

¹¹⁷ *Et. Nic.*, X, 10, 1179b29 ss.

¹¹⁸ *Rhet.*, I, 4, 1360a30-38.