



Tópicos (México)

ISSN: 0188-6649

Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía

Contreras Aguirre, Sebastián
Fernando de Roa y la recepción de la filosofía práctica de Aristóteles
Tópicos (México), núm. 57, 2019, Julio-Diciembre, pp. 349-374
Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía

DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v0i57.1036>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323062999012>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](https://www.redalyc.org)



Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

<http://doi.org/10.21555/top.v0i57.1036>

Fernando de Roa and the Reception of Aristotle's Practical Philosophy

Fernando de Roa y la recepción de la filosofía práctica de Aristóteles

Sebastián Contreras Aguirre

Universidad de los Andes

Facultad de Derecho

Chile

sca@miuandes.cl

<https://orcid.org/0000-0002-4517-5600>

Recibido: 15 – 04 – 2018.

Aceptado: 28 – 05 – 2018.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

The present paper describes how Fernando de Roa, professor at the University of Salamanca in the 15th century, received Aristotle's practical philosophy. This article expounds his interpretation on three main topics of classical ethics and politics: justice as a social virtue, natural servitude and happiness as the end of man. Roa, in his repetitions, as well as in his commentaries on *Politics*, focuses on these questions and addresses them with a renewed and modern Aristotelianism, which is based on the ideas of Pedro de Osma and the great medieval thinkers.

Keywords: Fernando de Roa; Aristotle; justice; natural servitude; happiness.

Resumen

En este trabajo se expone la manera como Fernando de Roa, catedrático salmantino del siglo xv, recibe la filosofía práctica de Aristóteles. El artículo desarrolla la explicación roense de tres de los tópicos principales de la ética y política clásica: la justicia como virtud social, la servidumbre natural y la felicidad como fin del hombre. Roa, en sus repeticiones, así como en sus comentarios a la *Política*, se centra en estos problemas y los aborda con un aristotelismo renovado y moderno, que tiene como base las ideas de Pedro de Osma y de los grandes pensadores medievales.

Palabras clave: Fernando de Roa; Aristóteles; justicia; servidumbre natural; felicidad.

1. Introducción¹

El estudio del manuscrito latino 6775 de la Bibliothèque Nationale de France atribuido a Francisco Suárez, perfectamente conservado y referido por unos pocos estudiosos como Lohr y Lines —pero cuyo contenido no ha sido examinado hasta ahora—, copia única y que contiene dos espléndidos comentarios a la filosofía práctica de Aristóteles, me ha hecho pensar en la necesidad de profundizar en la cuestión de la recepción de la ética y política aristotélica entre los escolásticos premodernos. Lo anterior, contra la severa afirmación de Ulrich Leinsle, quien plantea que los pensadores de este período, en particular los salmantinos postvitorianos, no se dedicaron al comentario de las obras del Estagirita sino al desarrollo de una filosofía sistemática (Leinsle, 1988). La existencia de este códice, así como de un comentario manuscrito a la *Ethica* elaborado por Francisco Zumel, perdido hasta este momento, ponen en discusión la tesis un tanto arriesgada del renombrado estudioso de la Escolástica. Con todo, no me referiré al contenido del códice suareciano o a los posibles temas abordados por Zumel en su comentario a la *Ethica*. Algo como eso excede con mucho el objetivo de este trabajo. Solo me centraré en el examen del Aristóteles que propone un escolástico varias generaciones anterior a Vitoria, a saber, Fernando de Roa (1447?-1502?), llamado *celeberrimus* por Nicolás Antonio (1783).²

Discípulo de Pedro de Osma, Roa es miembro de la Escuela aristotélica de Salamanca del siglo xv y restaurador, junto a su maestro, de la filosofía práctica de Aristóteles en España. En efecto, antes de Roa el conocimiento que tenían los intelectuales españoles de la filosofía aristotélica se limitaba a la lógica. Así sucedía por esos años en Salamanca y sucedía también en París, Oxford y Bolonia (Labajos, 2012: 153).³

Entre el pensamiento de Osma y de Roa existe absoluta continuidad. Siguiéron los mismos pasos, compartieron las mismas ideas filosófico-

¹ El autor agradece el patrocinio de FONDECYT-Chile, proyecto 1180510.

² Elías de Tejada lo identifica como “la figura insuperable del pensamiento político español del siglo xv y una de las máximas en la historia del pensamiento político universal [...] [así como] una de las grandes autoridades de la época” (1991, t. III: 151-152).

³ Para una lectura más matizada, véase Lines (2005: 38-65).

teológicas y mantuvieron una estrecha amistad (Labajos, 2012: 146). En una empresa común, rechazaron la recepción de Aristóteles llevada a cabo por algunos pensadores medievales. Por ejemplo, frente a la lectura tradicional, que había hecho de Aristóteles un ferviente defensor de la monarquía, estos autores propusieron una lectura republicana del Estagirita —mezclada con elementos ciceronianos—, en que se destacaba la primacía de la comunidad sobre el gobernante, la necesidad de limitar el poder regio y de someter ese poder a las leyes, de asentarlo en el consentimiento del pueblo y hasta de repartirlo entre los ciudadanos (Castillo, 1986, 2004 y 2013; Elías de Tejada, 1991, t. III).⁴

Roa pertenece a una generación de profesores que preparan el camino a Francisco de Vitoria y la llamada Escuela de Salamanca (que no sé bien qué pueda ser, pues entre sus miembros no existe la homogeneidad doctrinal y colaboración que se da en una escuela de pensamiento verdadera).⁵ De Pedro de Osma a Vitoria, serán catedráticos de teología Diego de Deza, Roa mismo, Juan de Santo Domingo y Pedro de León, cada uno de los cuales se fue acercando con mayor intensidad al sistema filosófico de santo Tomás.

La centralidad que da la Escuela de Salamanca a la ética de Aristóteles y de Tomás de Aquino no es producto de la casualidad. El paso de Roa por Salamanca es vital a la hora de comprender el proceso de desarrollo de esta Escolástica aristotélico-tomista.⁶ No se puede pensar que Vitoria

⁴ Asimismo, Roa postula que los cargos públicos deben ser rotativos y que el poder se conserva mejor cuando se comparte (Castillo, 2013: 86; Díaz, 1998, t. VI: 806). Ahora bien, el esfuerzo intelectual de Roa y de Osma se da en el contexto más amplio del Renacimiento paneuropeo. En todas partes comenzaba a defenderse un Aristóteles más republicano y un Cicerón más preocupado por los grandes problemas sociales.

⁵ Sobre la base de la política aristotélica, la *Summa* de Tomás de Aquino y una “filosofía arquitectónicamente bien vertebrada”, los autores de este periodo inauguran una corriente de pensamiento que puede considerarse como antecesora de la “Escuela de Salamanca del siglo XVI”, y que, por estos días, se conoce como la “Primera Escuela de Salamanca” (Fuentes, 2011: 103-145).

⁶ Siguiendo a Martínez de Osma, Roa entiende que la interpretación de la realidad social y de los problemas doctrinales de su tiempo pasa por acercarse a santo Tomás. La *Summa theologiae* ya era conocida y empleada por algunos maestros salmantinos y por profesores de otros lugares y universidades de Europa, y era concebida como el gran modelo para la enseñanza y desarrollo de la teología.

implanta este sistema de manera espontánea. Tal manera de enfrentar las discusiones teológicas y filosóficas venía gestándose por varias décadas, si bien con Francisco de Vitoria llega a su máximo esplendor.

La falta de documentación permite un conocimiento muy reducido de la vida y trabajo de Roa. No hay datos precisos de su lugar y fecha de nacimiento, aunque se sabe que antes de 1464 había cursado Artes. También estudió Cánones y Teología y fue profesor de Prima de Teología y de Filosofía Moral en Salamanca —una de las cátedras más importantes de la universidad, según el juicio de Pedro de Osma (*Commentaria in libros Ethicorum*: fol. 60). No hay conocimiento de escritos teológicos de este autor, anteriores o posteriores a su trabajo como profesor de Prima, y el vacío de los libros de claustros impide el conocimiento de otros datos académicos (Labajos, 2007).

Se suele decir que uno de los méritos de Roa es haber sido maestro de Cisneros. Según algunos estudiosos del futuro cardenal, este acudió a Salamanca a estudiar Derecho, “pero los ratos que hurtaba a esto los empleaba en oír al maestro Roa” (Castillo, 2004: 43). La relación de Roa con Cisneros no es un puro dato biográfico, sino una muestra de su coincidencia acerca de la manera de entender la teología como instrumento para llevar a cabo la restauración de la Iglesia.⁷ Roa, como antes El Tostado y Martínez de Osma, y después Diego de Deza y Francisco Jiménez de Cisneros, está convencido de la necesidad de cambiar las costumbres eclesiásticas de su tiempo y de que para ello es preciso reformar la enseñanza de la teología, injustamente pospuesta por los estudios jurídicos, como sucedía en Salamanca (Castillo, 2004: 42-43).

Roa es un crítico de la nobleza (*Commentarii in Politicorum libros*: fol. 96). En su opinión, los nobles son ignorantes, por eso no deben ocupar cargos públicos de importancia (*Commentarii in Politicorum libros*: fol. 64). Es partidario de entregar esos cargos a los letrados, denunciando como inmorales las leyes de su tiempo que privilegiaban inescrupulosamente a la nobleza. Un ejemplo de la crítica de Roa contra los nobles es su denuncia del monopolio del derecho de caza ejercido por estos. El gobernante que concede tales privilegios es un tirano. Solo en casos muy

⁷ Como alguien ha escrito, “de la mano de Fernando de Roa se van poniendo al descubierto un buen número de los males que aquejaban a la Iglesia de entonces. La corrupción y acumulación de prebendas es uno de los puntos censurados por Roa con mayor énfasis” (Castillo, 1987b: 17).

calificados, y cuando eso beneficiara al pueblo, podrían justificarse esos privilegios. La razón es sencilla: los bienes objeto de caza son comunes a todos (Castillo, 2013).

Roa es también un pensador revolucionario (Haliczer, 1981). Su exposición de Aristóteles sigue las traducciones renacentistas de Leonardo Bruni y está marcada por los problemas de su tiempo, en especial por la guerra civil, la falta de educación política de los jóvenes y la masificación de la clase media trabajadora.⁸ “El auténtico Aristóteles” y una correcta lectura de santo Tomás, permite a Roa proponer una política que ya no está inspirada directamente en el Evangelio, porque ese modelo es demasiado bueno para los hombres comunes. De ese modo, al hablar del gobierno de los virtuosos no está pensando en la virtud heroica, sino en la virtud de los hombres corrientes, lo cual nos permite concluir que estamos ante un planteamiento político mucho más realista, participativo, democrático y secularizado del que se cultivaba en la época (Castillo, 1986, 1987a, 1987b y 2004; Flores, 2007; Elías de Tejada, 1963; Nieto, 2010).

De Roa se conservan tres repeticiones o lecciones públicas y extraordinarias (*De domino et servo*, *De justitia et injustitia* y *De felicitate*) y un comentario a la *Politica* de Aristóteles escrito en conjunto con Osma.⁹ La mayoría de sus trabajos se perdieron con el tiempo. Con seguridad, llegó a dictar unas veinte repeticiones de diversas materias filosóficas y teológicas. De sus repeticiones conservadas se colige que habría escrito otras sobre el derecho natural, la ignorancia y la voluntad. *De domino et servo* es de 1482 y *De felicitate* de 1486. No tenemos la fecha de *De justitia et injustitia*, pero es posible que haya sido presentada entre *De domino et*

⁸ En relación con esto, Roa escribe que el mejor tipo de gobierno es el que se basa en las clases medias (*Commentarii in Politicorum libros*: fol. 94). Las clases medias tienen la ventaja de proporcionar estabilidad a la república, mientras que los pobres y los ricos son fuentes de permanentes sediciones (Castillo, 2004: 48-49).

⁹ En rigor, Roa recibe una primera versión del manuscrito de parte de su maestro y le añade aclaraciones, hace nuevos comentarios, matiza, amplía y termina el trabajo. Por eso se puede decir que el comentario a la *Politica* es una “obra conjunta” de Martínez de Osma y Fernando de Roa. Ahora bien, para el desarrollo de su aristotelismo político, estos dos autores no toman como punto de partida la abstracta ontología del poder, que era la estrategia frecuente entre los escolásticos tardomedievales, sino las circunstancias y problemas concretos de la Iglesia y de Castilla de su tiempo (Monsalvo, 2011: 75).

servo y *De felicitate*, y antes de la redacción de los comentarios a la *Politica* (Labajos, 2007; Castillo, 1987a; Baranda, 2004; Elías de Tejada, 1963 y 1991, t. III).

La bibliografía sobre Roa es escasa. Se reduce a unos pocos escritos. Con este trabajo intento ayudar a llenar ese vacío bibliográfico, sobre todo teniendo presente la importancia histórica y filosófica de este pensador. Según he dicho, el texto que presento es una exposición de la manera como Roa recibe la filosofía práctica de Aristóteles. Se trata de una explicación de tres tópicos centrales de la política y ética clásica, a saber, la cuestión de la justicia, de la servidumbre natural y de la beatitud como fin del hombre. Para esto, me basaré en las repeticiones roenses y en algunos pasajes de *Commentarii in Politicorum libros*.

2. La justicia

En este punto, Roa está interesado en aclarar la naturaleza de la justicia como virtud política. Su explicación acerca de la justicia abarca todo el espectro que va desde la noción general de esa virtud a la distinción entre justicia particular conmutativa y distributiva, pasando por la cuestión de la justicia legal. En este contexto, y como buen aristotélico, parte examinando la definición del Estagirita contenida en el libro V de *Ethica Nicomachea*: “justicia es el hábito por el que los hombres practican lo justo y actúan justamente y quieren lo justo”. Teniendo a la vista los comentarios de santo Tomás, sostiene que esta definición expresa, en primer lugar, la inclinación a las obras de justicia; en segundo lugar, la operación exterior, y, en tercer lugar, el acto interior en que se origina la acción externa. Dice, en este sentido, que “el hombre justo, al tener el hábito de la justicia, tiende en primer lugar a hacer lo justo; en segundo lugar, elige y quiere aquello que obra; en tercer lugar, realiza la obra exterior de justicia, dando a cada uno lo que es suyo” (*De iustitia et iniustitia*: fol. 4).

Roa piensa que aquellos efectos son comunes a todas las virtudes y vicios: “no hay que pensar que esto es algo especial del hábito de la justicia o del de la injusticia, puesto que es algo general y común a todos los hábitos ya sean buenos o malos. No hay, pues, hábito alguno, sea bueno o malo, que no produzca estos tres efectos en quien lo posee” (*De iustitia et iniustitia*: fol. 4).

El autor compara la definición aristotélica de la justicia con la expuesta en el *Digestum*: la justicia como “voluntad constante y perpetua de dar a cada uno su derecho”. A propósito de la definición ulpianea,

reprueba la opinión de Acursio, quien observa que esa definición se refiere formalmente a la justicia divina, pues solo ella puede ser perpetua. Roa estima que esta es una interpretación incorrecta del *Digestum*, entre otras razones, porque la fórmula “constante y perpetua” no supone eternidad, sino el firme propósito de hacer lo justo que tiene el hombre virtuoso (*De justitia et injustitia*: fol. 4).

La principal diferencia entre la definición de Aristóteles y la de Ulpiano reside en una cuestión de técnica: mientras que Aristóteles define la justicia como hábito, “lo que es claro para cualquier intérprete de mediana inteligencia”, el jurisconsulto la entiende como acto. Según esto, en la definición ulpiana la voluntad no está tomada como potencia sino como el acto de la potencia; “y no debe considerarse improcedente que el hábito se defina como acto, puesto que san Agustín [...] al dar la definición de la fe, que es un hábito, la define como acto, diciendo que *fe es creer lo que no ves*”. En fin, tanto en la definición de Aristóteles como en la de Ulpiano se destaca que el sujeto de la justicia es la voluntad (*De justitia et injustitia*: fol. 4).

Con todo, el autor no concuerda con esta conclusión. La considera de escaso valor, en especial “porque no hay certeza acerca del sujeto de las virtudes morales, habiendo sobre ello distintas opiniones”. Por ejemplo, santo Tomás observa que todas las virtudes morales radican en el apetito sensitivo, excepto la justicia, que reside en el apetito racional. Otros, en cambio, piensan que todas las virtudes éticas radican en la voluntad; y todavía hay quienes opinan que todas residen en la voluntad y en el apetito sensible al mismo tiempo (*De justitia et injustitia*: fol. 6).

La visión tradicional acerca de la justicia la caracteriza como una virtud de actos exteriores. Roa cree que esto es un error, pues, como dice Aristóteles, la materia de las virtudes morales está constituida por los afectos y las pasiones. De aquí deduce que las virtudes éticas tienen como fin principal el cuidado del alma y como fin secundario el cuidado de las operaciones externas. La razón es que los actos exteriores son regulados y dirigidos por actos interiores, tal como había enseñado Martínez de Osma en sus comentarios a la *Ethica* (*Commentaria in libros Ethicorum*: fol. 75). Lo anterior es una prueba suficiente, señala Roa, de que la justicia guarda más relación con el acto interior.¹⁰

¹⁰ Además, “las virtudes morales tienen como principal finalidad la de rectificar su potencia mediante el acto al que tienden, y como la justicia [...] reside en la voluntad, es necesario afirmar que la justicia guarda relación

De alguna manera, la justicia existe cuando se acaba la amistad. Una sociedad cimentada sobre la amistad es mejor y más sana que la que se funda en la justicia (*Commentarii in Politicorum libros*: fol. 73). Así, la amistad es para Roa el núcleo de toda la ciencia del convivir, el punto de unión de lo ético con lo político, y el esqueleto interno de toda asociación entre los hombres (Elías de Tejada, 1991, t. III: 162).

Según el orden de la repetición, enseguida Roa pasa a examinar la definición ciceroniana de la justicia, que dice: “la justicia es el hábito del alma que, preservada la utilidad común, da a cada uno su dignidad”. Tal definición está en parte de acuerdo con la aristotélica, aunque también en parte difiere de ella. Está de acuerdo, ya que ambas entienden la justicia como un hábito. No obstante, difiere de la de Aristóteles en que la definición del Estagirita es más general y comprende todas las partes de la justicia, no como la ciceroniana, que solo se refiere a la justicia legal —“pues esta sola es la que, preservada la utilidad común, da a cada uno lo que corresponde a su dignidad”. Hay, pese a ello, un sentido en que se puede decir que esa definición comprende todas las clases de justicia: en tanto que estas son partes de la justicia legal, no en acto sino en potencia. Lo expuesto se entiende al considerar la expresión “preservada la utilidad común”, pues todos los actos de justicia deben ser conformes con esa utilidad. De este modo, algo es justo en la medida en que es conforme con la utilidad común (*De justitia et injustitia*: fol. 4).

Son dos las clases de injusticia y dos también las de justicia. Formas de injusticia son la transgresión de la ley y la iniquidad y formas de justicia son la justicia legal y la particular, que Roa, para contraponerla a la iniquidad, llama equidad o igualdad.

Se llama justo legal a aquello que es sancionado por la ley, sea que exprese un derecho natural, como no matar al inocente, no robar

principalmente con el acto interior y, solo derivadamente, con las operaciones exteriores. Por lo demás, y con toda claridad, Aristóteles prueba esto [...] en el capítulo primero del tratado segundo de esta obra, en el párrafo que comienza: *Sin embargo, una tiene por objeto ciertamente el honor...*, donde el texto dice que *la justicia tiene por objeto el honor o el dinero o la seguridad o algo que incluya todo esto, si tuviéramos un solo nombre para designarlo*. Y sigue el texto: *y tiene por móvil el placer que procede de la ganancia [...]* De lo que se infiere, lo que puede ver cualquiera, a no ser que sea ciego, que la justicia, como también las demás virtudes, guarda relación principal con la dirección y regulación de los afectos” (*De justitia et injustitia*, fol. 4).

o amar a Dios, sea que consista en un derecho positivo, “por ejemplo, que se deba apelar antes de diez años” (*De justitia et injustitia*: fol. 4). Cualquiera sea el caso, el ciudadano está obligado a obedecer la ley. Ni siquiera el príncipe puede actuar contra ella (*Commentarii in Politicorum libros*: fol. 76).

Con Isidoro de Sevilla, Roa señala que la ley es “la constitución del pueblo sancionada por los mayores en edad junto con la multitud”. Los mayores son, evidentemente, no los más ancianos, sino los que aventajan a los demás en nobleza, dignidad y ciencia (*De justitia et injustitia*: fol. 5). Roa cree, así, que los legisladores son hombres prudentes. Aunque se opone a los vicios legislativos de su tiempo, su impresión es que el legislador promedio gobierna rectamente y persiguiendo el bienestar del pueblo. Por otro lado, aun cuando le parece que la isidoriana es una buena definición, prefiere quedarse con la de *Summa theologiae* I-II, q. 90, a. 4, que caracteriza a la ley como una “ordenación de la razón al bien común, promulgada por quien tiene a su cargo el cuidado de la comunidad”. Aquí se ve con toda claridad que el aristotelismo de Roa es, sin más, el aristotelismo de santo Tomás.

No merece la pena explicar cada elemento de la definición tomista de ley. Roa sigue la *Summa* al pie de la letra. Sin embargo, insiste en que la promulgación es un elemento fundamental, porque gracias a él la ley existe: “para que la ley tenga el poder de obligar se requiere que sea promulgada, porque, antes de su promulgación, la ley no obliga a nadie. La causa de ello es que, para que la ley tenga el poder de obligar, es necesario que se aplique a los hombres que deben guiarse y vivir según ella. Pero esta aplicación se lleva a cabo gracias al conocimiento que adquieren de ella por su misma promulgación; luego, la ley no tiene el poder de obligar antes de su promulgación; y para que esta se produzca no es necesario que se grave en los oídos de cada uno” (*De justitia et injustitia*: fol. 5).

La ley no es otra cosa que el dictamen del que gobierna una comunidad perfecta. De acuerdo con esto, se llama ley no solo a la humana o a la natural, sino, ante todo, a la gobernación del universo por la razón divina, o sea, a la ley eterna. Esta ley es fundamento de las otras. Todas reciben de ella su eficacia normativa.¹¹

¹¹ También está la ley divina, que “es la que está contenida en la Ley y en el Evangelio, es decir, la que encontramos en las Sagradas Escrituras [...] Y, puesto que los preceptos de la ley natural se transmiten en toda su plenitud en

La ley humana puede ser civil y de gentes. Derecho civil es el derecho *determinado*, contingente, que no se deriva por vía de deducción desde el derecho natural. Derecho de gentes es el derecho *concluido* a partir de los principios prácticos más generales. Aunque es de materia natural, Roa, creyendo seguir a santo Tomás, lo caracteriza como positivo (adelantándose a lo que va a suceder con Francisco de Vitoria y la llamada Escuela de Salamanca). Veo aquí un error: la tesis común de Tomás de Aquino es que aquello que se deriva del derecho natural por vía de deducción es también derecho natural (*Sententia libri Ethicorum*: n. 1023). Si eso es cierto, no puede decirse que el derecho de gentes es positivo, ya que la única manera en que algo puede ser positivo es haber sido *determinado* a partir de los principios naturales. No puede haber un derecho natural que surja por vía de determinación.

La ley humana ha de ser posible y ha de tener en cuenta las condiciones de los hombres (*Commentarii in Politicorum libros*: fol. 32). Debe ser proporcionada para aquellos que se da (*De justitia et injustitia*: fol. 5). La ley debe mirar al hombre común. Si bien busca hacer buenos a los hombres, no puede tener al virtuoso como medida. Además, “la mayor parte [del pueblo] son hombres imperfectos en la virtud; luego, la ley humana no debe reprimir todos los vicios [...] sino solo los más graves”. Esto se demuestra por el hecho de que la ley debe ser una regla homogénea con lo medido, así como por el hecho de que la ley ha de establecerse según las capacidades y disposiciones habituales de sus destinatarios.

Comentando la Escritura, Roa enseña que el sentido de la expresión *Nadie echa el vino nuevo en odres viejos* es, en este contexto, “que si el vino nuevo, es decir, los preceptos de la vida perfecta, se echan en odres viejos, es decir, en los hombres imperfectos, se rompen los odres y se derrama el vino, esto es, los preceptos son transgredidos y los hombres por su desprecio caen en males mayores” (*De justitia et injustitia*: fol. 5). Si no ha

la Ley y en el Evangelio, no sin razón Graciano dice que *el derecho natural es el que está contenido en la Ley y en el Evangelio*. Con ello no quiso decir que todo lo que está contenido en la Ley y en el Evangelio pertenece a la ley natural, porque muchas de las cosas que allí se hallan son de derecho positivo divino, como las disposiciones legales, es decir, judiciales y ceremoniales que, con la institución de la ley evangélica, fueron abolidas. Por el contrario, quiso dar a entender que los preceptos de la ley natural en ningún otro lugar fueron transmitidos con más perfección que en la Ley y en el Evangelio” (*De justitia et injustitia*: fol. 5).

de reprimir todos los vicios, la ley humana tampoco ha de mandar los actos de todas las virtudes. Otra vez, debe ordenar al hombre común, procurando que mejore con el tiempo y la práctica gradual de la virtud.

La ley humana debe imponer cargas proporcionadas. Por eso, si el gobernante impone tributos por encima de lo razonable, “para enriquecerse o para hacer gala de enorme ostentación”, quedará obligado a restituir a los súbditos y quedarán obligados también sus herederos y los que promovieron esa decisión injusta (“y no solo estarán obligados a restituir lo que obtuvieron por la fuerza con el pretexto de estas leyes, sino también a reparar los daños sufridos por otros a causa de ellas”) (*De justitia et injustitia*: fol. 6). En caso contrario, si el gobernante determina un impuesto razonable y proporcionado a la condición de los súbditos, surgirá en aquellos la obligación en conciencia de pagarlos íntegramente bajo pena de pecado, y, agrega el autor, “tal vez mortal”.

Hay quienes estiman que la justicia legal es un compuesto integrado por las otras virtudes. Tal opinión parece desprenderse de las palabras de Aristóteles, quien escribe que la justicia legal no es parte de la virtud sino la virtud completa. Roa considera que esta es una opinión equivocada. Si la justicia legal fuera un todo compuesto por todas las virtudes morales, la injusticia, su contrario, sería un todo compuesto por todos los vicios, de lo cual se seguiría que no podría hallarse la injusticia legal en quien no se dieran todos los vicios, lo que es absurdo. Otros observan que la justicia es una virtud total porque todas las virtudes se ordenan a su fin, esto es, al bien común. Así, podría decirse que cualquier virtud, en la medida en que se dirija y ordene por la justicia, se llamaría justicia legal. Tampoco está de acuerdo con esta opinión. Es más, Roa señala que siempre ha tenido dudas acerca de si esa interpretación es adecuada a los textos de Aristóteles. Asimismo, hay quienes plantean que la justicia legal es la virtud total por la predicación, es decir, en cuanto que es el predicado de las otras virtudes. Quienes así piensan, como el mismo Roa,¹² concluyen que la justicia legal es realmente idéntica al resto de las virtudes morales. La diferencia entre la justicia y las otras virtudes se

¹² Es interesante la manera como Roa llega a postular que la tercera opinión es la correcta: “si alguien pregunta cuál de estas opiniones es más cierta y más acorde con la doctrina del Filósofo, ciertamente considere que la última es la más ajustada a la explicación aristotélica, aunque alguna vez yo haya pensado lo contrario e incluso lo haya enseñado. Sin embargo, no estoy completamente seguro de la verdad, puesto que cualquiera de las dos opiniones expuestas

relaciona con su ser particular. En este sentido, explica el autor que “la justicia legal es idéntica a las demás virtudes según su esencia, pero no según su ser, del mismo modo que hablamos de animal, que es idéntico según su esencia en todos los animales, pero su ser no es el mismo, pues el animal tiene una forma de ser en el hombre y otra en el animal bruto; y lo mismo hay que decir de la justicia legal, que es idéntica según la esencia en todas las virtudes, pero su ser no es el mismo en todas ellas” (*De justitia et injustitia*: fol. 6).

La justicia legal se encuentra de un modo principal en el gobernante, a quien está encomendado de forma eminente el cuidado de la comunidad. Empero, también está, aunque de modo ejecutivo, en los súbditos, pues a ellos corresponde obedecer los preceptos del gobernante que ordenan la vida común (*De justitia et injustitia*: fol. 7).

En cuanto a la justicia particular o equidad, se trata de la virtud que ordena a obrar bien en relación con una persona particular. Relaciones jurídicas en que el sujeto pasivo es un particular son dos: las conmutaciones y las dispensaciones. Las conmutaciones o intercambios se regulan por la justicia particular conmutativa. Esta dirige no solo las obligaciones voluntarias, como las que surgen de la compraventa, sino también las involuntarias y que se originan en el perjuicio de los terceros, por ejemplo, en el robo. Se llaman involuntarias, porque quienes dañan o perjudican a los particulares tienen la obligación *no querida* de restituir y de reparar el mal causado. La dispensación, por su parte, es regulada por la justicia particular distributiva. Lo que se distribuye son los bienes públicos y quien los distribuye es la autoridad. El criterio de la dispensación es el mérito. Se debe distribuir con moderación. En otro caso, se ocasionará un daño irreparable en el bien público (*De justitia et injustitia*: fol. 7).

Roa, por último, advierte que, en cierto sentido, la justicia distributiva también pertenece a los ciudadanos: en la medida en que están contentos con la distribución. De esta forma, sostiene que “la justicia distributiva tiene una función en el gobernante y otra en los súbditos, pues la función de la justicia distributiva en el gobernante es distribuir los bienes de la comunidad entre los súbditos, atendiendo a sus méritos y derechos; en cambio, la función de la justicia distributiva en los súbditos es tenerlos contentos con la justa distribución; así pues, los súbditos se considerarán

en último lugar aducen razones probables, si bien ninguna de las dos ofrece razones necesarias” (*De justitia et injustitia*: fol. 6).

justos, con justicia distributiva, cuando estén contentos con la justa distribución del gobernante” (*De justitia et injustitia*: fol. 7).

3. La servidumbre natural

Las sociedades, organismos naturales, solo funcionan si son dirigidas por un gobernante con poder para dictar leyes y hacerlas cumplir por la fuerza. Aristóteles lo explica diciendo que en toda agrupación humana hay quien por naturaleza debe mandar y quienes por naturaleza deben obedecer (*Politica*: 1252a). Así ocurre en las sociedades domésticas, cuerpos intermedios y sociedades civiles.

El Estagirita continúa su argumento señalando que “el que es capaz de prever con la mente es naturalmente jefe y señor por naturaleza, y el que puede ejecutar con su cuerpo esas previsiones es súbdito y esclavo por naturaleza” (*Politica*: 1252a). Sobre la base de estas ideas, Roa escribe que “hay algún esclavo por naturaleza y algún señor por naturaleza, es decir, que existe alguien nacido para obedecer y alguno nacido para mandar” (*De domino et servo*: fol. 1).¹³

Mandar y obedecer son cosas necesarias y útiles (*Commentarii in Politicorum libros*: fol. 10). Ahora bien, siempre es mejor el ejercicio del mando sobre subordinados mejores. No es lo mismo mandar a un hombre que a un animal. La causa de esto es que mandar y obedecer dicen relación con alguna obra, “y es evidente que es mejor la obra realizada con mejores elementos; luego está claro que es mejor el mando sobre subordinados mejores” (*De domino et servo*: fol. 1).

Roa prueba la existencia de la servidumbre natural apelando al hecho de que siempre que se da una unidad que consta de elementos distintos, hay algo que manda por naturaleza y algo que obedece por naturaleza. El caso central de una unidad de varios elementos es la comunidad de los hombres, donde, para su correcto funcionamiento, alguien debe ordenar y alguien tiene que cumplir las órdenes. Otras unidades en que puede verse la preminencia de unos factores sobre otros son los sonidos armónicos y los seres inanimados compuestos de los cuatro elementos.

¹³ Tomás de Aquino, el que, en mi opinión, es la fuente principal del roense, se expresa en términos similares: “naturalmente gobierna y señorea aquel que por su intelecto puede prever lo que conviene a la preservación, como alcanzar lo beneficioso y rechazar lo perjudicial” (*In libros Politicorum Aristotelis expositio*: l. I, lect. 1).

Elementos ordenantes y elementos ordenados hay también en los animales. Un animal, como un perro o un gato, es un compuesto de materia y de forma, de cuerpo y de alma, de los cuales uno, el alma, manda por naturaleza.

Asimismo, la existencia de la servidumbre natural la prueba Roa poniendo de relieve que “el hombre domina por naturaleza a los animales, pero no es dominado por ellos, porque los supera y aventaja por la razón; luego, por analogía, parece que, entre los hombres, aquellos que sobresalen por naturaleza por su inteligencia deben ser los señores de aquellos que poseen una razón más deficiente”.¹⁴ Por tanto, entre los hombres, serán gobernantes los que superan a otros por su razón. Al contrario, serán siervos los que tengan una menor capacidad intelectual y prudencia. “Y así se deduce —dice el autor— que hay una servidumbre natural, del mismo modo que hay algún siervo por naturaleza y algún señor por naturaleza” (*De domino et servo*: fol. 1).

En el hombre, como en los animales, el alma domina naturalmente al cuerpo, pues la forma es un principio más sublime que la materia. Supuesto lo anterior, surge la duda acerca de la clase de dominio con que el alma ordena al cuerpo y si es del mismo tipo del que ejerce la razón sobre la sensibilidad. La tesis de Roa es que el alma dirige al cuerpo con dominio señorial (el cuerpo no se mueve sino por el alma), mientras que la razón ordena a la sensibilidad con imperio político. Dominio señorial se da cuando el elemento ordenado está totalmente sometido —sin oposición— al elemento ordenante. En relación con el dominio político, este existe cuando quien domina no tiene plenitud de poderes sobre el dominado. Se trata de un dominio regulado por leyes y que podría ser desestimado por quien tiene la tarea de obedecer. Así, tenemos que la sensibilidad es gobernada por la razón con este tipo de

¹⁴ En cuanto al dominio del hombre sobre los animales, escribe Roa: “es evidente que este dominio es natural y no violento, pues el hombre manda y domina a los animales para la conservación y el beneficio de ellos. Observamos, en efecto, que los animales domesticados sobre los que el hombre domina son más dignos que los silvestres y las fieras, en cuanto que participan del gobierno de la razón. Y, además, que en muchos casos consiguen, gracias al hombre, la salud corporal que por sí mismos no podrían conseguir y que también el hombre les proporciona abundantes alimentos y remedios más eficaces para la salud, porque el hombre domina y manda sobre los animales para conservación y beneficio de ellos” (*De domino et servo*: fol. 1).

dominio, ya que, en la práctica, no acata todo lo que la razón le propone (“el apetito sensitivo no solo es movido por la razón, sino que en muchos casos obedece al movimiento del sentido y de la fantasía y, por tanto, no se somete totalmente a la inteligencia”) (*De domino et servo*: fol. 1).

Consecuencia de lo expuesto es que en el imperio político el súbdito puede muchas veces contradecir el mandato del superior, por ejemplo, cuando este determinase algo fuera de la ley o contra ella. En tal caso, el súbdito no estaría obligado a obedecer. El autor no lo dice, pero es claro que el súbdito podría llegar a tener la obligación de resistir activamente la orden ilegítima.

Entre el intelecto y la voluntad opera también un cierto dominio. Respecto a la ejecución del acto, la voluntad dirige al intelecto y a las otras potencias, “ya que el entendimiento entiende cuando la voluntad quiere que entienda y el ojo ve cuando la voluntad quiere que el ojo vea”. Pero, en cuanto a la determinación del acto, es el intelecto el que mueve a la voluntad, pues le presenta el objeto de su querer. Se puede concluir, de este modo, que “la voluntad quiere y elige aquellas cosas que el entendimiento juzga que han de ser queridas y elegidas”. Como regla general, se piensa que la razón dirige a la voluntad con imperio político, supuesto que esta puede elegir o no el bien aprehendido por la razón. Roa expone que esa fue su opinión original. Su cambio de parecer se debe a que, en realidad, la voluntad no puede elegir en contra del dictamen de la razón cuando ese dictamen es firme (de otro modo habría que decir que la voluntad puede ser arrastrada al mal por su misma maldad). Teniendo esto en cuenta, de la opinión según la cual la razón domina a la voluntad con imperio político, Roa deriva hacia la tesis de que ese dominio es señorial, postulando que “a la pregunta de si la voluntad puede querer lo contrario a lo determinado por la razón, siendo firme esta determinación, ha de contestarse que no” (*De domino et servo*: fol. 1).

Junto a la servidumbre natural hay una que nace de la ley y de las conquistas de guerra. El autor la considera legítima, entre otras razones, porque los vencedores, por haber vencido, muestran una mejor dotación de bienes del alma y por ello les corresponde dominar.¹⁵ Además, esta servidumbre es legítima porque es un signo de la servidumbre natural, lo mismo que el derecho legal es un signo del derecho por naturaleza,

¹⁵ “[E]l que prevalece y vence [en la guerra] sobresale por algo bueno” (*De domino et servo*: fol. 1).

y porque evita la indefensión de los vencidos (si esa servidumbre no existiera los vencedores serían más proclives a matar a los capturados) (*De domino et servo*: fol. 2). Contra esta doctrina pueden ofrecerse los siguientes reparos: la servidumbre surgida de la guerra ha sido establecida a favor de los combatientes con el fin de impulsarlos a combatir más y más, y dicha servidumbre impone como una doble sanción al vencido, a saber, el hecho de haber sido vencido y de convertirse en siervo de otro. Si bien Roa no lo dice, la tesis común de los escolásticos y aristotélicos tardomedievales y renacentistas es que nadie puede ser penado dos veces por el mismo delito (*De domino et servo*: fols. 1-2).

Quienes ejercen el dominio natural tienen una mayor nobleza que los gobernados. Esta nobleza proviene de la virtud y no de la naturaleza. Ahora bien, nada impide reconocer que los hombres tienen, por naturaleza, una inclinación especial a la virtud (un germen de virtud). Sin embargo, la concreción de esa tendencia y, por lo mismo, la adquisición de la genuina nobleza, depende de las buenas acciones y de las costumbres (*De domino et servo*: fol. 2).¹⁶ En consecuencia: “todo hombre nace sin virtud ni vicio, porque el alma en el principio de su creación es como una página en blanco en la que no hay nada escrito, pero se dice que nacen virtuosos, porque nacen con inclinación a la virtud al menos en cierto modo, y otros viciosos, porque nacen con inclinación al vicio, al menos en cierto modo” (*De domino et servo*: fol. 3).

Tomando como base la doctrina de Aristóteles, Roa define al siervo como “un instrumento animado, activo, separado, un hombre que es propiedad de otro desde su nacimiento”. En estricto rigor, la última parte de esta definición se refiere a la servidumbre legal, a menos que se la entienda potencialmente, esto es, como señal de que hay quienes nacen

¹⁶ “De lo dicho se deduce igualmente que no hay verdadera nobleza ni signo de verdadera nobleza en aquellos que se han convertido en nobles gracias a las riquezas o al poder tiránico. Igualmente se deduce que nadie debe gloriarse de su estirpe, porque como decía alguien, y decía bien, no confiaba bastante en la nobleza de sus méritos quien busca para sí el favor de la gloria ajena. Y, además, como dice Boecio, nadie debe gloriarse de lo que pertenece a otro ni de lo que no puede a él mismo hacerle feliz y dichoso; y, lo que es más: a los hijos de hombres virtuosos y nobles, si son indignos de la nobleza y virtud paterna, les resulta más desfavorable que beneficiosa la nobleza de los padres, puesto que por ello han de ser reprendidos y vituperados severamente, incluso severísimamente” (*De domino et servo*: fol. 2).

con la aptitud para ser esclavos. En tal caso la definición expuesta podría aplicarse también a la servidumbre natural (*De domino et servo*: fols. 2-3). Vale la pena subrayar que el trabajo de los siervos por naturaleza consiste en el uso del cuerpo y en dejarse guiar por quien ejerce el dominio. No les compete ocupar su tiempo en lo que corresponde al señor ni deben deliberar acerca de sus asuntos (*De domino et servo*: fol. 3).¹⁷

Según se ha dicho, los señores y los siervos naturales se diferencian principalmente por sus capacidades intelectuales: la mayor racionalidad hace del señor apto para gobernarse a sí mismo y a otros, mientras que la menor dotación intelectual del siervo le impide dirigirse a sí mismo o a otros. También se diferencian por sus cuerpos, porque los cuerpos de los siervos son fuertes, idóneos para los trabajos serviles. Por naturaleza, en cambio, los cuerpos de los hombres libres son rectos y proporcionados, así como bien dispuestos para la vida política (*De domino et servo*: fol. 2; *Commentarii in Politicorum libros*: fol. 12).

Entre el alma del señor y el cuerpo del señor y entre el alma del siervo y su cuerpo siempre hay proporción y afinidad. No es posible que alguien sea libre por su alma si sus imágenes interiores no están ordenadas. En el mismo sentido, no es posible que alguien sea esclavo por su alma y no tenga sus imágenes interiores distorsionadas y mal dispuestas (*De domino et servo*: fol. 3).

La servidumbre natural no es contraria a la libertad, “puesto que el esclavo por naturaleza no se halla por la violencia ni por la fuerza bajo el señor, sino por su propia resolución y voluntad, ya que sabe que eso le conviene”. Según esto, la afirmación de que por naturaleza unos son siervos y otros señores no es incompatible con la idea de que por derecho natural todos los hombres son iguales. Nadie puede dominar a otros contra su voluntad.¹⁸ Aunque ejerzan funciones sociales distintas, todos

¹⁷ El siervo, “aunque como hombre tenga deliberación [...] no debe actuar según su decisión y prudencia, ya que estas han de ser empleadas al servicio del señor”. Por otro lado, la virtud del siervo es una forma de opinión, lo que significa que “no debe obrar jamás por su decisión ni prudencia, sino que le basta para ser buen esclavo con tener una opinión verdadera, esto es, tener una buena opinión del señor, aceptando que sus órdenes son buenas y honestas” (*De domino et servo*: fol. 3).

¹⁸ Las personas privadas no pueden forzar al esclavo a obedecer. Quien sí puede hacerlo es la autoridad pública, a quien corresponde el orden de la sociedad (*De domino et servo*: fol. 3).

los hombres tienen el mismo derecho a la libertad y reconocimiento de su dignidad (*De domino et servo*: fol. 3).

4. La beatitud, fin del hombre

La beatitud es el fin propio del hombre (*Commentarii in Politicorum libros*: fol. 145). Consiste en el bien perfectísimo y es la mejor operación que la persona puede realizar (*Commentarii in Politicorum libros*: fol. 148). Esta operación es la actividad virtuosa, pues solo ella hace al hombre realmente bueno. ¿Pero esa actividad virtuosa pertenece a la praxis o a la teoría? Es lo que se intenta esclarecer en este apartado.

La eventual falta de orden de los libros de *Ethica Nicomachea* podría hacernos pensar que los libros I y X pertenecen a períodos aristotélicos distintos, y que, por lo mismo, enfrentan el problema de la felicidad de distinta forma, incluso de forma contrapuesta. Podría decirse que el libro I trata de la beatitud civil o activa, mientras que el libro X se refiere a la felicidad teórica o contemplativa. De eso se desprendería que, para Aristóteles, habría dos felicidades: una civil, consistente en la actividad virtuosa, y una especulativa, consistente en el ejercicio de la sabiduría.

Roa dice que esta es una opinión común y generalizada, aunque errónea. Si la felicidad humana fuera doble, habría dos fines últimos para el hombre, lo que es inaceptable desde el punto de vista de la ética y de la ontología (*De felicitate*: fol. 7). Su rechazo de esta opinión parece provenir de sus estudios con Pedro de Osma, para quien, siendo uno solo el bien humano, hay que concluir que solo existe una felicidad (*Commentaria in libros Ethicorum*: fol. 24). Quienes opinan distinto, señala Osma, no han entendido a Aristóteles. Si hubiera dos felicidades, “dado que la beatitud es el primer principio de los actos, habría dos primeros principios para el hombre, lo que Aristóteles rechaza en la *Metaphysica*. Si hubiera dos felicidades, o si fueran iguales en perfección, una sería inútil y una la mejor [...] y aquella de menor perfección no se podría llamar felicidad, pues la felicidad es el sumo bien” (*Commentaria in libros Ethicorum*: fol. 133). Roa se expresa casi en los mismos términos: “si fuesen dos las felicidades del hombre, serían dos los principios de las acciones, lo que parece negar suficientemente Aristóteles en el libro undécimo de la *Metaphysica*. Y, además, si fuesen dos las felicidades, o las dos serían igualmente perfectas o una lo sería más que la otra” (*De felicitate*: fol. 7). Todo lo expuesto lleva al autor a identificar como falsa y contraria a la ética de Aristóteles la doctrina que afirma que hay

dos clases de beatitud, una activa y una contemplativa (*Commentarii in Politicorum libros*: fol. 150; *De felicitate*: fol. 7).

El libro I de *Ethica Nicomachea* solo indica que la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud perfecta, pero no señala cuál es esa virtud. Eso se hace en el libro X, donde Aristóteles explica que la beatitud es la operación de la mejor parte del hombre, a saber, del intelecto, apuntando que la búsqueda de la verdad y la contemplación de la misma es la actividad de lo mejor que hay en la persona y, por ende, la actividad feliz (*De felicitate*: fol. 7; *Commentarii in Politicorum libros*: fol. 170).

Algunos piensan que la beatitud no es una operación. Plantean que el fin del hombre habría de ser una actividad que no se interrumpe, pero como eso no es posible, ya que todas las actividades humanas son interrumpidas con frecuencia, sostienen que la beatitud no pertenece al género de las actividades. Roa contesta recordando que la felicidad es la última perfección de la persona. Ahora bien, la última perfección del hombre consiste en el último acto y el último acto es una operación. Por eso, a su juicio, la felicidad sí es una forma de actividad (*De felicitate*: fol. 8).

La beatitud no es un hábito. Si lo fuera, habría que admitir que aquellos hombres que duermen toda la vida o gran parte de ella son felices —“pero ¿quién, sino un necio, los consideraría felices?”. La razón es simple: los hábitos se dan incluso en los que duermen. De igual forma, si la felicidad fuese un hábito, “se seguiría que podría darse en alguien desgraciado y que ha pasado por muchas adversidades”, ya que “el hábito de la virtud [también] se da en los desgraciados y en los que han sufrido muchos infortunios” (*De felicitate*: fol. 8). De consiguiente, la beatitud no puede ser un hábito, sino la operación de un hábito. Requiere esfuerzo deliberado y trabajo por parte del hombre feliz.

Ya se ha dicho que la beatitud pertenece al género de las actividades, pero no se ha determinado a qué clase de actividades se refiere, pues, como nota Aristóteles, hay actividades que se eligen por sí mismas y otras que se eligen por alguna cosa. Si la felicidad es el fin del hombre, aquello tras lo cual el hombre nada busca, parece claro que no puede consistir en una actividad querida de forma extrínseca. Solo cabe que sea una actividad querida por sí.

Hay dos tipos de actividades que se buscan por sí: las divertidas y las serias. El bien humano no puede encontrarse en las actividades festivas. La felicidad es aquello por lo que elegimos todo. Pues bien,

sería irrisorio suponer que todo lo que hacemos y los males que sufrimos los soportamos por la simple diversión. Además, la beatitud debe ser lo mejor, y lo serio es mejor que lo divertido. En el mismo sentido, “la felicidad no es apropiada para los hombres despreciables, sino para el mejor y virtuoso; por otro lado, disfrutar de actividades festivas es apropiado tanto para el despreciable como para el mejor [...] luego, nuestra felicidad no consiste en las actividades festivas. Y no importa que alguien diga que muchos de los considerados felices por el vulgo ignorante se refugian en placeres de ese tipo, puesto que eso no es prueba suficiente de que las actividades divertidas constituyen nuestra felicidad, porque estos se refugian en tales goces porque nunca han probado el placer puro y libre. Y son placeres puros y libres los que se hallan en las actividades virtuosas, y sobre todo el placer que consiste en la contemplación, pues ella es pura [...] es decir, sin mezcla de tristeza” (*De felicitate*: fol. 8).¹⁹

La beatitud, sumo bien, es una actividad inmanente, no transeúnte. Luego, pertenece a aquellas que perfeccionan al mismo agente. La beatitud es también una actividad continua. Aunque, en rigor, la felicidad perfecta se dé en la vida celeste —pues en esta vida nos falta la unidad y la continuidad que hacen de ella una actividad perfectísima—, sin embargo, puede decirse que en la vida terrena hay cierta participación de aquella felicidad celestial, tanto mayor sea la unidad y continuidad de nuestros actos de contemplación (*De felicitate*: fol. 8).

Roa añade otro argumento a favor de la contemplación como actividad feliz, que, por entonces, y desde Agustín,²⁰ era común entre los teólogos y filósofos cristianos: en el pasaje del Evangelio de Lucas en que se habla de la visita de Cristo a María y Marta, ahí mismo se aclara que *María eligió la mejor parte*. Entre la acción de Marta y la contemplación

¹⁹ Por otra parte, “no hay que pensar que los mejores placeres son aquellos que persiguen los poderosos y los que tienen autoridad, puesto que ocuparían este lugar si los hombres con autoridad aventajaran a los demás en virtud e inteligencia; pero (lo que es de lamentar) estos generalmente tienen una mente pueril y son inferiores a los demás por su virtud, por ello como los niños, *creen que las cosas que ellos estiman son las mejores*, así estos consideran que son mejores los placeres que ellos aprecian, aunque tal vez no sean buenos” (*De felicitate*: fol. 8).

²⁰ El tratamiento agustino de este problema puede verse en los sermones 103; 104; 169, 17; 179 y 255.

de María, Cristo mismo subraya que la actitud de María es la actitud del hombre feliz (*De felicitate*: fol. 10). Adicionalmente, es propio de la beatitud la autosuficiencia, y la vida teórica es más autosuficiente y necesita menos que la activa (*De felicitate*: fol. 11).

El bien humano se da en la contemplación porque el intelecto es lo mejor que hay en nosotros. No solo domina al resto de las potencias, sino que nos acerca a las realidades divinas, ya que nos permite conocerlas y comprenderlas y, en cierto modo, ser semejantes a ellas (el intelecto tiene la misma naturaleza que las cosas divinas) (*De felicitate*: fol. 8).

El entendimiento no es una potencia separada, sino la forma y acto del cuerpo del hombre. A este respecto, Roa muestra que no es clara la interpretación que los comentaristas han hecho del intelecto posible aristotélico. Alejandro de Afrodisias, por ejemplo, concibe el intelecto posible como forma del cuerpo y como una potencia producida por los elementos. Es iluminado por el intelecto agente, que no es parte del alma, sino una sustancia separada. De esta lectura, dice Roa, se siguen muchas doctrinas contrarias a la metafísica y a la religión, por ejemplo, que el alma muere con el cuerpo y que se altera con la alteración del cuerpo. Averroes, por su parte, para no verse obligado a postular la existencia de un entendimiento corruptible y afectado por la corrupción del cuerpo, así como para no negar la existencia del intelecto posible, defiende que este intelecto es una forma separada (*De felicitate*: fol. 8).

De la doctrina de Averroes, que, según Roa, no permite explicar la diferencia entre los animales y las personas, se sigue que no hay más que un único intelecto común para todos los hombres y que de todos los hombres muertos no queda más que una única sustancia, que es el entendimiento posible. Tal lectura, señala el autor, es herética y contraria a las mejores interpretaciones de Aristóteles, además de incompatible con la teoría de los premios y castigos que defiende la Escritura (*De felicitate*: fol. 9).

La única interpretación posible es que el entendimiento se une al cuerpo como la forma se une a la materia y que se multiplica según la multiplicación del cuerpo. El principio intelectual, de acuerdo con *De anima*, tiene dos partes, si es que puede hablarse de partes en las sustancias inmateriales: el entendimiento agente, que puede hacerlo todo, y el entendimiento posible, que puede llegar a serlo todo. En apoyo de su conclusión, Roa señala que “es propio de cada cosa mostrar su naturaleza por medio de su actividad; pero es así que la actividad propia del hombre es entender, puesto que por ella se distingue el

hombre del animal —y no por la potencia cogitativa, como había sugerido Averroes. Además, Aristóteles [...] fundó en esta actividad, como propia del hombre, la felicidad humana [...] luego, el principio de esta actividad es forma y naturaleza del hombre. Por consiguiente, el principio intelectual no está separado del cuerpo en cuanto a su ser, como Averroes creía erróneamente” (*De felicitate*: fol. 9).

El entendimiento humano no usa órgano corpóreo alguno. Es lo que Aristóteles destaca en el libro III de *De anima*, donde se afirma que el intelecto está separado del cuerpo, no porque esté separado en cuanto a su ser, sino porque opera de modo inmaterial, sin intervención de órgano corporal.

Como potencia del alma, el intelecto es superior al resto de las facultades. Incluso parece estar por encima de la voluntad, porque su objeto es anterior y condición de posibilidad del objeto del querer. Junto con esto, nota Roa que, para los tomistas, el objeto de la inteligencia es más abstracto y más simple que el de la voluntad. El objeto del apetito es el bien, mientras que el objeto de la inteligencia es la razón misma de bien, que es más simple y abstracto. Asimismo, los tomistas piensan que es más perfecto tener en sí la nobleza que tender hacia algo noble que existe fuera. De acuerdo con lo anterior, “es evidente que el entendimiento considerado en sí mismo y absolutamente es superior y más noble que la voluntad, sin embargo, relativamente y por comparación con otra cosa a veces ocurre que la voluntad es superior al intelecto”. El autor explica que eso sucede cuando el objeto de la voluntad, o sea, el bien, se encuentra en algo superior a nuestra naturaleza, de lo que puede deducirse que, en alguna medida, es mejor amar a Dios que entenderlo.

Roa, no obstante, piensa que de la doctrina de Aristóteles no se puede deducir la absoluta primacía de la inteligencia sobre la voluntad, porque cuando Aristóteles habla de la superioridad del entendimiento, el término “entendimiento” es usado en un sentido amplio, incluyendo en él al apetito racional. Por lo demás, señala Roa, “no tenemos una sentencia segura acerca de la distinción que establece el Estagirita entre el entendimiento y la voluntad”. Salvo mejor juicio, prosigue, “me parece que la voluntad no es una facultad distinta del entendimiento, sino que es la inclinación del entendimiento o del que entiende, que nace de su misma actividad, de tal manera que el entendimiento mismo o el que entiende es el que quiere” (*De felicitate*: fol. 10). La conclusión de Roa es que la beatitud incluye, de algún modo, el conocimiento y el amor (*De felicitate*: fol. 11).

Pese a esto, Roa escribe que la cuestión de si la beatitud consiste en la acción del entendimiento o de la voluntad es difícil y poco útil. La verdad de la misma es incierta, por lo que en relación con ella solo se pueden ofrecer opiniones probables, aproximaciones. Con todo, el autor termina aceptando la interpretación de santo Tomás, según la cual la felicidad consiste esencialmente en la acción del intelecto, no por considerarla del todo verdadera, sino porque, escribe, parece más probable y conforme a Aristóteles y a los santos doctores (*De felicitate*: fol. 12).

5. Conclusión

Roa es una pieza fundamental de la historia de la Escolástica. Su papel en la restauración del aristotelismo, de la mano de la filosofía tomista, lo ubica como uno de los grandes eslabones del desarrollo del escolasticismo en España. Hombre culto y deseoso de contribuir a la resolución de los problemas de su tiempo, ve en Aristóteles la salida a cuestiones como el imperio del derecho, la participación ciudadana y la educación política de los jóvenes.

Maneja las Escrituras y las ideas de los antiguos y medievales, ya filósofos, ya teólogos. Sigue de cerca a su maestro, Martínez de Osma, conocido, entre otras cosas, por sus ideas condenadas sobre la confesión. Osma parece influir decisivamente en Fernando de Roa. A lo largo de este trabajo hemos visto que el Aristóteles de Roa es, en buena medida, el Aristóteles de Osma, quien, a su vez, tiene al Aristóteles de santo Tomás como el único Aristóteles posible.

Tomás de Aquino es para Roa una clave de lectura de los textos aristotélicos. Su autoridad es tan grande, que, muchas veces, Roa se decanta por una determinada solución solo porque así lo ha pensado santo Tomás.

El autor no es un mero repetidor de Aristóteles. Discute con el Estagirita y procura aclararlo cuando parece oscuro o ambiguo. Ejemplo de esto es la explicación roense de la justicia legal como virtud completa. Si bien según los textos de Aristóteles parece que eso significa que la justicia legal es un todo compuesto de las otras virtudes, Roa piensa que la verdad de las cosas va en otra dirección. Que la justicia legal sea la virtud total quiere decir que es, de algún modo, idéntica al resto de las virtudes morales.

En cuanto a la servidumbre natural, Roa no puede ser un estricto aristotélico. Es un autor cristiano, que cree en la igualdad de derechos, aun cuando entiende que, por naturaleza, unos nacen con la aptitud

para mandar y otros con la aptitud para obedecer. La legitimidad de esta servidumbre le parece evidente porque la propia naturaleza enseña que las sociedades humanas solo funcionan si existe un cierto orden.

Por último, el tratamiento de Roa acerca de la beatitud es particularmente singular. El autor no se contenta con explicar las ideas de Aristóteles, sino que dialoga con los que, por entonces, postulaban la existencia de una doble felicidad. Esa opinión le parece insostenible desde el punto de vista de la razón natural y contraria a las mejores lecturas del Estagirita, así como incompatible con la afirmación de que las actividades humanas deben dirigirse, como a su fin último, hacia un único principio.

Bibliografía

- Antonio, N. (1783). *Bibliotheca Hispana nova*, t. I. Matriti: Joachimum de Ibarra.
- Aquino, T. (1993). *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*. Notre Dame: Dumb Ox Box.
- Aquino, T. y Alvernia, P. (2001). *Comentario a la Política de Aristóteles*. Pamplona: Eunsa.
- Aristóteles. (1989). *Política*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Baranda, C. (2004). *La Celestina y el mundo como conflicto*. Salamanca: Eusal.
- Castillo, J. (1986). Las bases filosófico-jurídicas y políticas del pensamiento comunero en la Ley Perpetua. *Ciencia tomista*, 370, 343-371.
- (1987a). *Política y clases medias: El siglo xv y el maestro salmantino Fernando de Roa*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- (1987b). El humanismo de Alfonso de Madrigal, el Tostado, y su repercusión en los maestros salmantinos del siglo xv. En *Cuadernos abulenses*, 7, 11-21.
- (2004). Aristotelismo político en la Universidad de Salamanca del siglo xv: Alfonso de Madrigal y Fernando de Roa. *La corónica*, 33(1), 39-52.
- (2013). La formación del pensamiento político comunero. De Fernando de Roa a Alonso de Castrillo. En I. Szászdi León-Borja y M. Galende (eds.), *Imperio y tiranía. La dimensión europea de las comunidades de Castilla*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Díaz, G. (1998). *Hombres y documentos de la filosofía española*, t. VI. Madrid: CSIC.

- Elías de Tejada, F. (1963). Derivaciones éticas y políticas del aristotelismo salmantino del siglo xv. *Miscellanea mediaevalia*, 2, 707-715.
- (1991). *Historia de la literatura política en las Españas*, t. III. Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.
- Flores, C. (2007). El humanismo cívico castellano: Alonso de Madrigal, Pedro de Osma y Fernando de Roa. *Res Publica*, 18, 107-139.
- Fuertes, J. (2011). La estructura de los saberes en la *Primera Escuela de Salamanca*. *Cauriensia*, 6, 103-145.
- Haliczer, S. (1981). *The Comuneros of Castile: The Forging of a Revolution, 1475-1521*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Labajos, J. (2007). Presentación de las repeticiones. En J. Labajos (ed.), *Repeticiones filosóficas del maestro Fernando de Roa*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- (2012). Pedro de Osma y Fernando de Roa: Significación histórica. En C. Flores, M. Hernández y R. Albares (eds.), *La Primera Escuela de Salamanca (1406-1516)*. Salamanca: Eusal.
- Leinsle, U. (1988). Die Scholastik der Neuzeit bis zur Aufklärung. En E. Coreth, W. Neidl y G. Pfligersdorffer (eds.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts: Rückgriff auf scholastisches Erbe*. Graz: Styria.
- Lines, D. (2005). Moral Philosophy in the Universities of Medieval and Renaissance Europe. *History of Universities*, 20(1), 38-80.
- Monsalvo, J. (2011). Poder y cultura en la Castilla de Juan II: ambientes cortesanos, humanismo autóctono y discursos políticos. En L. Rodríguez-San Pedro y J. Polo (eds.), *Salamanca y su universidad en el primer Renacimiento: Siglo xv*. Salamanca: Eusal.
- Nieto, J. (2010). El consenso en el pensamiento político castellano del siglo xv. *Potestas*, 3, 99-121.
- Osma, P. (1996). *Comentario a la Ética de Aristóteles*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- Osma, P. y Roa, F. (2006). *Comentario a la Política de Aristóteles*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- Roa, F. (2007). *Repeticiones filosóficas del maestro Fernando de Roa*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.