



f n d i c e

	<u>página</u>
Razones para la selección del texto .....	1
Resumen de "La gran moral" .....	4
Texto seleccionado .....	7
Textos paralelos .....	8
Doctrina de Santo Tomás .....	9
DISCUSION	
Sentido único .....	12
Diversos estratos en el hombre .....	13
Qué estrato afecta la violencia?.....	15
Libertad filosófica y libertad psicológica .....	17
Conclusión .....	18

## V I O L E N C I A

.....

### Razones para la selección del texto.

Al tenernos que enfrentar con un texto de Aristóteles, hemos de justificar ante todo nuestra elección. Y mucho más en este caso, pues, como veremos en seguida, el texto que vamos a estudiar pertenece a "La gran moral", obra que no consideramos del mismo Aristóteles.

En primer lugar, pues, vamos a hacer una valoración de la autenticidad de la obra "La gran moral". Esencialmente, creo que hay que distinguir dos planos: uno, el de la propiedad literaria -por así decirlo-, otro, el de la propiedad ideológica.

En cuanto a la propiedad literaria, hoy día, ya no cabe dudar que "La gran moral" no fue escrita por el mismo Aristóteles. Según Jaeger, máxima autoridad en este campo, "La Gran moral" "es una simple recolección de trozos

sacados de las otras dos obras; su autor fue cierto peripatético, que usó las presentaciones anteriores para hacer un breve manual de lectura". (1) Y si no han faltado defensores de su autenticidad -por ejemplo, Hans von Arnim-, las razones aducidas en contra han sido de más peso. Entre los principales impugnadores se encuentran Kapp, Stocks y el ya citado Jaeger. Algunas de las pruebas de crítica interna que trae este último autor son concluyentes. Así, la cita de diversos nombres, figuras ya centradas en el marco cronológico, y que hacen imposible que esta obra se escribiera con anterioridad a ellos. Otro punto -para mí, el más importante- es el estilo de "La gran moral", preñado de rasgos helenísticos, tan poco frecuentes -esporádicos- en las obras de Aristóteles. Finalmente, la gran tendencia a la claridad que tiene este libro, y que parece un tanto descentrada del modo habitual aristotélico (2). Todos estos puntos críticos nos llevan a adherirnos a la conclusión de que "La gran moral" no fue escrita personalmente por Aristóteles. Esto, en cuanto a lo que hemos llamado propiedad literaria.

Muy al contrario nos parece en cuanto a la propiedad ideológica. Porque si en "La gran moral" no está la mano de Aristóteles, sí lo está su mente. Quiero decir, que la ética propugnada en esta obra está totalmente imbuída de la ideología aristotélica. Más aún, es su misma ideología. El paralelismo, incluso estructural, con las dos grandes

---

(1) JAEGER, WERNER: "Aristotle." - Oxford. - 1948. - p. 228.

(2) Una discusión más extensa de este tema se puede encontrar en JAEGER, op. cit., páginas 440 y ss.

obras éticas de Aristóteles, "Ética a Nicómaco" y "Ética a Eudemo", sobre todo con esta última, es inmenso. Con razón llega a afirmar Jaeger que "La gran moral" no es sino el extracto de los otros dos libros. Por así decirlo, su autor, un peripatético, quiso "publicar" los apuntes que había tomado en sus clases académicas. Hay, pues, una identidad doctrinaria total, hasta tal punto que sólo una sutilísima crítica interna haya sido capaz de discernir "La gran moral" como obra apócrifa.

Por eso, podemos considerar que estudiando un texto de "La gran moral" estamos estudiando al mismo Aristóteles. La ventaja que nos aportará el estudio del texto seleccionado sobre sus paralelos en las obras auténticas del Estagirita es su mayor claridad. Es decir, se nos da una definición, perfecta en su sencillez y homogeneidad.

Por otra parte, aduciremos los textos paralelos de la "Ética a Nicómaco" y de la "Ética a Eudemo", exactos en su sentido y muy similares en su redacción.

Creo que todas estas razones justifican el que estudiemos bajo el nombre de Aristóteles un texto que no fue escrito directamente por él. De la actualidad problemática que ofrece hablaremos largamente en otra parte de este trabajo.

Resumen de "La gran moral".

Tal como nos ha llegado, consta de dos libros, el primero dividido en treinta y dos capítulos, el segundo en diecinueve. (3)

Empieza estudiando la naturaleza de la moral, como parte integrante de lo que él llama política y, superando las doctrinas éticas de Pitágoras, Sócrates y Platón, se lanza a un análisis del bien. El bien se encuentra en todas las categorías, es decir, se va a estudiar el bien "común y real que se encuentra en todo lo que existe" (p. 27 - I, 1). Los bienes pueden ser estimables y honrosos, laudables, potenciales, conservadores, etc. Entre los bienes que son fines, "el bien supremo que buscamos es el que constituye un fin último y completo; este fin último y completo es el bien; y, hablando en términos generales, el fin es el bien" (p. 31 I, 2). Los bienes se dividen, así mismo, en bienes del alma, del cuerpo y exteriores. "Los más preciosos son los del alma" (p. 32 - I, 3). El alma es el constitutivo esencial del hombre, y "la virtud está en el alma" (p. 33). La virtud y la felicidad se identifican. "En una palabra, la felicidad y el bien supremo constituyen el verdadero fin de la vida" (p. 33). Trata luego de las facultades del alma. "Al parecer, hay en el alma una parte por la que nos alimentamos y que llamamos parte nutritiva" (p. 34 - I, 4). El alma se divide en racional e irracional, y ambas tienen sus virtudes

---

(3) Las citas entre comillas están tomadas de ARISTOTELES: "Moral." - Espasa-Calpe Argentina, S.A. - Buenos Aires. 1948. - Entre paréntesis pongo las páginas, libro y capítulo.

propias. La virtud "se destruye y se pierde a la vez por sobra y por falta" (p. 35 - I, 5). También el placer y el dolor limitan y determinan la virtud (I, 6). Así pues, el defecto y el exceso son lo contrario del término medio en que consiste la virtud (I, 9). Pero la virtud y el vicio dependen del hombre y son voluntarios. "Sólo de nosotros depende el ser buenos o malos" (p. 41 - I, 10). "La palabra voluntario designa, absolutamente hablando, todo lo que hacemos sin vernos precisados por una necesidad cualquiera" (p. 42). Pero ni el placer es el resultado de todo lo que se hace por deseo, ni el dolor de lo que se hace por necesidad (I, 11). Tampoco la intemperancia es involuntaria (I, 12), porque hay violencia siempre que la causa que obliga a obrar es exterior a los seres que mueve, pero no hay cuando la causa está en los seres mismos (I, 13. - Este es el texto que vamos a estudiar.) "La idea de necesidad no es aplicable indistintamente a todas las cosas" (p. 44 - I, 14). "Lo voluntario se da en lo que se hace con intención" (p. 45 - I, 15). La preferencia, combinación de muchas facultades, no se confunde con el apetito, ni con la voluntad, ni con el pensamiento. Se aplica sólo a los medios, no al fin. La preferencia no tiene lugar en la ciencia, sino en la acción (I, 16). El verdadero fin de la virtud es el bien -principio tomado de Platón- (I, 18). Pasa luego a tratar de las virtudes a las que se aplican los medios ya analizados: Valor (I, 19), templanza (I, 20), dulzura (I, 21), liberalidad (I, 22), grandeza de alma (I, 23), magnificencia (I, 24), "santa" indignación (I, 25), dignidad y respeto de sí mismo en las relaciones sociales (I, 26), modestia (I, 27), amabilidad (I,

28), amistad (I, 29), veracidad (I, 30) y justicia (I, 31). Finalmente, trata en este libro primero de la razón, de la que debe decirse lo que es para hacer útiles y prácticas todas las teorías y consejos sobre la virtud. Para que la virtud sea completa, es preciso juntar la naturaleza a la razón (I, 32).

En el libro segundo va tratando diversas cuestiones, haciendo un hincapié especial en la templanza (II, 8); en el placer, cuyo estudio está estrechamente relacionado con el de la felicidad. Hay -dice- placeres "de diferentes especies, puesto que las categorías que encierran el placer son diferentes entre sí" (p. 91). Por otra parte, aun cuando hay placeres malos, el placer "es generalmente bueno" (p. 93), puesto que todos los seres lo buscan. Sin embargo, el placer no es el bien supremo (II, 9). Examina luego otras virtudes, especialmente la amistad y sus múltiples derivaciones o puntos relacionados con ella.

El libro está trunco. No obstante, parece fácil suponer que tendría un fin similar al de la "Ética a Eudemo", y las investigaciones nos dan un sólido fundamento para pensar así.



Texto seleccionado.

Se trata del final del capítulo 13 del libro I de "La gran moral", texto que compendia perfectamente todo el capítulo. He aquí el texto original:

τοῦ οὖν βίβλου οὗτος ἡμῶν ἔστιν ὁ  
ὀρισμός, ὅν ἐκτός ἐστιν ἡ κίττις  
ὑφ' ἧς βιάζονται πράττειν. ὅν δ' ἐντός  
καὶ ἐν αὐτοῖς ἡ κίττις, οὗ βίβ (4)

Sólo se dan dos variantes:

ἡμῶν en la primera línea, y

ὑφ' ἧς en la tercera, que en nada alteran

el texto.

La traducción literal latina (propia) sería la siguiente:

"Violenti igitur haec nobis sit definitio: est (violentia) cum sit exterior causa sub qua coguntur operari (violenti). Cum vero sit interior, inque eis causa, non violentia (est)."

La traducción castellana de Patricio de Azcárate, que respeta el sentido, aun cuando no sea literal, es la siguiente:

"Esta será, pues, para nosotros la definición de la violencia y de la coacción: hay violencia

---

(4) Ex editione academiae Borussicae ARISTOTELIS operum, ex recensione Immanuelis BEKKERI, - Berolini. - MCMLX. Ex volumine octavo (II) in pagella 1188.

siempre que la causa que obliga a los seres a hacer lo que hacen es exterior a ellos; y no hay violencia desde el momento que la causa es interior y que está en los seres mismos que obran." (5)

### Textos paralelos.

La obra de moral más importante de Aristóteles es la "Ética a Nicómaco", puesto que la compuso en su época de madurez. Veamos dos textos de ella, similares al trozo escogido de "La gran moral":

"Se hace una cosa por fuerza mayor, cuando la causa es exterior y de tal naturaleza, que el ser que obra y que sufre no contribuye en nada a esta causa." Et. Nic. III, l. (6)

Y, más adelante, casi con idénticas palabras:

"Forzados e involuntario sólo es aquello que procede de una causa exterior, sin que el ser que es cohibido y obligado entre en ello absolutamente para nada." Et. Nic. III, l. (7)

Veamos ahora el texto correspondiente de la "Ética a Eudemo", en la que parece haberse basado fundamentalmente el autor de "La gran moral":

"Y así, cuando una cosa exterior impulsa o detiene un cuerpo cualquiera en sentido opuesto a su tendencia, decimos que es movido por la fuerza...

(6) ARISTÓTELES: Obras completas. - Traducción castellana de Patricio de AZCARATE. - Ediciones Anaconda. - Buenos Aires. - 1947. - T. I. - p. 75.

(7) *Ibid.* - p. 424.

Llamamos, en efecto, necesidad al principio exterior que impulsa o que detiene un cuerpo contra su tendencia natural, como si alguno cogiese vuestra mano para pegar a otro a pesar de vuestra resistencia y contra vuestra voluntad y deseo. Pero desde el momento que el principio es interior, ya no hay violencia." Et. Eudemo, II, 8. (8)

#### Doctrina de Santo Tomás.

Santo Tomás recibe en su integridad la doctrina aristotélica sobre la violencia. En numerosos lugares, tanto de la "Summa Theologica", como de la "Summa contra gentes", se encuentra la repetición de la postura ideológica de Aristóteles, a veces incluso citando sus mismas palabras. Traigamos, por ahora, un texto de cada una de estas dos obras:

"Respondeo dicendum, quod violentia directe opponitur voluntario; sicut etiam a naturali: commune est enim voluntario, et naturali, quod utrumque sit a principio intrinseco: violencia autem est a principio extrinseco. Et propter hoc, sicut in rebus, quae cognitione carent, violentia aliquid facit contra naturam: ita in rebus cognoscentibus facit aliquid esse contra voluntatem: quod autem est contra naturam, dicitur esse innaturale; et similiter quod est contra voluntatem, dicitur esse involuntarium; unde violentia involuntarium causat." (9) (Subrayado mio.)

"Violentum, ut dicitur in III "Ethic." (c. 1, 12, 1110 b), est "cuius principium est extra, nil

---

(8) ARISTOTELES: Obras completas. - T. I, p. 424.

(9) S. Th. Ia. IIae., Q. VI, a. V.

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."

Universidad Centroamericana José Simeón Cañas

conferente vim passo". Si igitur voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio, erit violentus motus; -dico autem moveri a principio extrinseco quod moveat "per modum agentis", et non "per modum finis". Violentum autem voluntario repugnat. Impossibile est ergo quod voluntas moveatur a principio extrinseco quasi ab agente, sed oportet quod omnis motus voluntatis ab interiori procedat." (10)

Las conclusiones que Santo Tomás va a sacar de este último texto son de trascendental importancia para la teodicea, en concreto para el problema del concurso. "Sólo Dios -concluye- puede mover sin violencia y como agente la voluntad."

La violencia ha de proceder de una causa exterior. Esta causa no puede ser final. Por qué? Porque la causalidad de la causa final es pasiva, es decir, ser deseada, mover hacia sí por su bondad. Ahora bien, si su causalidad es ser deseada, tiene que haber un movimiento activo en el que desea. En nuestro caso, tendríamos que una causa interna en el que padece la violencia, con lo cual no existiría ya la tal violencia. Por eso Dios puede mover la voluntad humana sin violencia: porque es causa final. Así queda explicado el espinoso problema del concurso. La conclusión que ahora nos interesa es que la violencia requiere una causa eficiente, que mueva con su impulso.

Como en seguida veremos, los rasgos esenciales de la violencia son los mismos para Aristóteles que para Santo

---

(10) Cont. Gent. III, 88, Amplius.

Tomás, y si éste puede hacer avanzar algo la doctrina o, por lo menos, enriquecer las aplicaciones, es debido en gran parte a la revelación cristiana.

De hecho, tanto en Aristóteles como en Santo Tomás, se da una conjunción perfecta entre la doctrina sobre la violencia y el tratado de las causas, como acabamos de ver en la doctrina del concurso.

Hay un punto que nos va a terminar de aclarar la doctrina de Santo Tomás sobre la violencia. Se refiere a la diferencia que existe entre lo que se hace a la fuerza y lo que se hace por miedo. En la acción forzada, el sujeto obra contra su voluntad, mientras que en lo que se hace por miedo la voluntad del individuo interviene en cierta manera. En mi opinión, este punto va a quedar totalmente aclarado cuando distingamos entre libertad filosófica y libertad psicológica. Claro que esto es, en cierta manera, el planteamiento moderno de un problema viejo. Veamos el texto de Santo Tomás:

"Ad primum ergo dicendum, quod ea quae aguntur per metum, et per vim, non solum differunt secundum praesens et futurum, sed etiam secundum hoc, quod in eo quod agitur per vim, voluntas non consentit, sed omnino est contra motum voluntatis: sed id, quod per metum agitur, fit voluntarium ideo, quia motus voluntatis fertur in id, licet non propter seipsum, sed propter aliud, scilicet ad repellendum malum, quod timetur: sufficit enim ad rationem voluntarii, quod sit propter aliud voluntarium. Voluntarium enim est, non solum quod propter seipsum volumus, ut finem,

sed etiam quod propter aliud volumus, ut propter finem; patet ergo, quod in eo, quod per vim agitur, voluntas interior nihil agit((al. additur: sed in eo, quod per metum agitur, voluntas aliquid agit)). Et ideo, ut Gregor. Nyssen. dicit (loc. sup. cit.) ad excludendum ea, quae per metum aguntur, in definitione violenti non solum dicitur, quod violentum est, cuius principium est extra, sed additur, nihil conferente vim passo: quia ad id, quod agitur per metum, voluntas timentis aliquid confert." (11) (Subrayado en el original.)

DISCUSION  
oooooooooooooooooooooooooooo

Sentido único.

Claro aparece con una simple lectura comparativa de todos los textos aducidos, que el sentido del texto objeto de nuestro estudio no tiene sino un solo sentido. Podemos ya concluir lo que para Aristóteles -y lo mismo para Santo Tomás- constituyen los rasgos esenciales de la violencia:

1º. - Una causa exterior al sujeto. Esta ha de obrar como causa agente, más aún, como causa eficiente, no como causa final.

2º. - Que el sujeto no contribuya en nada a esta causa. Es decir, el sujeto ha de ser parte pasiva en la ac-

(11) S. Th. Ia. IIae. Q. VI. a. VI. ad p.  
Digitalizado por Biblioteca P. Florentino Idoate, S.J.  
Universidad Centroamericana José Simeón Cañas

ción, contraria a su propia voluntad.

Por consiguiente, tiene razón Santo Tomás cuando distingue la acción bajo la violencia de la acción bajo miedo. En aquella, la voluntad no participa en nada, mientras que en ésta, algo pone de su parte. Más claro queda este punto si decimos que el miedo va a quitarnos, en un grado mayor o menor, nuestra libertad psicológica, pero dejándonos todavía la libertad filosófica. Si, de hecho, nuestra última decisión se rinde a las presiones, algo de nuestra voluntad participa en la acción. Por así decirlo, nuestro interior ha sido afectado, pone su granito como causa y, por consiguiente, no se puede hablar de violencia en un sentido estricto.

Estamos tocando el punto esencial en la comprensión de la violencia. Sabemos que el hombre es una unidad. Eso es innegable. Sin embargo, podemos distinguir en él diversos estratos que en nada alteran su totalidad.

Diversos estratos en el hombre. (12)

Así pues, el hombre es:

a) cuerpo, con sus leyes físicas, comunes a toda materia: gravedad, afinidad, etc.

b) vida vegetativa, con sus funciones biológicas y fisiológicas -nutrición, crecimiento, reproducción, etc.

---

(12) Lo que sigue está tomado de Santiago S. de ANITUA: "Dominio y límites de la libertad humana." - ECA. - Año XIX - Nº 190. - Enero-Febrero 1964. - pp. 11-16.

c) vida sensitiva, con sus conocimientos y tendencias sensitivas: dolor, placer, etc.

d) vida intelectual y apetitiva espiritual. En este estrato aún hemos de considerar a las potencias espirituales, como facultades que siguen unas normas determinadas, exigidas por su propia configuración ontológica. En este sentido las potencias espirituales están aún sujetas a normas estrictas, que son la misma condición de posibilidad de su acción. Así la voluntad apetecerá lo que el entendimiento le presente como bueno y aborrecerá lo que se le presente como malo. Más aún: la voluntad depende en algún sentido del juicio del entendimiento, en cuanto que no puede abrazar o rechazar cosa alguna que no haya sido aprehendida por el entendimiento como abrazable o rechazable. La voluntad es una facultad ciega.

Todos estos estratos podríamos agruparlos, diciendo que ellos constituyen lo propiamente individual o natural, en cuanto se contrapone a lo estrictamente personal. De esta manera contrapondríamos la naturaleza a la persona, y lo individual, constituido por estos elementos necesarios, a lo personal.

Así tendríamos dentro de lo estrictamente espiritual un nuevo estrato: lo personal. Este sería aquel centro íntimo del hombre, en el que éste se encuentra dueño de sí mismo y de su destino, con capacidad para usar, gobernar y aun contradecir las tendencias propiamente necesarias y naturales, disponiendo de ellas en el trazado de su historia personal.



De acuerdo con esta división, habremos de colocar el obrar libre -lo que luego llamaremos libertad filosófica- en esta cumbre del obrar humano, en el que la persona decide de sí y de su destino.

### Qué estrato afecta la violencia?

Conclusión obvia es, que en ese último estrato de la "idiosincrasia" humana no puede entrar la violencia. Queda, pues, descartado.

Podrá entrar en el plano de la vida intelectual y apetitiva espiritual? Ciertamente, a éso tiende la violencia. El individuo que quiere forzar a otro, pongamos por ejemplo, a firmar un documento, trata de que el otro firme voluntariamente. Para ello empleará toda clase de recursos, incluso llegará a amenazarle con un revólver. Puede ser que el individuo prefiera morir antes que firmar. Este caso es excepcional: es el caso de los mártires. Puede ser también -es un supuesto- que al individuo le muevan la mano. En este caso, habrá violencia en el sentido más estricto de la palabra. Pero lo normal será que el individuo, bajo la presión de las circunstancias, firme "contra su voluntad". Es el caso típico del "cedo, pero forzado: no me queda más remedio". Es evidente que, aquí, la voluntad escoge entre dos males el menor (recordemos las palabras de S. Tomás: "Quod per metum agitur, fit voluntarium ideo, quia motus voluntatis fertur in id, licet non propter seipsum, sed propter aliud, scilicet ad repellendum malum, quod timetur", cita que vimos en

en la página 11 de este trabajo.) No se puede hablar en sentido estricto de violencia -esta es la distinción que Santo Tomás hace entre la acción forzada y la acción bajo el miedo. La solución del problema recibirá más luz si, con el mismo Sto. Tomás, distinguidos dos clases de actos de la voluntad:

"Duplex est actus voluntatis. Unus quidem, qui est eius immediate, velut ab ipsa elicited, scilicet velle. Alius, qui est actus voluntatis a voluntate imperatus, et mediante alia potentia exercitus; ut ambulare, et loqui, qui a voluntate imperantur, exercentur autem mediante potentia motiva. Quantum igitur ad actus a voluntate imperatos, voluntas violentiam pati potest; in quantum per violentiam exteriora membra impediri possunt, ne imperium voluntatis exequantur. Sed quantum ad ipsum actum voluntatis, non potest ei violentia inferri. Et huius ~~esta~~ ratio, quia actus voluntatis nihil est aliud, quam inclinatio quaedam procedens ab interiori principio, et sine cognitione: quod autem est coactum, vel violentum, est ab exteriori principio: unde contra rationem ipsius actus voluntatis est, quod sit coactus, vel violentus: sicut etiam est contra rationem naturalis inclinationis, vel motus lapidis, quod feratur sursum: potest enim lapis per violentiam ferri sursum: sed quod iste motus violentus sit ex eius naturali inclinatione, esse non potest: similiter etiam potest homo per violentiam trahi: sed quod hoc sit ex eius voluntate, repugnat rationi violentiae." (13)

Queda, pues, claro que ese estrato intelectual - espiritual del hombre puede ser afectado, nunca violentado.

Es todavía más nítido el planteamiento moderno:

---

(13) S. Th. Ia. IIae., Q. VI, a. IV.

Libertad filosófica y libertad psicológica.

La libertad filosófica "es la facultad, dados ciertos prerrequisitos de conocimiento y motivación, de decir sí o no libremente a una acción propuesta, o de elegir libremente dos alternativas de una acción. Libremente no significa aquí facilidad. Libremente quiere decir que en el momento de la elección el individuo pudo haber elegido lo opuesto -aunque ello fuese con dificultad y repugnancia. Esta libertad no admite grados..."

"Por libertad psicológica entendemos la libertad o carencia de los obstáculos y presiones que dificultan el ejercicio de la libertad filosófica... La libertad filosófica es algo positivo y activo. Es el poder o la facultad ~~para~~ la que la voluntad se determina a esto ~~e~~ a lo otro. Es la libertad PARA decidir sus propias elecciones. La libertad psicológica es pasiva y negativa. Es la libertad o carencia DE los obstáculos, presiones o impedimentos que hacen difícil la elección." (14)

De lo dicho se deduce que la violencia nunca puede afectar la libertad filosófica, pero sí puede afectar la psicológica. No perdamos de vista que estamos tratando del caso del "cedo, pero a la fuerza". Es evidente que la carencia de obstáculos a que se refiere la libertad psicológica son principalmente de tipo inconsciente -o consciente, pero psíquico - como obsesiones, compulsiones, etc. Sin embargo, también se pueden incluir allí las presiones exte-

---

(14) FORD Y KELLY: "Problemas de teología moral contemporánea." - V. I: Teología moral fundamental. - Editorial "San Pedro". - San José, C.R. 1962. - pp. 192-193.  
Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino" S.J. Universidad Centroamericana José Simeón Cañas

riores, y la violencia va a ser una situación anormal que, por así decirlo, anegue la libertad psicológica. Es el momento en que el individuo, forzado por la situación, cede contra su voluntad. Y es que la voluntad -ya lo hemos visto- depende del entendimiento, y el entendimiento, en ese instante, le está presentando como un mal menor necesario el ceder a la presión. La gente diría: "Ha sido violentado a hacer esto o lo otro". Pero, estrictamente - en el plano ético filosófico - no se puede hablar de violencia. Al menos, según la concepción aristotélica, seguida por Santo Tomás.

Culpabilidad? Ese es otro punto que nos conduciría fuera del objeto de nuestro estudio. Señalemos, simplemente, la maravillosa heroidad de los mártires que en su interior permanecen rectos, sin ceder jamás a la violencia, aun cuando su cuerpo sirva de medio a otra voluntad para fines que ellos no admiten. Padecen violencia, pero su voluntad no cede a la presión exterior.

### Conclusión.

La conclusión es obvia. Para que se dé violencia, en sentido estricto, el individuo objeto de ella ha de ser un medio, ha de ser -por así decirlo- el instrumento de un agente que no es él. En el momento en que el individuo cede, ya no se da violencia, en sentido estricto.

Aristóteles, pues, con visión genial, nos dió hace ya veintitrés siglos la visión completa de un punto tan

de actualidad como es la violencia y su verdadero alcance. La disyuntiva que hace entre causa externa y causa interna, es la balanza exacta, cuyo fiel nos señala con precisión la frontera de la violencia.

Muy interesante  
tema bien expuesto  
con salidas de J. de P. (sic)  
La distinción debe haberse  
filosofía no al fin  
principios }  
10 }  
10 }  
Jaime [?]

José Ignacio Martín Baró (I.)  
José Ignacio Martín Baró, S.I.  
Bogotá, 26 de marzo de 1964.