

FRANCISCO DE VITORIA: UNA SECULARIZACIÓN *MORE ARISTOTELICO*

1. FRANCISCO DE VITORIA: ENCUADRAMIENTO HISTÓRICO

El pensamiento de Francisco de Vitoria, fraile de la Orden de Predicadores, constituye un hito en la historia de las ideas políticas occidentales. Habiendo pasado inadvertida su figura durante un largo período, los estudios vitorianos han cobrado nuevo vigor desde las primeras décadas de este siglo con las investigaciones de Getino, Beltrán de Heredia, Carro, Barcia Trelles, etc. Con el paso del tiempo, el interés que suscita la doctrina política vitoriana no ha hecho más que crecer, y nos encontramos ante una auténtica *Vitoria Renaissance*.

Mi interés por Vitoria se centra en el hecho de considerarle como un eslabón clave del proceso de secularización que caracteriza a la Modernidad. *Secularización* es un término análogo. Puede significar, por una parte, la afirmación de la autonomía absoluta de lo humano, es decir, el desligarse completamente de todo nexo con cualquier instancia trascendente. Es un primer sentido, que se podría identificar con lo que en el siglo XIX y principios del actual se denominaba *laicismo*. Pero cabe un segundo sentido de la secularización: equivaldría éste a la afirmación de la autonomía *relativa* de lo temporal, sin cortar amarras con los lazos que unen lo temporal con lo eterno, lo contingente con el Absoluto. En este último sentido, la secularización consistiría en un proceso de toma de conciencia de las prerrogativas del orden natural, que evitaría atribuciones al orden sobrenatural de la gracia de elementos propios de la naturaleza humana. En otras palabras, la secularización como afirmación de la *secularidad* se identificaría con un proceso de *desclericalización*.

En este segundo sentido, la doctrina política de Vitoria representa un punto de referencia importante, que marcará el inicio de una línea de pensamiento que atravesará toda la Modernidad. Tanto en sus lecturas como en sus elecciones, Vitoria procurará distinguir claramente, sin por eso establecer una oposición, entre los órdenes natural y sobrenatural, en actitud crítica respecto a ciertas tradiciones medievales de tipo teocrático y clerical. La afirmación de la persona como *sui iuris*, y la aplicación de esta noción antropológica al caso de los indios americanos, la equiparación jurídica entre sociedades cristianas y paganas, la afirmación de la universal pertenencia a una comunidad de naciones en virtud de la naturaleza humana, hacen de Vitoria un puente entre el Medioevo y la Modernidad, inaugurando un proceso de auténtica desclericalización y de afirmación de la autonomía relativa de lo temporal.

Hagamos las referencias biográficas imprescindibles para poder abordar directamente el tema que nos interesa: las influencias aristotélicas que recibe Vitoria y que

contribuirán a llevar a cabo este proceso de toma de conciencia de la autonomía de lo temporal.

Francisco de Vitoria nace en Burgos en torno al año 1492¹. En plena adolescencia profesa en la Orden de Predicadores, en el convento de su ciudad natal. En 1509 ó 1510 se traslada París para proseguir su formación. Permanecerá en el Colegio de Santiago y realizará estudios de filosofía y teología guiado por la ciencia de expertos maestros. ¿Qué influencias recibe nuestro autor en París? Fundamentalmente recibe el influjo de tres escuelas de pensamiento: el tomismo, el nominalismo y el humanismo renacentista. Juan Fenario y Pedro Crockaert le introducirán en el estudio del Doctor Angélico. Conviene señalar que Pedro Crockaert fue quien, en 1507, implantó la *Summa theologiae* de Santo Tomás de Aquino como texto básico de sus enseñanzas en París, en vez de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Juan Maior, Juan de Celaya y Jacobo Almain, maestros nominalistas moderados, dejaron huella clara en su formación, como se puede comprobar por las constantes referencias al pensamiento de estos autores en sus obras, ya sea para mostrar su acuerdo, ya para la criticarlos. El trato con los humanistas Luis Vives y Erasmo de Rotterdam está más que documentado².

Comentador de las *Sentencias* en 1516-1517 siendo aún estudiante, prepara la edición de distintas obras —entre otras, la *Suma moral* de San Antonino de Florencia— e inicia su tarea docente. En 1523 regresa a España. Será profesor regente de los estudios del Colegio de San Gregorio de Valladolid. En 1526 gana, frente al portugués P. Margallo, las oposiciones para la cátedra de Prima de teología de la Universidad de Salamanca. Allí estará Vitoria el resto de su vida. Durante veinte años regenteará dicha cátedra, hasta su muerte, producida el 12 de agosto de 1546.

Nuestro fraile será un verdadero innovador en los métodos de enseñanza universitaria. Siguiendo el ejemplo de su maestro Crockaert, introduce la lectura directa de la *Summa theologiae* en sustitución de las *Sentencias*. Su forma de exponer los distintos argumentos, mediante el *dictado*, ha permitido que se conservara su docencia oral a través de las notas tomadas por sus alumnos. Sus obras se pueden dividir en *Lecturas* o comentarios —que nos han llegado sólo por apuntes de clase— y *Relecciones* o especulaciones sobre un tema concreto tratado en las lecciones ordinarias. Estas últimas eran una reminiscencia de las *Quaestiones disputatae* y de los *Quodlibeta* medievales, y se daban generalmente en la primavera de cada año, por ley de la Universidad. Se supone que el maestro Vitoria pronunció quince relecciones, de las cuales se conservan los textos de trece. No es éste el lugar para dar la lista completa. Sólo cabe señalar que las más famosas relecciones vitorianas *De Indis prior* y *De In-*

¹ Aunque su lugar de nacimiento ha sido objeto de amplias discusiones, seguimos aquí la exposición de V. BELTRÁN DE HEREDIA O. P., «Final de la discusión acerca de la patria del Maestro Vitoria. La prueba documental que faltaba»: *Ciencia Tomista* LXXX (1953), 275-289. Para su fecha de nacimiento, también objeto de largas discusiones por parte de los especialistas, seguimos la opinión del mismo autor en su artículo «¿En qué año nació Francisco de Vitoria? Un documento revolucionario»: *Ibid.* LXX (1943) 49-59.

² Cfr. R. GARCÍA VILLOSLADA S. I., *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria O.P. (1507-1522)*, Roma 1938 (=Analecta Gregoriana XIV).

dis posterior (conocida también como *De iure belli*) fueron impartidas, respectivamente, en enero y junio de 1539³.

2. LA RELECCIÓN *DE POTESTATE CIVILI*. LAS CUATRO CAUSAS ARISTOTÉLICAS APLICADAS AL ORIGEN DEL PODER POLÍTICO

La influencia de Aristóteles en Francisco de Vitoria es de capital importancia⁴. Influencia no sólo mediata, a través de los comentarios de Santo Tomás, sino directa. En sus obras hay continuas referencias a los libros de la *Física*, *Metafísica*, *Política*, *Ética a Nicómaco*, etc. Este influjo aristotélico en el fraile dominico cobra particular relieve en la primera de sus relecciones, pronunciada ante profesores y alumnos de la Universidad de Salamanca en la Navidad de 1528: *De potestate civili*.

En esta relección, el maestro de teología desea exponer el origen y el fin del poder político. Lo hará sirviéndose de la doctrina aristotélica de las cuatro causas, integrando algunas afirmaciones metafísicas del Estagirita con otras, también del Filósofo, de carácter antropológico y político. La inspiración aristotélica de la reacción es clara. Ya desde el inicio Vitoria afirma que «teniendo en cuenta que entonces tenemos por conocida una cosa cuando conocemos sus causas, como Aristóteles enseña, muy del caso parece que investiguemos ahora las causas de la potestad civil y laica»⁵.

Vitoria debe justificar la potestad del gobernante. Para ello acude a la antropología, que le proporcionará la noción de *zoon politikón*, y en consecuencia se podrá establecer el carácter natural de la sociedad civil y la necesidad de un poder político que dé unidad y coordinación a los diferentes lazos sociales. Como buen aristotélico, la primera causa que Vitoria toma en consideración es la causa final. El dominico parte de una visión teleológica del universo, de cuño inequívocamente aristotélico: «Advirtamos en primer lugar lo que Aristóteles enseña en los *Físicos*: no sólo en las entidades naturales y tangibles, sino también en todas las cosas humanas, la necesidad ha de ser ponderada por el *fin*, que es causa primera y principal de todas». Según nuestro maestro salmantino, la intrínseca teleología de lo creado «es un formidable argumento filosófico que baña de luz todos los problemas»⁶.

Si el fin da razón de la necesidad de los entes creados, hay que partir del análisis de las propiedades del hombre para establecer el carácter natural o artificial de la vida en sociedad. En comparación con los animales, a quienes la madre Naturaleza dotó de medios de defensa propios para poder sobrevivir, el hombre aparece como un ser necesitado de la ayuda de los demás: «Sólo al hombre, concediéndole la razón y la virtud, dejó frágil, débil, pobre, enfermo, destituido de todos los auxilios, indigente, desnudo e implume, como arrojado de un naufragio [...] Para subvenir, pues, a estas

³ Cfr. V. BELTRÁN DE HEREDIA O.P., *Los manuscritos de Francisco de Vitoria*, Madrid 1928.

⁴ Cfr. E. NASZALYI, *El Estado según Francisco de Vitoria*, Madrid 1948, p. 34.

⁵ *De pot. civ.*, en F. DE VITORIA, *Relecciones teológicas*, ed. T. Urdánoz O. P., B. A. C., Madrid 1960, p. 152.

⁶ *De pot. civ.*, pp. 151-153.

necesidades, fue necesario que los hombres no anduviesen vagos, errantes, y asustados, a manera de fieras en las selvas, sino que viviesen en sociedad y se ayudasen mutuamente»⁷.

Además de las necesidades materiales, ligadas a la supervivencia, el hombre necesita de la ayuda mutua para desarrollar sus capacidades intelectuales y morales. Si las facultades del alma —inteligencia y voluntad— especifican al hombre, concuerda con el Filósofo en que «sólo con doctrina y experiencia se puede perfeccionar el entendimiento, lo que en la soledad de ningún modo puede conseguirse»⁸. Respecto a la voluntad, «cuyos ornamentos son la justicia y la amistad, quedaría del todo deforme y defectuosa, alejada del consorcio humano; la justicia, en efecto, no puede ser ejercitada sino entre la multitud, y la amistad, sin la cual no disfrutamos del agua ni del fuego ni del sol, como Cicerón dice en muchos lugares, y sin la cual, como Aristóteles enseña, no hay ninguna virtud, parece totalmente en la soledad»⁹. La conclusión antropológica vitoriana es clara: «Quapropter et in *I Politicorum* Aristoteles ostendit hominem naturaliter esse civilem, sociabilemque». El hombre naturalmente civil y social hace necesario el hecho de que «la fuente y origen de las ciudades y de las repúblicas no fue una invención de los hombres, ni se ha de considerar como algo artificial, sino como algo que procede de la naturaleza misma»¹⁰.

El Estado surge de esta exigencia básica de sociabilidad que es la necesidad natural del hombre de agruparse para cumplir sus propios fines naturales. De ahí brota la justificación de todos los grados y formas sociales, pero de una manera especial la comunidad política. Ésta, entre todas las agrupaciones sociales, viene determinada como la más natural al hombre, la más conveniente y enraizada en la naturaleza. Lo es más que la familia: «La sociedad es como si dijéramos una naturalísima comunicación y muy conveniente a la naturaleza. Aunque los miembros de la familia se ayuden mutuamente, una familia no puede bastarse a sí, sobre todo tratándose de repeler la fuerza y la injuria»¹¹. El criterio de valoración empleado por Vitoria —y creemos advertir que es éste también el criterio de Aristóteles en su *Política*— está centrado en el orden de la perfección y autosuficiencia, en vez del valor, quizá más intuitivo, de generación u origen¹².

Vitoria, decíamos, se pregunta por el origen del poder político. Siendo plenamente aristotélico en lo que respecta al *zoon politikón* y a la perfección y autosuficiencia de la *polis*, se alejará del Filósofo al establecer a Dios como origen y fundamento último del poder. Alejamiento obvio por la diversidad de entornos culturales, pero seguimiento fiel por parte de Vitoria de la doctrina metafísica de las cuatro causas para explicar la relación entre Dios, la naturaleza humana y la sociedad política. El dominico parte de la afirmación paulina: «No hay poder que no emane de Dios»

⁷ *De pot. civ.*, pp. 154-155.

⁸ *De pot. civ.*, p. 155.

⁹ *De pot. civ.*, pp. 155-156.

¹⁰ *De pot. civ.*, p. 157. Cfr. ARISTÓTELES, *Polit.* A 2: 1252 b 27 - 1253 a 29.

¹¹ *De pot. civ.*, pp. 156-157.

¹² Cfr. T. URDÁNOZ O. P., «Estudio introductorio» a F. DE VITORIA, *Relecciones teológicas*, ed. cit., p. 116.

(Rom 13,1). La consecuencia es que «todo poder público o privado por el cual se administra la república secular, no sólo es justo y legítimo, sino que tiene a Dios por autor, de tal suerte que ni por el consentimiento de todo el mundo se puede suprimir»¹³.

El razonamiento que le lleva a enraizar toda potestad en Dios es filosófico, y no exclusivamente teológico. La vía es demostrar que al igual que la sociedad pertenece al derecho natural —derecho que es divino en cuanto Dios es el autor de la naturaleza humana—, la autoridad surge como consecuencia de ese mismo derecho. Con el riesgo de ser repetitivos, citemos nuevamente a Vitoria: «Está pues claro que la fuente y origen de las ciudades y de las repúblicas no fue una invención de los hombres [...], sino algo que procede de la naturaleza misma [...] De ese mismo capítulo se infiere prontamente que los poderes públicos tienen el mismo fin y la misma necesidad que las ciudades. Porque si para guarda de los mortales son necesarias las congregaciones y asociaciones de hombres, ninguna sociedad puede persistir sin alguna fuerza y potestad que gobierne y provea. La misma es, pues, la utilidad y el uso del poder público que el de la comunidad y sociedad»¹⁴.

La necesidad natural, derivada del fin, debe extenderse a la autoridad pública. El paso lógico de uno al otro concepto lo presenta como algo evidente:

- 1) La sociedad es necesaria para la perfección de la vida humana.
- 2) Pero esta sociedad no puede conservarse sin el poder público.
- 3) Ergo, es igualmente necesario y natural exigencia que exista la pública potestad.

¿Por qué una sociedad no se puede conservar sin el poder público? «Así como el cuerpo del hombre —responde nuestro autor— no se puede conservar en su integridad si no hubiera alguna fuerza ordenadora que compusiese todos los miembros, los unos en provecho de los otros y, sobre todo, en provecho del hombre entero, así ocurriría en la ciudad si cada uno estuviese solícito de sus propias utilidades y otros descuidasen el bien público»¹⁵.

Partiendo de la causa final del poder público, es decir la necesidad de conservar la integridad social y la armonía entre los miembros de la comunidad, Vitoria presentará las causas eficiente, material y formal del poder político. La causa eficiente será Dios: «De lo ya dicho, la causa eficiente del poder civil se entiende fácilmente. Habiendo mostrado que la potestad pública está consituida por derecho natural, y teniendo el derecho natural a Dios por autor, es manifiesto que el poder público viene de Dios y que no está contenido en ninguna condición humana ni en algún derecho positivo»¹⁶.

El paso sucesivo, siguiendo el mismo orden de la causalidad y una vez analizadas las causas final y eficiente de la potestad civil, será estudiar la causa material: «Y la causa material en la que dicho poder reside es por derecho natural y divino la misma república, a la que compete gobernarse a sí misma, administrar y dirigir al bien co-

¹³ *De pot. civ.*, p. 151.

¹⁴ *De pot. civ.*, p. 157.

¹⁵ *De pot. civ.*, pp. 157-158.

¹⁶ *De pot. civ.*, p. 158.

mún todos sus poderes. Lo que se demuestra de este modo: como por derecho natural y divino hay un poder de gobernar la república y, quitado el derecho positivo y humano, no haya razón especial para que aquel poder esté más en uno que en otro, es menester que la misma sociedad se baste a sí misma y tenga poder de gobernarse»¹⁷.

Queda por analizar la causa formal del poder político, o, lo que viene a ser lo mismo, encontrar su definición. Vitoria lo hace recogiendo una definición anterior —«El poder público es la facultad, autoridad o derecho de gobernar la república civil»¹⁸—, sin entrar más a fondo en lo que ello suponga, por considerar que, con la explicación de las tres causas anteriores ya ha quedado todo dicho. Urdánóz ve en ello la determinación de la potestad como forma de la sociedad: según lo dicho, la potestad pública es considerada, según el rigor del método escolástico, como un principio formal no susceptible de definición completa y cuya naturaleza se descubre por las tres causas ya analizadas. Éstas han sido las mismas que las del estado y, además, la definición expuesta explica la potestad en función de la misma sociedad en que reside.

Vitoria se extenderá, al final de esta elección, en explicar las diferencias entre el poder civil y el reino de Cristo, explicación que es un bosquejo de una elaboración más trabajada, tal como aparece en las elecciones *De potestate Ecclesiae* I y II, pronunciadas en 1532 y 1533. A pesar de ser una temática completamente ajena al aristotelismo, no dudará en recurrir a la autoridad del Filósofo para señalar las diferencias entre una y otra potestad: «En cuanto a que el reino de Cristo sea de otra especie que los reinos temporales, es algo evidente. Según dice Aristóteles en el libro I de los *Políticos*, los estados difieren según sus diversos fines y sus distintos modos de gobernar. Así conforme sean distintas las leyes y los fines del reino de Cristo y en los otros reinos, se seguirá que aquél difiere específicamente de éstos»¹⁹. Se evitaba así el peligro de la identificación entre la Iglesia y el estado o de la confusión de sus fines, o de la mera subordinación del estado a la Iglesia que propugnaba la teocracia medieval.

3. EL FIN DE LA SOCIEDAD POLÍTICA: CONCORDANCIA ENTRE VITORIA Y ARISTÓTELES

Si la teleología ocupaba un puesto de privilegio en la doctrina vitoriana, es lógico dedicar un espacio más prolongado al análisis del fin del estado según el maestro de Salamanca. Procederemos por partes. Primero analizaremos los distintos textos en los que Vitoria se ocupa de este argumento, luego lo pondremos en relación con la doctrina aristotélica del *lógos theoretikós* y el fin de la *polis* según sus principales interpretaciones, para terminar con una apreciación final en torno de la secularización vitoriana *more aristotelico*.

¹⁷ *De pot. civ.*, p. 159.

¹⁸ *De pot. civ.*, p. 165.

¹⁹ *De pot. civ.*, p. 173.

Según hemos visto en la exposición que hace Vitoria en su relectión *De potestate civili*, el fin de la comunidad política es subvenir a las necesidades naturales de conservación de los hombres y ayudar a su desarrollo intelectual y moral. Cabe preguntarse: ¿el fin de la sociedad política coincide con el fin último del hombre? ¿Es el fin de la sociedad el hacer buenos *en absoluto* a los ciudadanos?

En sus lecciones salmantinas, Vitoria comentará, entre otras obras del *Corpus thomisticum*, la *Prima secundae* de la *Summa theologiae*. En su comentario a la I-II q. 92 a. 1, afirma claramente, siguiendo la tradición aristotélica, que el bien tiene razón de fin. El fin de la ley se debe ordenar a un bien, y éste es la virtud. Ahora bien, hay que distinguir entre diversos tipos de leyes: «Hay diferencia entre la ley civil y la eclesiástica, pues la ley civil mira a hacer buenos ciudadanos en orden a lograr la felicidad natural de la república [...] Pero la ley humana eclesiástica busca hacer hombres buenos en orden a la vida de la gracia, que es la felicidad sobrenatural»²⁰.

De aquí se colige que hay dos fines independientes, el político y el sobrenatural, que se concretan en la felicidad terrena de la república y en la vida eterna. Siguiendo la afirmación aristotélica de la distinción de sociedades por sus fines, habrá dos sociedades diversas para la consecución de sus respectivos fines. Independencia categóricamente afirmada en su relectión *De potestate Ecclesiae* I respecto a la sociedad política: «No han de entenderse, por tanto, como dependiente la una de la otra, como ordenada aquélla a ésta, bien en razón del instrumento, bien como parte integrante [...] Sino que es en sí misma íntegra y perfecta, dotada de su propia e inmediata finalidad»²¹.

La independencia de ambos fines en las dos sociedades no lleva a una artificial oposición de los mismos. El fin de la sociedad política es condición para conseguir el fin último del hombre, que se identificará con su fin sobrenatural. Pero el hecho de ser *condición* no implica dependencia absoluta: si el fin sobrenatural no existiera, permanecería vigente el fin propio de la sociedad política. No obstante, existe una cierta dependencia. En su relectión *De matrimonio* se expresa de la siguiente forma: «Como la paz humana y la honestidad y convivencia civiles se ordenan a la felicidad espiritual y al bien absoluto del hombre en cuanto tal, síguese que la facultad y potestad civiles dependen en cierto modo de la potestad espiritual y están sujetas a ella»²². No es éste el lugar para explicitar la doctrina de la potestad indirecta del poder espiritual sobre el temporal, tal como la concibe el maestro burgalés. Pero del texto citado se deduce una vez más la distinción de fines: una cosa es «la paz humana, la honestidad y la convivencia civiles», otra el bien absoluto del hombre, es decir la bienaventuranza eterna.

Vitoria identifica el fin de la sociedad política con una cierta felicidad natural: es una felicidad imperfecta y se ordena a una más alta felicidad, aquélla que coincide con el fin último del hombre. La potestad política debe guiar a los hombres a una cierta vida virtuosa, pero sólo «en cuanto conduce al logro de la felicidad natural dentro de la república»²³.

²⁰ *In Primam Secundae*, q. 92 a. 1, Cod. Vat. Lat. 4630, fol. 272, apud E. NASZALYI, *op. cit.*, p. 186.

²¹ *De pot. Eccles.* I, en F. DE VITORIA, *Relecciones teológicas*, ed. cit., p. 301.

²² *De matrim.*, en F. DE VITORIA, *Relecciones teológicas*, ed. cit., p. 912.

²³ *In Primam Secundae*, q. 92 a. 1, Cod. Vat. Lat. 4630, fol. 272, apud E. NASZALYI, *op. cit.*, p. 187.

¿Cuánto dista todo esto de la doctrina política aristotélica que concibe el fin de la *polis* como la *vida buena* o la vida virtuosa de los ciudadanos? Según algunas interpretaciones, hay una estrecha relación entre la filosofía política y la metafísica aristotélicas. Ritter y Berti consideran coherente, dados los postulados del Estagirita, tal relación²⁴. Riedel, por su parte, acepta dicha vinculación, aunque desde una perspectiva crítica. Concretamente, Riedel habla de una *metapolítica*, concepto que estaría indicando una contaminación de la política por parte de la metafísica. Según el estudioso alemán, la invasión metafísica «típica» de la doctrina política aristotélica estaría representada por la noción de «naturaleza política del hombre», en donde se introduce la teleología característica de la metafísica²⁵.

Las interpretaciones citadas permiten llegar a una conclusión: la lectura vitoriana de la política aristotélica, que hemos calificado páginas atrás de «metafísica», es una de las posibles hermenéuticas aristotélicas, y por cierto muy fiel a la letra del Estagirita.

Entre los elementos de carácter metafísico que se encuentran en la doctrina política aristotélica ocupa un lugar importante la relación potencia-acto. Riedel señala esta presencia metafísica en la distinción aristotélica entre vivir y *vivir bien*²⁶. Para muchos autores, la clave para interpretar la *polis* aristotélica residiría en esta doctrina de la potencia y del acto. La naturaleza humana viene considerada fundamentalmente como *telos*: la perfección del hombre es su fin natural. Dada la debilidad innata del ser humano, necesita de la ayuda de los demás para alcanzar su propio *telos*. La *polis* se configura como el lugar en donde el hombre puede alcanzar la vida buena, que no es otra cosa que la vida virtuosa. Ilting considera que por «naturaleza del hombre» en la política aristotélica se debe entender, de una parte, la constitución fundamental de las «necesidades» del hombre, y de otra «el fin en que se completa el movimiento hacia la formación de la comunidad que deriva de tal constitución «necesitada»: la comunidad política. Aristóteles habla pues de «naturaleza» en referencia al origen y al fin del movimiento en el que se constituye una forma, es decir la comunidad²⁷.

La vida virtuosa de la *polis*, no obstante lo afirmado más arriba, no coincide con el fin último del hombre. Sea en la *Ética a Nicómaco*²⁸, sea en la *Ética Eudemia*²⁹, A-

²⁴ Cfr. J. RITTER, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt am Main 1969. Según Ritter, no hay una relación de subordinación entre política y metafísica, sino una recíproca compenetración. Opinión que encuentra conformidad con la de E. Berti, quien, refiriéndose a la ética aristotélica en sentido amplio, afirma: «Quanto all'etica aristotelica è noto che essa, pur senza perdere la sua autonomia, data dall'irriducibile specificità del suo oggetto e del suo modo di procedere, non può non fare riferimento alla metafisica, anche se non si tratta assolutamente di un riferimento di tipo deduttivo» (E. BERTI, «La razionalità pratica tra scienza e filosofia», in AA.VV., *Il valore*, Centro di Studi Filosofici di Gallarate-Libreria Gregoriana Editrice, Padova 1984, p. 25).

²⁵ Cfr. M. RIEDEL, «Politik und Metaphysik bei Aristoteles»: *Philosophisches Jahrbuch* LXXI (1963-1964) 1-14.

²⁶ Cfr. M. RIEDEL, *Ibid.* Vide ARISTÓTELES, *Polit.* A 2: 1252 b 27.

²⁷ K.H. ILTING, «Hegels auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik»: *Philosophisches Jahrbuch* LXXI (1963-1964) 45.

²⁸ Cfr. *Ethic. Nicom.* K 7: 1177 b 19 - 1178 a 2; et K 8: 1178 b 21-32.

²⁹ Cfr. *Ethic. Eudem.* H 15: 1249 b 6-23.

ristóteles presenta su teoría de la eudeimónia como la actividad propia del alma, es decir la contemplación, que es un fin en sí mismo, no ordenado a otro ulterior. Este fin último, que según Bien es sólo para los filósofos³⁰ y según Ritter común a todos los hombres, se alcanza en la *polis* sólo como condición. Es decir, la *polis* aristotélica debe crear las circunstancias que hagan posible la consecución de dicho fin último, ya que no se concibe una vida *humana* que no sea *política*. Sin embargo, el hecho de ser *condición* no lleva consigo que el fin de la *polis* sea el fin último del hombre. La sociedad política debe hacer buenos ciudadanos, a través de las instituciones y la participación activa en la cosa pública. Pero el *bios theoretikós* permanece en la esfera personal de los ciudadanos, los cuales, eso sí, fuera de la *polis* jamás podrían alcanzar la contemplación de lo divino. Con palabras de Ritter, la *polis* no puede crear la felicidad última, pues «tal felicidad permanece como una cosa asignada a los individuos y a sus vidas personales. El fin de la política y de la orientación política reenvía por lo tanto más allá del propio ámbito, al obrar y a la excelencia ética de los particulares»³¹. La *polis* es fin de la vida humana en cuanto que sólo en ella se completan las potencialidades sociales del hombre, pero en cuanto se toma en consideración la felicidad perfecta, la *polis* es sólo condición indispensable para alcanzarla.

La distinción entre los dos fines, el político y el último, tanto en Aristóteles como en Vitoria, se encuentran en el marco teórico de un proceso de secularización. La crítica aristotélica a la república platónica llevó a la distinción entre academia y *polis*, entre sabiduría y política, entre conocimiento de salvación y prudencia práctica, entre razón teórica y razón práctica, delimitando el ámbito estrictamente humano del obrar ético³². Vitoria, criticando a la teocracia y al clericalismo medievales, estableció la distinción entre los órdenes natural y sobrenatural, con todas sus consecuencias en la teoría política, en particular la diversidad y perfección en sus respectivos ámbitos de la Iglesia y del estado. Partiendo del dato revelado que proporciona la fe, pero sirviéndose del aristotelismo metafísico y político como instrumento metodológico, Francisco de Vitoria inaugura una modernidad secular, que sin cortar amarras con la Trascendencia recupera una clara conciencia de la autonomía de lo temporal y del valor intrínseco del mundo de lo humano.

MARIANO FAZIO FERNÁNDEZ

Ateneo Romano de la Santa Cruz.

³⁰ Cfr. G. BIEN, *La filosofía política di Aristotele*, Il Mulino, Bologna 1985, p. 157.

³¹ J. RITTER, «Das bürgerliche Leben. Zur aristotelischen Theorie des Glücks»: *Vierteljahresschriften für wissenschaftliche Pädagogik* XII (1956) 60-94; trad. ital.: «Felicità e vita civile», in *Metafisica e politica*, Marietti, Casale Monferrato 1983, p. 90.

³² Cfr. L. CORTELLA, *Aristotele e la razionalità della prassi*, Jouvence, Roma 1987, passim. Cfr. también I. YARZA, «La razionalità dell'Etica Nicomachea»: *Acta Philosophica* III (1994) 75-96.