

NOTAS Y COMENTARIOS

LA JUSTICIA POLÍTICA DE ARISTÓTELES COMO JUSTICIA DEMOCRÁTICA

La justicia política (τὸ δίκαιον πολιτικῆ) es para Aristóteles el tercer requisito esencial que debe mantener el cuerpo ciudadano actuando deliberativamente (πολιτεύμα) para que exista una πόλις digna de tal denominación y que pueda realizar su finalidad específica. Hoy en día se ve claramente que esta megafinalidad consiste en obtener el florecimiento armónico de los valores morales de cada uno en todas sus dimensiones, mediante la mutua colaboración¹.

No tan curiosamente, este concepto de justicia política ha sido completamente dejado a un lado en las ciencias sociales, inclusive en las normativas. En las escuelas de Derecho y de Ciencias Políticas se habla profusamente de las justicias particulares aristotélicas: justicia conmutativa, justicia distributiva, justicia correctiva o rectificatoria y justicia legal, y hasta algunos le incorporan una justicia social. Pero no se oye hablar de la justicia política, que Aristóteles considera la más importante y englobante de todas las demás y a la que dedica un capítulo entero en la *Ética Nicomaquea* (V 6) y en la *Ética Eudemia* (IV 6) y de la que dice en los *Magna moralia*: «Pero aquí estudiamos únicamente a la justicia política [...] Desde el punto de vista en que nos hemos colocado, y encontrándose lo justo en la comunidad política, se sigue de aquí que las ideas de la justicia y del hombre justo se refieren especialmente a la justicia política»².

Generalmente se tiende a disolver el concepto de justicia política, que pertenece al ámbito público y político propio de la πόλις considerada como comunidad política (κοινωνία πολιτικῆ), dentro de aquellos otros tipos de justicia que pertenecen más bien al ámbito de lo jurídico privado. A mayor agravamiento, en lo público,

¹ Cfr. J. M. COOPER, *Reason and Human Good in Aristotle* (Indianapolis: Heckett, 1986), Part II: «Moral Virtue and Human Flourishing», pp. 90-91, 94 y 101.

² *Magna moral.* I 10.

como resultante del encuadre mental liberal individualista, sólo se ven relaciones bilaterales, obturándose así toda captación de lo propiamente comunitario dentro de lo político, que es fundamental en Aristóteles.

Acerca de la justicia conmutativa o recíproca y la correctiva ejercida para enmendar entuertos, no hay posibilidad de confusión con la justicia política. Pero puede haberla en las dos justicias restantes: la justicia distributiva y la justicia legal.

En la tradición escolástica, se aplica el concepto de justicia distributiva —en la cual algunos incluyen a la justicia social entendida como justa distribución de los diversos tipos de bienes producidos por una sociedad entre sus varios grupos— a relaciones de tipo societario referidas a lo debido por una sociedad cualquiera a sus miembros según algún criterio de diferenciación entre éstos. En cambio, a la justicia legal se la refiere «a lo debido a la sociedad por el individuo (*sic*) que es miembro de ella»³. El propio Santo Tomás de Aquino en sus *Comentarios a la Ética*, aunque pasa superficialmente por la justicia política —que ni siquiera nombra en la *Suma teológica*—, la difumina allí de tal manera que queda subsumida completamente en la justicia legal⁴. También aplica sistemáticamente la justicia distributiva a relaciones bilaterales y verticales entre gobernantes y gobernados, dentro de su encuadre jerárquico del poder político, en el que a los súbditos solo les cabe reclamar justicia y alegar derechos ante los gobernantes. Este reduccionismo de lo que es la justicia política aristotélica continúa hasta hoy en el derecho público de la modernidad. En Aristóteles todas estas acepciones serían meros aspectos de la justicia particular distributiva. Cuando habla de la adjudicación de honores o de dinero «entre los que tienen parte en un régimen», que califica como justicia parcial⁵, no se está refiriendo a una especie de justicia política ni piensa que esto entre en la justicia política. Este mismo principio de justicia distributiva juega en cualquier reparto del botín o de la fama en una tribu guerrera, y modernamente se aplicaría a la distribución de lo producido por una sociedad en cualquier rubro (distribución del ingreso, por ejemplo). Nada de esto es para Aristóteles una cuestión de justicia política en el sentido que él da al concepto, diferente de todos los demás modos de justicia que aparecen dentro de las sociedades y que le están subordinados. Estas justicias particulares rigen para todos los habitantes de una circunscripción política territorialmente delimitada, aunque no sean ciudadanos, que tienen así «el derecho de iniciar juicios y de ser sometidos a ellos»⁶. Nada de esto es justicia política.

Cuando Aristóteles quiere definir su concepto de justicia política dice que es la de los ciudadanos dentro de la πόλις, la del πολίτης en cuanto tal, cuya justicia o injusticia no se manifiesta en otro tipo de relaciones⁷. En los dos textos se descartan expresamente otros tipos de relaciones sociales. «Pero aquí no buscamos esa justi-

³ C. SPICQ O. P., «Renseignements techniques», en *Saint Thomas d'Aquin. Somme théologique. La justice* (Paris, Tournai & Rome: Desclée et C^o, 1932), p. 24.

⁴ Cfr. *In v Ethic.*, lect. 2, nn. 108-109 y 911; lect. 3, nn. 1020-1021, 1030 y 1034.

⁵ Cfr. *Ethic. Nicom.* 1130 b 30.

⁶ *Polit.* 1275 a 10.

⁷ Cfr. *Ethic. Nicom.* 1134 b 5-18; *Magna moral.* 1 51.

cia; estudiamos únicamente la justicia política y la justicia política consiste exclusivamente en la igualdad y en la completa semejanza [...] Desde el punto de vista en que nos hemos colocado, y encontrándose lo justo en la comunidad política, se sigue de aquí que las ideas de la justicia y del hombre justo se refieren especialmente a la justicia política⁸. Vale decir que la justicia política se refiere a lo justo propio de la convivencia política entre ciudadanos dentro de una comunidad política.

En el campo de las representaciones colectivas, creo que puede verse la diferencia entre ambas concepciones de la justicia en la figura de sus dos diosas. La diosa Temis (Θέμις), con su balanza pitagórica, es la figura de la justicia prepolítica que encarna los dictados de los θέμιστες o edictos reales, leyes que se asimilan en el imaginario colectivo a aquellos dictados normativos que Esquilo calificaba como «los tiránicos mandatos imperativos de Zeus». En cambio, la que representa más propiamente a la justicia política encarnada en la πόλις democrática, la justicia de los tiempos nuevos, es la diosa Dike (Δίκη), bajo cuyo patrocinio surgen los νόμοι mediante la interacción entre ciudadanos libres e iguales⁹. Evidentemente, aquí se están representando dos concepciones éticas que dan origen a dos distintas concepciones de la justicia: la *ética de la equivalencia*, que juega en el ámbito de lo privado (*do ut des*, «ojo por ojo», «equilibrio en las prestaciones»), y la *ética de la solidaridad*, basada en la amistad cívica y en el respeto mutuo entre los ciudadanos, que juega en el ámbito de lo público político.

Pienso que lo que ha impedido captar adecuadamente este concepto de justicia política, que es clave de la filosofía ético-política aristotélica, es la carencia de una visión clara acerca de la entidad propia de lo político dentro de la vida social, así como de la πόλις como comunidad política, como una comunidad específica con características distintas a todas las demás comunidades y superior a todas ellas en el campo secular de lo social. También, el peso que mantienen las teorías políticas individualistas y contractualistas ha hecho confundir reiteradamente este concepto de «justicia política» con los otros tipos de justicia que trata Aristóteles.

Entonces. Para entender este original concepto aristotélico y sus importantes implicaciones, debemos ubicarnos dentro de los encuadres mentales del Filósofo. Además, siguiendo el usual procedimiento que este emplea, debemos definir a la justicia política, tanto el concepto como la realidad a la que apunta, por sus elementos componentes y por comparación con sus contrarios: la injusticia política y lo políticamente injusto.

La justicia política aristotélica se refiere a dos ámbitos: el de la πόλις, o comunidad política, en cuanto a la justicia o injusticia de su ordenación, y el de la πολιτεία o régimen democrático, en cuanto a la justicia o injusticia en el modo de convivencia política entre los ciudadanos.

a) Justicia de la πόλις. En este ámbito, la justicia política sólo tiene vigencia entre personas libres e iguales que conviven como ciudadanos dentro de una comunidad

⁸ *Magna moral.* 131.

⁹ El Prof. J.-P. Vernant, en diálogo con el autor (Buenos Aires, 20.5.98), aprobó esta interpretación.

propriadamente política. Ésta es, nos dice el Filósofo, una comunidad normada por leyes y costumbres que mantienen un modo de vida propriadamente democrático (πολιτεία en su auténtico sentido aristotélico) centrado principalmente en que todos compartan el gobernar y ser gobernados alternadamente. Por eso es que Miller puede decir apropiadamente: «La justicia política se aplica a aquéllos que son naturalmente adecuados (ἐπέφυκει) para la legalidad y que tienen igualdad en gobernar y ser gobernados»¹⁰. Por dicha razón, este concepto de justicia política no es aplicable sino por analogía a los regímenes de gobierno despóticos y a los paternalistas, que son aquéllos que surgen de la matriz de relaciones societarias ente amos y esclavos (ἀρχή δεσποτική) o entre padres e hijos respectivamente (ἀρχή πατρική). Éstas son justicias —nos dice Aristóteles— en un sentido especial y por analogía: «La justicia del amo y la del padre no son lo mismo que la justicia de los ciudadanos [...] Por lo tanto, la justicia o injusticia de los ciudadanos no se manifiesta en aquellas relaciones [...], porque éstos, como hemos visto, son los que tienen una parte igual en gobernar y ser gobernados»¹¹.

La parte principal de la justicia política la constituye la «justicia natural», que por surgir de la naturaleza humana «tiene en todos lados la misma fuerza y no debe su existencia a que la gente crea esto o aquello»¹². En cambio, cuando la comunidad política decide válidamente acerca de cosas que de por sí son indiferentes (o sea, que no derivan de la naturaleza de las personas o de las πόλεις) actúan dentro de lo que él denomina «justicia legal». Pero estas cosas, una vez que se decidieron y quedaron establecidas legalmente, dejan de ser indiferentes para pasar a ser obligatorias.

Pero aquí Aristóteles se preocupa por salvar el principio de la justicia política natural en tanto es aplicado a la πόλις y a la πολιτεία: «[...] aunque hay solamente una (πολιτεία) que es en todos lados por naturaleza la mejor [...]»¹³. O sea, que la primera prescripción de la justicia política natural es que la πόλις sea una verdadera comunidad política de ciudadanos libres e iguales conforme a su naturaleza, compartiendo la soberanía y alternándose en el gobierno, y que la πολιτεία en cualquier lado sólo será auténticamente tal en cuanto se adecúe a esto. La primera dimensión de la justicia política es, pues, como no podría ser de otra manera, la justicia ínsita en la comunidad política, en su modo de vida, en sus estructuras y en el justo modo de ordenación de sus instituciones.

¿Cómo podríamos hablar de comunidades políticas justas o injustas si no es por referencia a la justicia política natural propia de las sociedades de personas humanas? De no ser así, ¿en qué nos podríamos fundar para decidir que una sociedad política despótica o una oligárquica es injusta?

¹⁰ Fred MILLER JR., *Nature, Justice, and Right in Aristotle's Politics* (Oxford: Clarendon Press, 1995), p. 74.

¹¹ *Ethic. Nicom.* 1134 b 8-10 y 12-15.

¹² Cfr. *Ethic. Nicom.* v 7.

¹³ *Ethic. Nicom.* 1135 a 1-15.

b) Justicia en la πολιτεία. El segundo ámbito de la justicia política se refiere a la evaluación de la justicia o injusticia del modo de convivencia política entre los ciudadanos y las desigualdades y exclusiones que puedan ocurrir.

En esto, como en todas las cuestiones ético-políticas, Aristóteles se remite a la experiencia humana y social como punto de partida imprescindible para todo lo referente a la *praxis*. Así como recurría a lo que la gente consideraba como actos que en cada tipo de justicia convierten a una persona en justa o injusta, ahora va a recurrir al lenguaje político usual en su momento histórico que, de alguna manera, está expresando las experiencias políticas recogidas por el δῆμος ateniense al llevar adelante su proceso de democratización. Pienso que este segundo ámbito de la justicia política aristotélica se centra alrededor de los conceptos de πολιτεία y de εὐνομία tales como se entendían en su época.

Como bien apunta Ernst Bloch, el sentido de injusticia de las ordenaciones y configuraciones de las sociedades con respecto a sus miembros aparece cuando hay grupos insatisfechos con sus condiciones de vida y con la posición social que ocupan¹⁴. Se trata del conocido paso desde la sensación de privación relativa a la noción de injusticia. La sensación de estar privados de algo que consideran valioso es lo que hace ver a algunos grupos la injusticia de la situación y hace surgir los nuevos conceptos que darán expresión positiva o negativa a todo esto. También, la pérdida de la confianza anteriormente conferida a los grupos dominantes de su sociedad hace dudar de la validez del sentido de los conceptos así como de las definiciones de situación establecidas por aquéllos, que anteriormente eran aceptados sin discusión y que ahora se discuten como injustos. Esto lleva a forjar nuevos conceptos o nuevos sentidos para los anteriores, así como nuevas definiciones de situación y nuevas evaluaciones de la justicia o injusticia de las situaciones establecidas.

Así fueron apareciendo en la Atenas del siglo V a. C., surgiendo de las luchas de los estamentos negativamente privilegiados y de su necesidad de afianzar las conquistas alcanzadas, una familia de conceptos vinculados entre sí, que Aristóteles recoge. Su concepto de justicia política (radicalmente diferente del de Platón) se inspira en la injusticia sentida por los ἀπόροι, los privados de recursos de cualquier tipo, que les cierra toda salida según el origen mítico de la palabra, y los lleva al conflicto político y al proceso social de democratización, tal como lo relata en la *Constitución de Atenas* (caps. 2, 5, 8, 12 y 18), es el hilo conductor de toda su exposición.

El concepto central alrededor del cual se ensamblan los otros conceptos similarmente orientados, es el de εὐνομία, que se refiere a la buena, adecuada o justa ordenación de las normas y costumbres (νόμοι) de la sociedad política, pero que a partir del siglo V incluye también a las relaciones de poder dentro de esa sociedad política¹⁵. Como hemos comentado en anteriores publicaciones, εὐνομία originariamente se refería al orden cósmico-social impuesto por los dioses y por lo tanto in-

¹⁴ Cfr. E. BLOCH, *Natural Law and Human Divinity* (Boston: The MIT Press, 1983), pp. 4-6.

¹⁵ Cfr. Charles MEIER, *The Greek Discovery of Politics* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1990), ch. 7.

discutible, que poco a poco, a partir de las reformas de Solón, comienza a significar algo que está al alcance de los hombres discutir y modificar. El hecho de que aparezca el concepto de *δυσνομία* como su término antitético, hace entender que este orden de la *πόλις* puede ser malo o bueno, justo o injusto y que corresponde a los hombres llevarlo a la *εὐνομία*¹⁶. Pero pronto, en este proceso de movilización política de la población ateniense, comienza a verse que esta *εὐνομία*, este orden justo de la sociedad política no puede sostenerse frente a los poderosos si no se consigue imponer para todos la situación que expresa el nuevo concepto de *ισονομία*, la igualdad entre todos los ciudadanos, que se convierte así en la bandera de combate y en el signo de reconocimiento de los movimientos democráticos. Desde la otra vereda, sus oponentes comienzan a denunciar a esta tentativa de imponer al que caracterizan apropiadamente como «orden de igualdad», como el gobierno del «populacho impetuoso». Pero así, como resultado no querido, «llevan al pueblo a concientizar el orgullo de ser su propio gobernante [...] Esto condujo a un darse cuenta completamente nuevo: que también el pueblo podía tener en sus manos las riendas del gobierno [...] La igualdad era un equivalente de la justicia y una garantía contra el gobierno arbitrario. Es un hecho que esta noción continuó funcionando como un metro patrón contra el cual se medían las constituciones»¹⁷. O sea, que la justicia o injusticia política de las ordenaciones normativas de lo público, se valoran ahora según su posición con respecto a la igualdad, que es lo que dice Aristóteles.

Como todo concepto político, este concepto de *ισονομία* se entiende de distinta manera según las posiciones de cada uno. Aunque hoy se lo traduzca casi unánimemente por «igualdad ante la ley», debido a nuestra deformación legalista o «nomística» de lo político, en su origen tenía una acepción más «cratística», como podríamos decir siguiendo a Maier, o sea, referida al poder o al triunfo del pueblo. Para Finley, «esta igualdad significó no sólo el derecho a votar, a ejercer un cargo y así sucesivamente, sino también y por encima de todo, el derecho de participar de las discusiones políticas del consejo y la asamblea»¹⁸.

Alrededor de este concepto de *ισονομία* esgrimido por los partidarios de la democracia y entendido como igualdad en la participación política, gira toda una constelación de conceptos afines que completan su sentido: *ισοτιμία* o igualdad en el respeto y el honor entre todos los ciudadanos; *ισηγορία* o igualdad en el uso de la palabra en las asambleas políticas; *ισοψηφία* o igualdad en el derecho de votar y aprobar decisiones políticas, y finalmente, englobando a todos ellos, el concepto de *ισοπολιτεία* o sea, la igualdad en el derecho de participar plenamente como actor en los modos de vida y en el régimen de gobierno de la *πόλις* dentro del sentido democrático que tiene ahora el concepto de *πολιτεία*, que Aristóteles recoge.

La *ισονομία* y su familia de conceptos, se van viendo en la realidad sociopolítica no solamente como un resguardo contra las arbitrariedades de los poderosos, sino

¹⁶ Cfr. José Enrique MIGUENS, *Política sin pueblo: Platón y la conspiración antidemocrática* (Buenos Aires: Emecé, 1994), parte IV, cap. 1, y parte V, cap. 1.

¹⁷ Charles MEIER, *The Greek Discovery of Politics*, p. 162.

¹⁸ M. I. FINLEY, *El nacimiento de la política* (México: Grijalbo, 1986), p. 182.

también como el arma de los más débiles para defenderse de las exclusiones y marginalizaciones de todo tipo con respecto a sus posibilidades de progresar en cualquier ámbito, inclusive en el económico, al participar en un plano de igualdad en las decisiones políticas. Hoy en día, es un hecho bien demostrado en sociología política que, cuanto más participación en las decisiones tiene el sector menos favorecido, menos desigualdades resultan en todos los demás aspectos.

Claramente se ve —al menos para mí— que Aristóteles con el empleo de esta terminología usual en su época, se está integrando en la corriente democrática. Para Aristóteles, el concepto de justicia política dentro de una *πολιτεία* se refiere a la *εὐνομία* que existe en ésta, y para él, este término está vinculado con las notas de justicia, igualdad y libertad políticas, interrelacionadas entre sí. Veamos algunos textos:

— *Justicia política como igualdad*: «Por lo tanto, la justicia e injusticia de ciudadanos no se manifiesta en estas relaciones (despóticas y paternalistas) [...] porque éstos [los ciudadanos], como hemos visto, son gente que tiene una parte *igual* en gobernar y ser gobernados»¹⁹. «Ya hemos visto que la justicia política consiste principalmente en la *igualdad*. Los ciudadanos son como asociados que deben mirarse como iguales en el fondo debido a su naturaleza y sólo diferentes por su manera de ser [...] Pero aquí no buscamos aquella justicia (despótica o paternalista); estudiamos únicamente la justicia política, y la justicia política consiste exclusivamente en la igualdad y la completa semejanza»²⁰.

— *Justicia política como amistad*: «Una *πόλις* es una comunidad y toda comunidad no se sostiene sino mediante la justicia, de tal manera que todas las formas de la amistad son otras tantas formas de la justicia y de la comunidad»²¹. A continuación específica esta afirmación: «El afecto que los ciudadanos se tienen mutuamente en una *πολιτεία* tiene el privilegio de descansar, no sólo en la amistad ordinaria, sino en que los hombres se reúnen en este caso como amigos verdaderos, mientras que en las otras formas de gobierno hay siempre una jerarquía de superior a inferior»²². Vale decir que, en la justicia política la amistad es entre iguales —por supuesto que iguales políticamente—. Por eso Aristóteles denomina *ὁμοφυλία* a este tipo de amistad política que sólo puede existir en una *πόλις* auténtica y en una *πολιτεία* democrática.

— *Justicia política como *ισονομία* con libertad*. Hannah Arendt, en unos manuscritos póstumos sobre la política, trata detenidamente esta relación aristotélica entre *ισονομία* y libertad. Concluye diciendo: «Lo político en este sentido griego se centra, por lo tanto, en la libertad, comprendida negativamente como no ser dominado y no dominar, y positivamente como un espacio sólo establecido por muchos, en que cada cual se mueve entre iguales. Sin tales otros, que son mis iguales, no hay

¹⁹ *Ethic. Nicom.* 1134 b 12-15 (paréntesis y subrayado míos).

²⁰ *Magna moral.* I 31 (subrayado y paréntesis míos).

²¹ *Ethic. Eudem.* VII 9.

²² *Ethic. Eudem.* VII 10.

libertad»²³. Resulta claro, entonces, que, dentro del ámbito de lo político no se puede ser políticamente libre si no se es igual políticamente en todos los sentidos de la palabra, porque de otra manera mi libertad dependería de concesiones graciosas de los poderosos. E inversamente, no se puede ser igual si no se es libre, o sea, no sometido o dominado por otros que se ubican así en posiciones políticas de superioridad. No se puede ser sujeto activo de la política, o sea, libre políticamente, si uno está sometido o manipulado por los poderosos, porque esta situación lo convierte en objeto²⁴.

Esta gama de significados conectados entre sí, conjuntamente con sus referentes empíricos, constituyen, en mi opinión, lo que Aristóteles entiende por justicia política exigible en la *πολιτεία*. Esta justicia política se complementa armónicamente con la justicia política exigible de y para la *πόλις*, que está orientada a constituir y mantener aquella entidad que es por naturaleza la mejor forma posible de convivencia humana en lo público.

Todos estos aspectos de la justicia política aristotélica, que surgieron, como vimos, de la experiencia histórica del conflictivo proceso de democratización ateniense, dan lugar a una concepción activa de la justicia política, que queda a cargo del cuerpo de ciudadanos como sujeto responsable de realizarla y de mantenerla. No se trata, como en las concepciones relacionales de la justicia, de un «dar a cada uno lo suyo», como diría posteriormente el jurista romano Ulpiano, sino que busca establecer o restablecer la justicia política en la comunidad. En este ámbito, «se hace justicia» o se «realiza la justicia» de otra manera. Se entiende como una acción colectiva para rectificar situaciones estructurales o sistémicas de injusticia política. Se basa en una obligación jurídica de la comunidad política de ser justa y de mantener regímenes políticamente justos, obligación exigible por sus miembros como un derecho que les es propio e inalienable porque está fundado en su naturaleza humana. Se trata de una liberación de la dominación por el establecimiento de la igualdad, la participación y el diálogo.

Cualquier pretensión de dominio sobre los demás, de menoscabo a cualquiera de las formas de la igualdad, cualquier tentativa de excluir o de marginar del poder político a los otros, cualquier impedimento a la plena participación, son situaciones de injusticia política que deben ser remediadas mediante la acción de todos. Y esto rige también para cualquier régimen político que niege, disminuya o trabe el ejercicio de estos derechos.

Poco asidero hay en el Derecho Público de la modernidad para poder fundar en justicia todos estos legítimos reclamos y exigencias del pueblo. En lo político tenemos el derecho a las que Benjamin Constant definía como *les libertés des modernes*, o sea, las inmunidades debidas a cada ciudadano en términos de derechos subjetivos individuales, que los neoliberales posteriores redujeron tramposamente a las interferencias del Estado. Pero todavía no hemos podido adquirir todas aquellas li-

²³ Hannah ARENDT, *¿Qué es la política?* (Buenos Aires: Paidós, 1997), pp. 69-70.

²⁴ Cfr. José Enrique MÍGUENS, «La subjetividad de la sociedad en la encíclica *Centesimus annus*»: *Criterio* 64 (1991) 561.

bertades que podríamos denominar «libertades de los clásicos», los derechos del pueblo como comunidad actuante para librarse de ser dominado y de dominar, para rectificar situaciones estructurales o sistémicas de injusticia o para instaurar órdenes políticos justos. Estos derechos no individualistas, sino de índole socio-política, solamente pueden ser justificados sistemáticamente con la aplicación del concepto de justicia política de Aristóteles.

JOSÉ ENRIQUE MIGUENS

Buenos Aires.



PLATONISMO Y ARISTOTELISMO EN SAN BUENAVENTURA

Es sabido que en el campo filosófico San Buenaventura mantiene una natural afinidad con el platonismo, en línea con la tradición agustiniana, de la cual él se declara explícitamente fiel seguidor. También sabemos que esto no le impide integrar en su perspectiva filosófica ciertas doctrinas aristotélicas que la Escolástica latina del siglo XIII comenzaba a redescubrir.

En el presente trabajo nos proponemos indagar cuál es el juicio valorativo del mismo San Buenaventura acerca de cada una de las dos tradiciones filosóficas en cuestión y de la relación entre ellas. Lo haremos pasando revista a tres pasajes de sus obras, en los que hace directa y explícitamente una valoración comparativa de las filosofías de Platón y Aristóteles. El primero de ellos corresponde al *Comentario a las Sentencias*, el segundo a las *Colaciones sobre el Hexaémeron*, y el tercero al sermón que se titula *Cristo, maestro único de todos*.¹

¹ *In IV Sent.* Trabajaremos sobre un pasaje del libro segundo (*Opera Theologica Selecta*, t. II, ed. Quaracchi 1938). *Collationes in Hexaëmeron* (*Opera Omnia*, t. V, ad Claras Aquas 1891; hay edición bilingüe latina-castellana: *Obras de San Buenaventura*, t. III, BAC, Madrid 1947); *Christus, unus omnium magister* (*Opera omnia*, t. V, ad Claras Aquas 1891; también hay edición bilingüe (*Obras de San Buenaventura*, t. I, BAC, Madrid 1945).