

<http://doi.org/10.21555/top.v650.2072>

Pier della Vigna's Injustice (*Inferno*, XIII, 72).
Are Those Who Commit Suicide Being Unfair to
Themselves?

La injusticia de Pier della Vigna (*Inferno*, XIII, 72).
¿El suicida es injusto consigo mismo?

Ricardo Leyva

Universidad Nacional Autónoma de México
México

leyva_ricardo@politiclas.unam.mx

<https://orcid.org/0000-0002-4791-688X>

Recibido: 10 - 09 - 2020.

Aceptado: 15 - 12 - 2020.

Publicado en línea: 02 - 12 - 2022.

Cómo citar este artículo: Leyva, R. (2022). La injusticia de Pier della Vigna (*Inferno*, XIII, 72). ¿El suicida es injusto consigo mismo?. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 65, 399-429. DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v650.2072>.



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

Abstract

In *Inferno's canto XIII*, in the forest of suicides, Pier della Vigna says that, at the moment of his death, he, who was just, became unfair against himself. This statement raises the question of whether suicide victim can be unfair to himself and how Dante can assert this. In this paper, this question is addressed from three points of view: 1) the characterization of justice in the *Convivio*, Dante's philosophical treatise; 2) a passage of *Purgatory* where Dante develops his theory of action; and 3) a passage of Aristotle's *Nicomachean Ethics* where he asks whether a suicide victim is unfair to himself.

Keywords: Aristotle; Dante Alighieri; *Inferno*; Pier della Vigna; suicide.

Resumen

En el canto XIII del *Inferno*, en el bosque de los suicidas, Pier della Vigna dice que, al momento de su muerte, él, que era justo, se volvió injusto contra sí mismo. Esta afirmación da lugar a la pregunta de si el suicida puede ser injusto consigo mismo y cómo Dante puede afirmarlo. En este artículo, se investiga esto desde: 1) la caracterización de la justicia en el tratado filosófico de Dante, *Convivio*, 2) algunos pasajes del *Purgatorio* en los que Dante desarrolla su teoría de la acción, y 3) un pasaje de la *Ética nicomáquea* de Aristóteles en el que se cuestiona si el suicida es injusto consigo mismo.

Palabras clave: Aristóteles; Dante Alighieri; *Inferno*; Pier della Vigna; suicidio.

Introducción¹

El canto XIII de *Inferno* está dedicado a los violentos contra sí mismos; ahí se encuentran los suicidas. El protagonista que representa a este grupo es Pier della Vigna (1190-1249), consejero de Federico II (1194-1250) —emperador del Sacro Imperio Romano Germánico— y poeta de renombre de la entonces nueva escuela de poesía italiana. En general, Dante tuvo en alta estima tanto al rey poeta como a la corriente poética que lideraba (cfr. *Sobre la lengua vulgar*, I, xiii; Fengler y Stephany, 1981), al grado de que el canto que ahora nos ocupa fue escrito en estilo culterano (cfr. Echeverría, 2015, p. 76);² en particular, veremos que el canto es también una redención del consejero, quien, para Dante, es inocente del cargo de una alta traición. La fama del personaje era tal por sí misma que Dante nunca llega a mencionar su nombre, bastaba con escuchar “[y]o soy aquel que tuve ambas llaves del corazón de Federico”³ (*Inf.*, XIII, 59 y ss)⁴ para saber de quien se hablaba (cfr. Stephany, 1982, p. 193); al respecto de la expresión, Stefano Albertini apunta que “la imagen bíblica de las dos llaves implica un control irrestricto sobre algo o alguien (*v. gr.*, Jesús le da a Pedro las llaves del reino de los cielos)” (2009, p. 554).⁵

¹ Este artículo ha sido elaborado en el marco del programa de becas doctorales del Doctorado en Filosofía de la Facultad de Humanidades, Filosofía y Letras de la Universidad Anáhuac, campus sur, coordinado por el Dr. Rafael García Pavón, cuya orientación desde el primer momento para ingresar al programa de estudios entusiasmó, idealizó y “materializó” las aportaciones a la discusión filosófica que se concretizan en este y otros textos. Agradezco al Lic. Juan Carlos Sánchez Hernández su pasión por el viaje de Dante, luz que acompañó este proyecto por lúgubres y divinos escenarios, ricos en elementos simbólicos, históricos, políticos, lingüísticos, literarios y, desde luego, filosóficos, que enmarcan la curiosidad intelectual manifestada en este documento.

² Sobre la retórica del canto, puede consultarse Higgins (1975).

³ “Io son colui che tenni ambo le chiavi / del cor di Federigo”. Las versiones castellanas en la prosa y el texto toscano en las notas provienen de González Ruiz (1994c).

⁴ Para referirme a las obras de Dante uso las siguientes abreviaciones: *Inf.*, para *Inferno*; *Pur.*, para *Purgatorio*; *Par.*, para *Paráiso*; *Con.*, para *Il Convivio*.

⁵ “The biblical image of the two keys implies unrestricted control over someone or something (*e.g.*, Jesus gives the keys of the kingdom of Heaven to

Igual que en otras ocasiones en la *Comedia* —piénsese en los pasajes sobre la muerte de Paolo y Francesca (*Inf.*, V, 121-138), Guido Montefeltro (*Inf.*, XXVII, 112-129) y Manfredo (*Pur.*, III, 118-123)—, a Dante le importan las circunstancias y la forma de morir. Sobre su último momento, Pier della Vigna dice: “El alma mía, llena de indignación, creyendo huir de la vergüenza con la muerte, *me tornó injusto contra mí, siendo justo*” (*Inf.*, XIII, 70-72; mis cursivas).⁶ Todos los comentaristas considerados en este estudio coinciden en que Pier della Vigna murió de darse golpes en la cabeza contra la pared de su celda luego de haber sido cegado y encarcelado tras una injuria; acaso hay una discrepancia sobre quién lo injurió, pero esto poco aporta a nuestro tema. El último verso del terceto (puesto en cursivas) plantea dos problemas: por una parte, si es posible ser injusto con uno mismo; por otra parte, si el suicida es injusto consigo mismo. En este artículo, plantearé este problema primero desde el tratado filosófico de Dante, *Convivio*, luego desde algunos pasajes de la *Comedia* y, finalmente, desde un pasaje de la *Ética nicomáquea* (*EN*) de Aristóteles.⁷

1. La justicia en el *Convivio*

Aunque el concepto de “justicia” es central para comprender el infierno, ya que en el dintel de la puerta se lee “[l]a justicia movió a mi supremo Autor” (*Inf.*, III, 4),⁸ siendo que esta debería explicar los juicios de Dios (Borges, 1999) —o al menos los concernientes al infierno, mientras que los demás reinos de ultratumba se entienden por la misericordia (cfr. *Inf.*, III, 50)—,⁹ en el gran poema hace falta una explicación precisa sobre qué es la justicia. Es posible encontrar aproximaciones más detalladas en obras dantescas menores. En este apartado, reviso algunas afirmaciones de Dante en su tratado filosófico *Convivio*. Es común entre comentaristas situar la redacción de esta obra entre 1304 y 1308 (cfr. Gutiérrez García, 1994b, p. 567; Crespo, 1999, pp.

Peter)”.

⁶ “L’animo mio, per disdegno gusto, / credendo col morir fuggir disdegno / ingiusto fece me contra me giusto”.

⁷ Para este trabajo se consulta y cita la versión española de la *Ética nicomáquea* de Pallí Bonet (2014a). Para las referencias se sigue la paginación de Bekker (1831).

⁸ “Guistizia mosse il mio alto fattore”.

⁹ “Misericordia e giustizia li sdegna”.

74 y ss); si uno acepta que Dante comenzó a escribir la *Comedia* en 1307, como también es usual, es plausible suponer que Dante tenía en mente sus afirmaciones filosóficas al momento de redactar los primeros cantos del *Inferno*.¹⁰

En *Con.*, 1, XII, 9, en el contexto de una explicación de su amor a la lengua vulgar, Dante abre un paréntesis para hablar de la justicia. Hablando de la bondad y la amabilidad (entendida en su sentido etimológico de “ser capaz de ser amado”), Dante dice:

Y cuanto más propia es una cosa, tanto es más digna de ser amada, por lo cual, dado que toda virtud es en el hombre digna de ser amada, es, sin embargo, más amable la virtud que es más humana, y ésta es la justicia, la cual está solamente en la parte racional o intelectual, es decir, en la voluntad.¹¹

Si hay virtudes no humanas, es un tema antiquísimo. El pueblo griego pensaba las virtudes como ideales de nobleza, fueran estos del ojo, del caballo, o de los hombres (cfr. Jaeger, 1962, pp. 19-29); valga decir que, en el *Menón* (72a-b), antes de indagar qué es la virtud —y si puede enseñarse—, Platón estaba interesado en saber qué hace a la abeja ser abeja. Lo que se evidencia en este pasaje es que, aun si hay virtudes no humanas, la virtud más distintiva del ser humano es la de ser justo, algo que solo puede lograr por su razón y voluntad. En ninguna otra parte, ni en los vegetales ni en los animales, puede hallarse la justicia.

Dante prosigue inmediatamente su exposición:

¹⁰ Por supuesto, sobre la marcha fueron sugiriendo cambios. Pinto (2011) realiza una posible reconstrucción del proyecto temprano del *Inferno* en la que sugiere que la *Comedia* originalmente solo tendría 27 cantos ($3 \times 3 \times 3$), 9 por cada cántica, pero que Dante, al ver que se le acababa el espacio (de los cantos III al VI hay una correspondencia canto-pecador, mientras que en el canto VII hay cuatro pecadores, a saber, avaros, pródigos, iracundos y melancólicos) luego extendió la estructura a su forma actual.

¹¹ “E quanto ella è più propria, tanto ancora è più amabile; onde, avvegna che ciascuna virtù sia amabile ne l’uomo, quella è più amabile in esso che è più umana, e questa è la giustizia, la quale è solamente ne la parte rationale o vero intellettuale, cioè ne la voluntade”. Las versiones castellanas citadas en la prosa corresponden a las de Gutiérrez García (1994b) y el texto toscano en las notas a Busnelli y Vandelli (1964).

Es esta virtud tan amable, que, como dice el Filósofo en el libro quinto de la *Ética*, sus mismos enemigos la aman, como son los ladrones y los raptos; y por eso vemos que su contraria, es decir, la injusticia, es sobremanera odiada, como, por ejemplo, la traición, la ingratitud, la falsía, el hurto, la rapiña, el engaño y otros semejantes. Los cuales son pecados tan inhumanos, que para excusarse de su infamia se le permite al hombre, por antigua costumbre, que hable de sí mismo, como se ha dicho más arriba, y pueda afirmar que es fiel y leal. De esta virtud hablaré más adelante ampliamente en tratado décimo cuarto; y, dejando este tema por ahora, retomo mi propósito (*Con.*, 1, XII, 10-13).¹²

El paréntesis se cierra prometiendo volver en algún punto, pero este quedó a mucho de poder realizarse: el *Convivio* solo consta de cuatro tratados. Dante no llega siquiera a la mitad de su proyecto original, aunque esta falta quizá pueda justificarse por la conclusión de su *Comedia*;¹³ en esta habría que rastrear entonces el tratado perdido sobre la justicia, como lo haremos más adelante desde el *Purgatorio*.

La referencia de Dante a la obra de Aristóteles, el filósofo por antonomasia de la Edad Media, está equivocada (cfr. Gutiérrez García, 1994b, p. 586); no es posible encontrar tal afirmación en la obra del Estagirita, aunque esta misma referencia da pie a considerar la influencia

¹² “Questa è tanto amabile, che, sì come dice lo Filosofo nel quinto de l’*Etica*, li suoi nimici l’amano, sì come sono ladroni e rubatori; e però vedemo che l’*suo contrario*, cioè la ingiustizia, massimamente è odiata, sì come è tradimento, ingratitudine, falsitade, furto, rapina, inganno e loro simili. Li quali sono tanto inumani peccati, che ad iscusare sè de l’infamia di quelli, si concede da lunga usanza che uomo parli di sè, sì come detto è di sopra, e possa dire sè essere fedele e leale. Di questa virtù innanzi dicerò più pienamente nel quartodecimo trattato; e qui lasciando, torno al proposito”.

¹³ En su encuentro con Casella en el antepurgatorio, Catón interrumpe la canción “Amor che ne la mente mi ragiona”, lo cual algunos comentaristas han visto como una reprobación de Dante a su *Convivio* (Scott, 1990); aunque es cuestionable esta lectura, poco después Dante reconoce los límites de la filosofía frente a la fe (cfr. *Pur.*, III, 34-45), lo cual sí se presta, aunado a la conclusión de una obra y el abandono de otra, a que él estimara en más su *Comedia*, ya que esta es más un viaje de autoconocimiento hacia la divinidad que un tratado filosófico.

que este ejerció en las ideas morales de Dante, ya que este pasaje da la primera pauta para organizar el infierno dantesco al decir que los pecados injustos son inhumanos.

En *Inf.*, XI, mientras los poetas se acostumbran a los hedores del siguiente círculo, ellos aprovechan para disertar sobre el orden moral que rige al primer sitio de ultratumba. Hasta ese momento de la trama, los poetas ya habrían recorrido seis círculos infernales: el primero es el limbo con un noble castillo (Virgilio es uno de sus residentes), que contiene a los que no recibieron el bautismo —principio de la fe y la salvación—; el segundo, a los lujuriosos; el tercero, a los glotones; el cuarto, a avaros y pródigos; el quinto, a iracundos y melancólicos; y el sexto, que marca propiamente la división entre el bajo y el alto infierno, a los herejes, quienes, pese a serles revelada la inmortalidad del alma, creen que esta muere con el cuerpo. Restan todavía tres círculos (con subdivisiones, cabe mencionar). Al respecto del principio que los distingue, Virgilio dice:

Todos están llenos de almas condenadas; pero, al fin de que te baste después con la vista, advierte cómo y por qué están reunidas. De toda maldad que se atrae la ira del cielo, el fin es una injuria [*ingiuria*], y ese fin, o por medio de la violencia o del fraude, ofende al prójimo. Pero como el fraude es mal propio del hombre, desagrada más a Dios, y por eso están más abajo los fraudulentos y les asalta un dolor más vivo (*Inf.*, XI, 19-27).¹⁴

Los paralelismos entre el pasaje del *Convivio* y este del *Inferno* se complementan mutuamente. La justicia es la virtud propia del hombre, pero así como la razón puede usarse para lo más excelso, también puede ocuparse para lo más bajo: la traición, la ingratitud, la falsía, el hurto, la rapiña, el engaño. Todas estas acciones se denominan con el nombre de “injurias”; son males propios del hombre: ni en los vegetales ni en los animales pueden hallarse. Para distinguirlas claramente de los males

¹⁴ Tutti son pien di spirti maladetti; / ma perchè poi ti basti pur la vista, / intendi come e perchè son costretti. / D'ogni malizia, ch'odio in cielo acquista, / ingiuria è 'l fine, ed ogni fin cotale/ o con forza o con frode altrui contrista. / Ma perchè frode è de l'uom proprio male, / più spiace a Dio; e però stan di sotto / li frodolenti, e più dolor li assale”.

surgidos de la incontinencia, el dejarse llevar por un exceso o un defecto, Virgilio le recuerda a Dante otra vez las enseñanzas de Aristóteles:

¿No te acuerdas de aquellas palabras con las cuales tú *Ética* estudia las tres inclinaciones que el cielo rechaza: incontinencia, malicia e insana bestialidad, y como la incontinencia ofende menos a Dios y merece menor castigo? Si reparas bien en esta sentencia y piensas quiénes son aquellos que más arriba sufren condena, entenderás por qué están separados de estos otros y por qué la divina justicia los azota con menos ira (*Inf.*, XI, 79-90).¹⁵

Dentro de aquellos que usan la razón para realizar un mal o una injuria, encontraremos bajo una misma condena a los suicidas y dilapidadores de fortunas, ya que, según el derecho romano seguido por Dante, la propiedad es una extensión de la personalidad (cfr. Sayers, según Echeverría, 2013, pp. 64 y ss). Sobre estos dice Virgilio:

Puede el hombre ejercer violencia sobre sí o contra sus bienes, y por eso en el segundo recinto conviene que, sin remisión, se arrepienta quien se haya privado a sí mismo de vuestro mundo, jugado o consumido su hacienda, llorando cuando debía ser alegre (*Inf.*, XI, 40-45).¹⁶

Por lo que hemos visto, parece que la primera razón por la cual Dante consideraría que el suicidio es una injusticia es que este sucede en contra de la razón, la cual nos dicta llevar una buena vida, una en la que deberíamos ser alegres. La injusticia de Pier della Vigna consistiría, entonces, en atentar contra su felicidad; sin embargo, como veremos,

¹⁵ “Non ti rimembra di quelle parole / con le quai la tua *Etica* pertratta/ le tre disposizion che ’l ciel non vole, / incontenenza, malizia e la matta / bestialitate? e come incontenenza / men Dio offende e men biasimo accatta? / Se tu riguardi ben questa sentenza, / e rechiti a la mente chi son quelli / che sù di fuor sostegnon penitenza, / tu vedrai ben perché da questi felli / sien dipartiti, e perché men cruciata/ la divina vendetta li martelli”.

¹⁶ “Puote omo avere in sé man violenta / e ne’ suoi beni; e però nel secondo / giron convien che sanza pro si penta / qualunque priva sé del vostro mondo, / biscazza e fonde la sua facultade, / e piange là dov’esser de’ giocondo”.

esta respuesta puede que no sea del todo satisfactoria porque Dante tiene que indicar *cómo es posible obrar contra la razón, especialmente en contra de uno mismo*.

La segunda mención de la virtud de la justicia en el *Convivio* se da en 4, XVII, 4-6, pasaje en el cual Dante ofrece una explicación de los principios que hacen posible la nobleza y una clasificación de las virtudes según estos. Igual que antes, la *Ética nicomáquea* de Aristóteles marca la pauta, pues la virtud es un término medio entre dos extremos; se forma con el hábito —conformado a su vez por actos que son frutos por los que se conoce el árbol— y su ejercicio hace feliz al hombre.

Once son las virtudes enumeradas por el Filósofo. La primera se llama fortaleza, la cual es arma y freno para moderar nuestra audacia y nuestra timidez en las cosas que suponen corrupción de nuestra vida. La segunda es la templanza, regla y freno de nuestra gula y de nuestra abstinencia en las cosas que sirven para conservar nuestra vida. La tercera es la liberalidad, la cual es moderadora de nuestras donaciones y de nuestras adquisiciones de cosas temporales. La cuarta es la magnificencia, la cual es moderadora de los grandes gastos, haciéndolos e incluyéndolos dentro de ciertos límites. La quinta es la magnanimidad, la cual es moderadora y ganadora de los grandes honores y fama. La sexta es el amor de la honra, el cual nos modera y regula en orden a los honores de este mundo. La séptima es la mansedumbre, la cual modela nuestra ira y nuestra excesiva paciencia contra los males exteriores. La octava es la afabilidad, la cual nos hace convivir bien con los demás. La novena se llama la verdad, la cual nos impide envanecernos más de lo que somos y rebajarnos más allá de lo que somos en nuestras palabras. La décima se llama eutrapelia, la cual nos modera en los entretenimientos, haciéndonos usar de ellos debidamente. *La undécima es la justicia, la cual nos ordena amar y obrar con rectitud todas las cosas* (*Con.*, 4, XVII, 4-6; mis cursivas).¹⁷

¹⁷ “Queste sono undici vertudi dal detto Filosofo nomate. La prima si chiama Fortezza, la quale è arme e freno a moderare l’audacia e la timiditate

El pasaje en el que se inspira Dante es *EN*, II, 7, el cual sintetiza en su listado. Hay algunas ligeras diferencias, *v. gr.*, que entre la fortaleza y la liberalidad Aristóteles habla de la moderación de los placeres; la afabilidad y la eutrapelia son añadidos de Dante. Como una breve pero importante anotación, Dante también habla de la prudencia, ya que, entendida esta como el uso del sentido común, es para algunos una virtud moral, aunque para Aristóteles es más bien una intelectual.

Muchos ponen acertadamente la prudencia, es decir, el sentido común, entre las virtudes morales; Aristóteles, sin embargo, la enumera entre las intelectuales, no obstante su naturaleza de guía de las virtudes morales y de indicadora del camino por el cual se logran éstas y sin el cual no pueden existir (*Con.*, 4, XVII, 8).¹⁸

Virtudes de doble naturaleza no serán inusuales en el pensamiento de Dante, según iremos viendo.

En el resto del capítulo del *Convivio*, Dante discute la distinción que hay entre las virtudes morales y las intelectuales. No es de extrañar que Dante siga basándose en Aristóteles, aunque su exposición nos revela más su pensamiento que el aristotélico, ya que él prefiere hablar de las

nostra, ne le cose che sono corr[u]zione de la nostra vita. La seconda è Temperanza, che è regola e freno de la nostra gulositate e de la nostra soperchievole astinenza ne le cose che conservano la nostra vita. La terza si è Liberalitate, la quale è moderatrice del nostro dare e del nostro ricevere le cose temporali. La quarta si è Magnificenza, la quale è moderatrice de le grandi spese, quelle facendo e sostenendo a certo termine. La quinta si è Magnanimitate, la quale è moderatrice e acquistatrice de' grandi onori e fama. La sesta si è Amativa d'onore, la quale è moderatrice e ordina noi a li onori di questo mondo. La settima si è Mansuetudine, la quale modera la nostra ira e la nostra troppa pazienza contra li nostri mali esteriori. L'ottava si è Affabilitate, la quale fa noi ben convenire con li altri. La nona si è chiamata Veritate, la quale modera noi dal vantare noi oltre che siamo e da lo diminuire noi oltre che siamo, in nostro sermone. La decima si è chiamata Eutrapelia, la quale modera noi ne li sollazzi facendo, quelli usando debitamente. L'undecima si è Giustizia, la quale ordina noi ad amare e operare dirittura in tutte cose".

¹⁸ "Bene si pone Prudenza, cioè senno, per molti, essere morale virtude, ma Aristotile dinumera quella intra le intellettuali; avvegna che essa sia conduttrice de le morali virtù e mostri la via per ch'elle si compongono e sanza quella essere non possono".

virtudes morales antes que de las intelectuales, aun cuando es más usual enaltecer el conocimiento. Dice nuestro poeta:

Pero podría decir alguno argumentando contra mí: Si la felicidad de la vida contemplativa es más excelente que la de la activa, ¿por qué no se procedió más bien por el camino de las virtudes intelectuales que por el de las morales? A lo cual se puede brevemente responder que en toda enseñanza hay que tener en cuenta las facultades del discípulo y conducirlo por el camino que sea más fácil; y como las virtudes morales parecer ser y son más comunes y más conocidas y buscadas que las otras y tienen más utilidad que éstas en el aspecto exterior, ha sido útil y conveniente seguir más bien ese camino que el otro, pues [no] se llega con la misma facilidad al conocimiento de las abejas razonando a partir del fruto de la cera que razonando a partir del fruto de la miel, aun concediendo que tanto aquella como ésta proceden de las abejas (*Con.*, 4, XVII, 11-12).¹⁹

Aun con toda su ciencia, Dante se nos muestra principalmente como alguien dispuesto a actuar y buscar el bien efectivo del mundo. Étienne Gilson describe cómo pudo obtener la fuerza de estas ideas de la siguiente forma:

[Dante es] un hombre que sufre y busca en la filosofía con qué consolarse; es un autor que se dirige a hombres de acción para enseñarles a regular, por la filosofía, unas vidas esencialmente prácticas y muy poco especulativas;

¹⁹ “Potrebbe alcuno però dire, contra me argomentando: ‘Poichè la felicità de la vita contemplativa è più eccellente che quella de l’attiva, e l’una e l’altra possa essere e sia frutto e fine di nobilitade, perchè non anzi si procedette per la via de le virtù intellettuali che de le morali?’ A ciò si può brevemente rispondere che in ciascuna dottrina si dee avere rispetto a la facultà del discente, e per quella via menarlo che più a lui sia lieve. Onde, perciò che le virtù morali paiano essere e siano più comuni e più sapute e più richieste che l’altre e [im]itate ne lo aspetto di fuori, utile e convenevole fu più per quello cammino procedere che per l’altro; chè così bene [non] si verrebbe a la conoscenza de le api per lo frutto de la cera ragionando come per lo frutto del mele, tutto che l’uno e l’altro da loro procede”.

es un ciudadano de Florencia, en uno de los momentos más alterados de la historia de una ciudad que tiempo atrás conoció tantos disturbios, y no se hará creer a Dante que el hombre pueda ser feliz contemplando lo inteligible, en el momento que se espera el despojo de sus bienes, cuando el odio y la violencia regulan su vida social y cuando acecha el exilio que lo expulsa de su patria, lejos del hogar familiar donde su mujer y sus hijos vivirán sin él en la miseria. Para un hombre como ése, ¿qué iluminación fue el descubrimiento de esta *Ética a Nicómaco* cuyo autor había conocido tan bien las miserias de la discordia civil, que había muerto en exilio en Calcis, donde se fugó de Atenas para no permitir a los atenienses ¡“que pecaran dos veces contra la filosofía”! Cada libro y casi cada capítulo de la *Ética* es un elogio de la virtud “política”, un llamado a la virtud cívica por excelencia, esa constructora del orden y de la felicidad humana que es la Justicia. Pues la justicia no es simplemente una virtud particular entre las demás; hablando con propiedad, es toda la virtud (2011, p. 107).

Hay un par de puntos remarcables en la mencionada caracterización de la justicia. En primer lugar, que la justicia, junto con la afabilidad, es una virtud moral que no se caracteriza por dualidades; rompe con el esquema que llevaba Dante: no admite un término medio entre dos extremos, sino que es más bien como un principio rector, propiamente el del amor para obrar virtuosamente, lo cual no es claro *prima facie*. Aristóteles abordó muy extensamente el tema de la justicia y sus variantes en *EN*, V, pero no la menciona en *EN*, II, y menos aún como lo hizo Dante; parece entonces que Dante ya no sigue tanto a Aristóteles, sino que mete de su propia cosecha. En segundo lugar, que, siendo la justicia, como ya se dijo antes, una virtud intelectual (cfr. *Con.*, I, XII), se le ponga ahora entre las morales; quizás, en este sentido, valga ponerla junto a la prudencia, y sería entonces también una virtud de naturaleza doble. Pudiera ser que Dante no esté haciendo una clasificación estricta, o que esta fuera reservada para el capítulo XIV, nunca escrito —puede suceder que ni siquiera él tuviera tan clara la diferencia, y que, como en otras ocasiones, lo mueva más una razón poética que una científica (cfr. Crespo, 1999, p. 83)—, pero, aun si se acepta que la justicia es una

virtud tanto intelectual como moral y que es una virtud que rige sobre todas las demás, el *Convivio* de Dante deja muchas interrogantes sobre cómo puede esto suceder. A mi consideración, Dante desarrolló una mejor explicación años después en el *Purgatorio*, el cual revisaremos más adelante.

A favor de que la prudencia y la justicia sean virtudes de naturaleza doble, tanto intelectuales como morales, y quizás inseparables, valga decir que, en el último pasaje del *Convivio* en el que ambas se mencionan, estas van juntas como virtudes propias de la senectud, junto con la *generosidad* y *ser alegre de hablar en provecho de otros* (cfr. 4, XXVII, 2).²⁰ Como un ejemplo distintivo de estas cuatro virtudes, de alguien que aprendió mucho en su vida y que lo compartía todo por el bien de la política, Dante habla de Catón de Útica, de quien el poeta decía que “[se] creía nacido no sólo para sí, sino también para la patria y para el mundo entero” (4, XXVII, 3).²¹ Sobre Catón de Útica hablaremos más adelante en este trabajo. Sobre la prudencia, Dante habla de la capacidad de aconsejar a los demás sobre las artes que uno sabe (cfr. 4, XXVII, 5-6), lo cual coincide con la segunda mitad de la definición de “justicia”, que dice que guía rectamente.²² Si hay una distinción entre ambas virtudes, Dante no la deja muy clara, sino que se limita a enlistar y dar ejemplos. Finalmente, sobre la justicia, Dante dice brevemente que es “necesario a esta edad ser justo para que los juicios y autoridad de ella sean una luz y una ley para los demás” (4, XXVII, 10),²³ por lo cual recuerda que en la Antigüedad existía el senado (que guarda relación con el latín *senex*,

²⁰ “E dice che l’anima nobile ne la senetta sì è prudente, sì è giusta, sì è larga, e allegra di dir bene in prode d’altrui e d’udire quello, cioè che è affabile. E veramente queste quattro vertudi a questa etade sono convenientissime”.

²¹ “Onde si legge di Catone che non a sè, ma a la patria e a tutto lo mondo nato esser credea”.

²² “Se bene si mira, da la prudenza vegnono li buoni consigli, li quali conducono sè e altri a buono fine ne le umane cose e operazioni; e questo è quello dono che Salomone, veggendosi al governo del populo essere posto, chiese a Dio, sì come nel terzo libro de li Regi è scritto. Nè questo cotale prudente non attende [chi] li domandi ‘Consigliami’, ma proveggendo per lui, senza richesta colui consiglia; sì come la rosa, che non pur a quelli che va a lei per lo suo odore rende quello, ma eziandio a qualunque appresso lei va”.

²³ “Conviensi anche a questa etade essere giusto, acciò che li suoi giudicii e la sua autoritade sia un lume e una legge a li altri”.

de “viejo” o “mayor”) para el gobierno porque parecía que los mayores eran los mejores a quienes encomendar la ciudad. Hay aquí también un breve lamento: “¡Oh mísera patria! ¡Cuánta compasión siento por ti siempre que leo, siempre que escribo algo referente al gobierno político!” (4, XXVII, 12).²⁴ A mi juicio, esta es una posible alusión a los prioratos —gobiernos de tres meses— que se hacían en Florencia, en uno de los cuales participó Dante en su juventud y que calificó como el inicio de sus desgracias políticas.²⁵

2. La justicia desde el *Purgatorio*

Aunque Dante enaltezca mucho la justicia, el *Convivio* nos queda a deber una caracterización clara y precisa sobre qué es esta y cómo opera, aunque nos deja algunas pistas para comenzar a entenderla y para aplicar su concepto a los versos de Pier della Vigna. Para proseguir, lo más provechoso ahora sería considerar la segunda caracterización: “[l]a undécima [virtud moral] es la justicia, la cual nos ordena para amar y obrar con rectitud todas las cosas” (*Con.*, 4, XVII), porque hay una explicación sobre esto en *Pur.*, XVII. Igual que en *Inf.*, XI, los poetas deben hacer una pausa entre una cornisa y otra del purgatorio en lo que sale el sol —el auxilio de Dios—, tiempo que se aprovecha para hablar sobre qué es el amor y cuál es la naturaleza de los vicios purgados en el pío monte. A este efecto, Virgilio dice:

Ni el Criador ni la criatura —siguió diciendo— estuvieron jamás, hijo mío, sin amor natural o racional, y tú lo sabes. El natural es siempre sin error, el otro puede equivocarse porque su objeto sea malo o por excesiva o escasa intensidad. Mientras se dirige a lo principal y en lo secundario se mide a sí mismo, no puede ser causa de pecado; pero, cuando se tuerce hacia el mal o corre tras el bien más o menos de lo que debe, la hechura se vuelve contra el Hacedor. Por esto puedes entender que es el amor en vosotros semilla de toda virtud y de todo acto merecedor de castigo. No obstante, como nunca

²⁴ “Oh mísera, mísera patria mia! Quanta pietà mi stringe per te, qual volta leggo, qual volta scrivo cosa che a reggimento civile abbia rispetto!”.

²⁵ Sobre los prioratos y la vida política de Dante, cfr. Díaz Mendieta (2013, pp. 310 y ss).

puede el amor no desear la felicidad del que es sujeto de él, del odio propio están a salvo todas las cosas; y como no se puede comprender a ser alguno existente por sí, separado del Ser primero, odiar a este es imposible a todo sentimiento. Resulta, si bien he distinguido hasta aquí, que no se ama otro mal que el del prójimo, y ese amor nace de tres maneras en el fango del mundo (*Pur.*, XVII, 91-114).²⁶

En estos versos, nuestro poeta expone su concepción del amor, de la virtud y el pecado. Ya en el canto anterior, Marco Lombardi le había hecho saber a Dante que el alma tiene inclinación por aquello que le causa placer, y en eso no hay vicio por sí mismo; es la incapacidad de dar freno al deseo o de dirigirlo lo que engendra el pecado.

Sale de Aquel que la acaricia antes de que exista, como a una niña que riendo y llorando parlorea, el alma sencilla, que no sabe nada, salvo que, movida por un deseo de goce, se inclina voluntariamente a todo lo que la regocija. Se inclina al placer de los bienes pequeños; aquí se engaña y detrás de ellos corre si la guía o el freno no tuercen su pasión (*Pur.*, XVI, 85-93).²⁷

²⁶ “Nè creator, nè creatura mai’ / cominciò el, ‘figlioul, fu sanza amore, / o naturale o d’animo; e tu’l sai. / Lo naturale è sempre sanza errore, / ma l’altro poute errar per malo obietto / o per troppo o per poco di vigore. / Mentre ch’elli è nel primmo ben diretto, / e ne secondi se steso misura, / esser non può cagion di mal diletto; / ma quando al mal si torce, o con piu cura / o con men che non dèe corre nel bene, / contra’l fattore adovra sua fatura / Quinci comprender puoi ch’esser convene / amor sementa in voi d’ogni vertute / e d’ogne operazion che merta pene. / Or, perchè mai non può da la salute / amor del suo subietto volver viso, / da l’odio proprio son le cose tute; / e perchè’ ntender non si può diviso, / e per sè stante, alcuno esser dal primo, / da quello odiare ongi effeto è deciso. / Resta, se dividendo bene stimo, / che’l mal che s’ama è del prossimo; el esso / amor nasce in tre modi in vostro limo”.

²⁷ “Esce di mano a lui che la vagheggia / prima che sia, a guisa di fanciulla / che piangendo e ridendo pargoleggia, / l’anima semplicetta che sa nulla, / salvo che, mossa da lieto fattore, / volontier torna a ciò che la trastulla. / Di picciol bene in pria sente sapore; / quivi s’inganna, e dietro ad esso corre, / se guida o fren non torce suo amore”.

Es en *Pur.*, XVII, donde se da una taxonomía del amor. Por una parte, el amor natural —el no corrupto— nunca se pierde, pero hay otra forma de amor que puede dirigirse a bienes menores, ir en más a lo impropio o en menos a lo que es propio, y, en última instancia, generar el odio al prójimo. El amor nunca puede ir en contra de quien ama, nunca puede ir en contra de su agente, y tampoco puede ir en contra de Dios, de quien depende y que es su causa. A falta de estas dos opciones, solo puede haber odio a terceros. Estos principios le sirven a Dante para explicar la naturaleza de pecados como la envidia, la cual desea el mal ajeno pensando obtener así algún bien. El amor es, entonces, la razón tanto del bien como del mal que hay en el mundo.

Unido a lo que vimos antes, la justicia está en sintonía con la virtud en cuanto se guía al amor para que este no extravíe al odio y perjuicio de terceros, lo cual sería “obrar con rectitud todas las cosas”. Esto quizás sea aceptable para hablar de los actos con respecto a otros, pero el suicida plantea un problema porque el que daña y el dañado son uno mismo, lo cual, según Dante, no puede suceder porque el amor no es consistente con el odio propio. ¿Cómo puede explicar Dante, entonces, que el suicida sea agente de su destrucción? La respuesta más plausible, por lo menos desde la trama dantesca, es que el suicida *strictu sensu* odia y rechaza su cuerpo. Sobre el día del juicio, en el que todos recobrarán su carne, dice Pier della Vigna:

Como las otras almas, iremos un día por nuestro cuerpo; pero ninguna de nosotras se revestirá con él, porque no es justo recobrar lo que se ha arrojado. Los arrastraremos hasta aquí, y en la fúnebre selva quedarán colgados, cada uno en el endrino donde sufre tormento su alma (*Inf.*, XIII, 103-108).²⁸

La negación de una parte de la vida, y no de la vida misma en sí misma, ha sido motivo de atención para algunos filósofos. Valga considerar que Schopenhauer pensaba que el suicida desprecia las condiciones de la vida, no la vida misma:

²⁸ “Comme l’altre verrem per nostre spoglie / ma non però ch’alcuna sen revesta / chè non è giusto aver ciò ch’om si toglie. / Qui le strascineremo, e per la mesta/ selva saranno i nostri corpi appesi/ ciascuno al prun de l’ombra sua molesta”.

El suicida ama la vida; lo único que pasa es que no acepta las condiciones en que se le ofrece. Al destruir su cuerpo no renuncia a la voluntad de vivir, sino a la vida. Quiere vivir, aceptaría una vida sin sufrimientos y la afirmación de su cuerpo, pero sufre indeciblemente porque las circunstancias no le permiten gozar de la vida (2013, IV, § 69, p. 394).

Aplicando esta idea al caso de Pier della Vigna, él deseaba vivir, pero no en las condiciones que se le dieron (traicionado, ultrajado y humillado), por lo que el suicidio le parecía un escape.

En un punto intermedio de la historia, a Spinoza se le planteó el mismo problema, pues si las cosas tienden a perseverar en sí mismas, el suicidio es una imposibilidad metafísica, aunque él propone que este es motivado por una causa externa y no por la naturaleza de nada en sí mismo, así como Séneca fue impulsado al suicidio por mandato de Nerón.²⁹

Así pues, nadie deja de apetecer su utilidad, o sea, la conservación de su ser, como no sea vencido por causas exteriores y contrarias a su naturaleza. Y así, nadie tiene aversión a los alimentos, ni se da muerte, en virtud de la necesidad de la naturaleza, sino compelido por causas exteriores; ello puede suceder de muchas maneras: uno se da muerte obligado por otro, que le desvía la mano en la que lleva casualmente una espada, forzándole a dirigir el arma contra su corazón; otro, obligado por el mandato de abrirse las venas, como Séneca, esto es, deseando evitar un mal mayor por medio de otro menor; otro, en fin, porque causas exteriores ocultas disponen su imaginación y afectan su cuerpo de tal modo que éste se reviste de una nueva naturaleza, contraria a la que antes tenía, y cuya idea no puede darse en el alma [...]. Pero que el hombre se esfuerce, por la necesidad de su naturaleza, en no existir, o en cambiar su naturaleza por otra, es tan imposible como que de la nada se produzca algo según todo el mundo

²⁹ Para reflexionar sobre estos temas, es conveniente revisar complementariamente a Baquedano (2007) y a Cohen (2007).

puede ver a poco que medite (*Ética*, escolio de la prop. 20, parte IV; Spinoza, 2011, p. 335).

Aun con todo lo dicho hasta ahora, sigue presente la pregunta por cómo es posible decidir el suicidio y cómo es posible la injusticia contra uno mismo. Desde lo que hemos visto, parecen acabarse las opciones desde la sola obra dantesca.

3. La injusticia contra uno mismo desde Aristóteles

Otra perspectiva desde la que puede pensarse el verso de Dante se da en la *Ética nicomáquea* de Aristóteles, obra bien conocida por nuestro poeta. En *EN*, V, 11, el Estagirita se preguntaba si es posible la injusticia a uno mismo, y su caso a considerar es justamente el del suicidio. Aunque no hay una referencia explícita de Dante a este pasaje, las coincidencias temáticas parecen suficientes para considerarlas en nuestra reflexión.

En el capítulo referido, Aristóteles tiene tres consideraciones sobre la injusticia con uno mismo: 1) el suicidio no es una injusticia con sí mismo, sino una legislativa, es decir, contra el Estado; 2) es imposible la injusticia en el suicidio porque no hay distinción entre el que daña y el que es dañado; y 3) en un suicidio es posible la injusticia entre las partes del alma en uno mismo. Examinémoslas.

3.1. La injusticia legislativa del suicida

La primera consideración de Aristóteles se da desde la legislación.

Si un hombre puede actuar injustamente consigo mismo o no, resulta evidente por lo que se ha dicho. En efecto, una clase de acciones justas son aquellas que, prescritas por la ley, se conforman a cualquier virtud; por ejemplo, la ley no manda suicidarse y lo que no manda, lo prohíbe. Además, cuando un hombre voluntariamente daña a otro, sin haber sido dañado, obra injustamente; y lo hace voluntariamente si sabe a quién y con qué; pero el hombre que voluntariamente, en un arrebatado de ira, se mata a sí mismo, lo hace en contra de la recta razón, lo cual no lo prescribe la ley; luego, obra injustamente. Pero, ¿contra quién? ¿No es verdad que contra la ciudad, y no contra sí mismo? Sufre, en efecto, voluntariamente, pero nadie es objeto

de un trato injusto voluntariamente. Por eso, también la ciudad lo castiga y se impone al que intenta destruirse a sí mismo, cierta privación de derechos civiles, como culpable de injusticia contra la ciudad (*EN*, V, 11, 1138a4-14).³⁰

Bajo el supuesto de que las acciones justas se conforman a la virtud y son prescritas por la ley, si el suicidio no queda establecido por la ley, va en contra de ella, y, consecuentemente, no se conforma ni a la virtud ni a la justicia; en este sentido, el suicida obra injustamente, no en contra de sí mismo, sino en contra del Estado, y se le pueden negar ciertos derechos civiles. Hay que ponderar lo siguiente en la argumentación de Aristóteles.

En primer lugar, las consideraciones de Aristóteles son un tanto descuidadas, pues pasa por alto que una constitución no necesariamente promueve la virtud; es posible ser alguien virtuoso sin ser un buen ciudadano, pero hay legislaciones que toman por justo lo que otras consideran injusto, y, en estas, es posible ser buen ciudadano sin ser virtuoso:

[L]a virtud del ciudadano está forzosamente en relación con el régimen. Por tanto, si hay varias formas de régimen, es evidente que no puede haber una virtud perfecta única del buen ciudadano. En cambio, afirmamos que el hombre de bien lo es conforme a una única virtud perfecta. Así pues, es claro que puede ser un buen ciudadano sin poseer la virtud por la cual el hombre es bueno (*Política*, III, 4, 1276b30-35).³¹

³⁰ “πότερον δ’ ἐνδέχεται ἑαυτὸν ἀδικεῖν ἢ οὐ, φανερὸν ἐκ τῶν εἰρημένων. τὰ μὲν γὰρ ἐστὶ τῶν δικαίων τὰ κατὰ πᾶσαν ἀρετὴν ὑπὸ τοῦ νόμου τεταγμένα, οἷον οὐ κελεύει ἀποκτινῦναι ἑαυτὸν ὁ νόμος, ἃ δὲ μὴ κελεύει, ἀπαγορεύει. ἔτι ὅταν παρὰ τὸν νόμον βλάβη μὴ ἀντιβλάπτων ἐκῶν, ἀδικεῖ, ἐκῶν δὲ ὁ εἰδῶς καὶ ὄν καὶ ᾧ: ὁ δὲ δι’ ὀργὴν ἑαυτὸν σφάττων ἐκῶν τοῦτο δοῖα παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ὁ οὐκ ἐᾷ ὁ νόμος: ἀδικεῖ ἄρα. ἀλλὰ τίνα; ἢ τὴν πόλιν, αὐτὸν δ’ οὐ; ἐκῶν γὰρ πάσχει, ἀδικεῖται δ’ οὐδεὶς ἐκῶν. διὸ καὶ ἡ πόλις ζημιοῖ, καὶ τις ἀτιμία πρόσσεσι τῷ ἑαυτὸν διαφθειραντι ὡς τὴν πόλιν ἀδικοῦντι”. El texto griego proviene de Bywater (1894). Se reitera que la versión castellana es de Pallí Bonet (cfr. Aristóteles, 2014a).

³¹ “διὸ τὴν ἀρετὴν ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ πολίτου πρὸς τὴν πολιτείαν. εἴπερ οὖν ἔστι πλείω πολιτείας εἶδη, δηλον ὡς οὐκ ἐνδέχεται τοῦ σπουδαίου

Así pues, que el suicidio sea injusto en términos legales es un asunto contingente: puede que haya alguna legislación que lo permita.³²

En segundo lugar, Aristóteles dice: “la ley no manda suicidarse y lo que no manda, lo prohíbe”. Esto claramente es una falacia. Usualmente se acepta como un principio deóntico que *lo que no está prohibido está permitido*, pero Aristóteles pasa del hueco legal a la creación de una prohibición.³³

Pasando de largo estos pormenores, i. e., aceptando que la ley es justa y promueve la virtud y que prohíbe explícitamente el suicidio, Aristóteles concibe que la falta del suicida no es consigo mismo, quien ya ha sufrido voluntariamente —o ha dejado de sufrir—, sino con respecto al Estado, y se le pueden negar entonces ciertos derechos al suicida. Algunas medidas legales del pueblo griego con respecto al suicida eran la mutilación de cadáveres —la mano se enterraba aparte (cfr. Pallí Bonet, en Aristóteles, 2014a, p. 122)—, entierros aislados y deshonras a la familia (cfr. Amador Rivera, 2015, p. 92). Esta primera consideración es más descriptiva del pensamiento general de los griegos que originalmente argumentativa.

A Dante no le era ajena la distinción entre la justicia verdadera y la justicia legislativa. En cuanto a la teoría, Dante conocía muy bien las ideas aristotélicas sobre la contingencia de las buenas leyes, ya que en su tratado *Monarquía* (I, 12, 10)³⁴ llega a citar a Aristóteles —“bajo un régimen político malo, el hombre bueno es un mal ciudadano; bajo un régimen recto, en cambio, ser buen hombre y ser buen ciudadano son

πολίτου μίαν ἀρετὴν εἶναι, τὴν τελείαν: τὸν δ' ἀγαθὸν ἄνδρα φαμέν κατὰ μίαν ἀρετὴν εἶναι τὴν τελείαν. ὅτι μὲν οὖν ἐνδέχεται πολίτην ὄντα σπουδαῖον μὴ κεκτήσθαι τὴν ἀρετὴν καθ' ἣν σπουδαῖος ἀνὴρ, φανερόν”. El texto griego proviene de Ross (1957); la versión castellana, de García Valdés (2014b).

³² Más contemporáneamente, uno puede pensar en la legislación sobre la eutanasia, dejarse morir médicamente sin dolor, pero aquí no contamos con los elementos para hacerlo.

³³ Por el mero gusto formal, usualmente se acepta $\sim O\sim p \rightarrow Pp$, lo que no está prohibido está permitido (cfr. Von Wright, 1998, p. 16), pero Aristóteles afirma $\sim O\sim p \rightarrow O\sim p$, que más evidentemente es $\sim p \rightarrow p$, lo que no está prohibido está prohibido.

³⁴ Se sigue la numeración de Gutiérrez García (1994d); en otras ediciones, es el apartado 14.

una misma cosa” —³⁵ para defender que, si la monarquía es el mejor gobierno que puede proveer las condiciones de paz para la felicidad, sus leyes serían las mejores y las más justas.³⁶ En la práctica, si hemos de creer en lo dicho en la *Carta a un amigo florentino* (carta XII),³⁷ a Dante se le ofreció volver a Florencia en una ocasión siempre y cuando pagara una multa, hecho que le indignó porque al injuriado se le hacía otra injuria en apariencia de justicia legal; si Dante hubiera de volver a Florencia, sería honradamente.

Aun con todo esto en consideración, si la ley coincidiera con la justicia y Dante lo aceptara, difícilmente este primer sentido podría ser el que se retoma en el verso. En ningún momento de la narrativa Pier della Vigna se nos muestra como un criminal o alguien capaz de romper la ley; más bien es todo lo contrario, pues era consejero de Federico II, aunado a que él fue víctima de una falsa acusación, o al menos Dante así lo cree al no colocarlo entre los traidores del noveno círculo (cfr. Echeverría, 2015, p. 76). En todo caso, si el suicidio fuera un asunto de injusticia legal, la falta sería con respecto a alguien más, digamos, el Estado, pero no contra uno mismo, como dice de sí mismo Pier della Vigna.

Acaso valga tener una consideración más amplia al respecto de los actos del suicida más allá de sí mismo. Un vínculo entre la ira pasiva — la melancolía — y el suicidio se da en el *Purgatorio* (XVII, 36-39) cuando, en visiones, la princesa Lavinia se lamenta por el suicidio de su madre:

³⁵ “[...] in politia obliqua bonus homo est malus civis, in recta vero bonus homo et civis bonus convertuntur”. El texto original proviene de Danteonline (2021). La versión castellana es de Gutiérrez García (1994d). Valga decir que la cita parece más bien una paráfrasis. Dos candidatos para su origen son “[s]i se debe considerar distinta o la misma virtud la del hombre de bien y la del buen ciudadano, queda claro por lo dicho; en alguna ciudad, uno y otro son el mismo y en otras no” (*Política*, III, 5, 1278b10) y “[e]n la primera parte de este estudio se demostró que la virtud del hombre y la del ciudadano de la mejor ciudad son necesariamente la misma” (*Política*, III, 18, 1288a37).

³⁶ La justicia es uno de los temas ejes en el tratado *Monarquía*, aunque su comprensión se subordina a la idea de “monarca único” en la discusión entre güelfos y gibelinos. El monarca único es la personificación del ideal de justicia (cfr. Gilson, 2011, pp. 165 y ss); así pues, su planteamiento es más jurídico-político que el de aquí, orientado a la ética. Un excelente estudio sobre la justicia en el tratado *Monarquía* con un abordaje histórico se halla en Aparicio Ruiz (2017).

³⁷ Se sigue la edición de Gutiérrez García (1994a); en otras ediciones, es la carta IX.

“¡Oh reina! ¿Por qué de ira has querido [matarte]?³⁸ ¡Te has matado por no perder a Lavinia, y, sin embargo, me has perdido! Yo soy la que llora, madre, por ti, antes que por algún otro”.³⁹

Regresando al *Convivio* (4, XVII), Dante explica los extremos de la mansedumbre como “nuestra ira y nuestra excesiva paciencia contra los males exteriores”,⁴⁰ un punto en el cual Dante hace su contribución al estudio del Estagirita, quien simplemente había dicho “respecto a la ira [...] llamaremos a la disposición intermedia apacibilidad; [...] al que peca por exceso sea llamado iracundo; y el que peca por defecto, incapaz de ira, y el defecto incapacidad de ira” (*EN*, II, 7, 1108a4-9).⁴¹ Ya en el fondo de la laguna Estigia, Dante había condenado a los iracundos pasivos (cfr. Echeverría, 2015, p. 43), pero el suicida no se diferencia mucho de estos en cuanto a efectos en el mundo se refiere. De cierta forma, ambos renuncian al mundo, unos por su inactividad, su “excesiva paciencia contra los males exteriores”, y los otros por decidir dejar de actuar.

3.2. No es posible distinguir entre víctima y victimario

La segunda consideración de Aristóteles se piensa desde la naturaleza del acto. El Estagirita comienza apuntando:

Además, en cuanto a que el que obra injustamente es sólo injusto y no enteramente malo, no es posible ser injusto consigo mismo (este sentido es distinto del otro: el injusto es, en cierto modo, malo como el cobarde, pero no en cuanto a ser completamente malo, y, así, él no actúa injustamente en virtud de esta maldad

³⁸ La traducción dice “matarme”, aunque la segunda persona es evidente por el “hai” (véase la siguiente nota). Quizás se trate sólo de un error de dedo. En todo caso, también valga considerar la traducción de Ángel Crespo de este verso “¿por qué la ira a ser nada te empuja?” (1984, p. 265).

³⁹ “O regina, / Perchè per ira hai voluto esser nulla? / Ancisa t’hai per non perder Lavina. / Or m’hai perduta! Io son essa che lutto, / madre, a la tua pria ch’a l’altrui ruina”.

⁴⁰ “[...] la nostra ira e la nostra troppa pazienza contra li nostri mali esteriori”. Cfr. *supra*, nota 17.

⁴¹ “ἔστι δὲ καὶ περὶ τὴν ὀργὴν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ μεσότης, σχεδὸν δὲ ἀνωλύμων ὄντων αὐτῶν τὸν μέσον προῶν λέγοντες τὴν μεσότητα πραότητα καλέσωμεν: τῶν δ’ ἄκρων ὁ μὲν ὑπερβάλλων ὀργίλος ἔστω, ἡ δὲ κακία ὀργιλότης, ὁ δ’ ἔλλείπων ἀόργητός τις, ἡ δ’ ἔλλειψις ἀόργησία”.

total), pues de otro modo estaría desposeído y tendría simultáneamente la misma causa, lo cual es imposible, porque por necesidad lo justo y lo injusto requieren más de una persona (*EN*, V, 11, 1138a14-20).⁴²

Es imposible cometer una injusticia contra sí mismo porque nunca habrá un segundo que dañe a quien es dañado; el mal no es absoluto, no proviene de un único agente cuya maldad guíe su acto. El mal solo es parcial: uno mismo daña y es dañado por el miedo. Quizás tenga sentido decirlo de esta forma, pero no es muy claro cómo la maldad pueda implicar el mal absoluto mientras que la cobardía solo es una injusticia parcial. Para explicar esto, Aristóteles se extiende un poco más en las siguientes líneas explicando cómo es peor cometer una injusticia que sufrirla.

En general, la cuestión de si uno puede cometer injusticia contra sí mismo, se resuelve con la distinción establecida a propósito de ser tratado con injusticia voluntariamente. Es también evidente que ambas cosas son malas, sufrir la injusticia y cometerla (en efecto, lo uno es tener menos y lo otro tener más de lo intermedio, como lo sano en medicina y la buena disposición física en gimnasia); sin embargo, es peor cometer una injusticia, porque el cometerla es con vicio y es reprehensible, y este vicio es o completo y absoluto o poco menos (pues no todo acto involuntario está hecho con injusticia); mientras que el ser tratado injustamente no implica vicio ni injusticia (*EN*, V, 11, 1138a26-35).⁴³

⁴² “ἔτι καθ’ ὃ ἄδικος μόνον ὁ ἀδικῶν καὶ μὴ ὅλως φαῦλος, οὐκ ἔστιν ἀδικῆσαι ἑαυτὸν (τοῦτο γὰρ ἄλλος ἐκείνου: ἔστι γὰρ πως ὁ ἄδικος οὕτω πονηρὸς ὥσπερ ὁ δειλός, οὐχ ὡς ὅλην ἔχων τὴν πονηρίαν, ὥστ’ οὐδὲ κατὰ ταύτην ἀδικεῖ): ἅμα γὰρ ἂν τῷ αὐτῷ εἶη ἀφρηῆσθαι καὶ προσκεῖσθαι τὸ αὐτό: τοῦτο δὲ ἀδύνατον, ἀλλ’ αἰεὶ ἐν πλείοσιν ἀνάγκη εἶναι τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον”.

⁴³ “ὅλως δὲ λύεται τὸ αὐτὸν ἀδικεῖν καὶ κατὰ τὸν διορισμὸν τὸν περὶ τοῦ ἐκουσίως ἀδικεῖσθαι. φανερὸν δὲ καὶ ὅτι ἄμφω μὲν φαῦλα, καὶ τὸ ἀδικεῖσθαι καὶ τὸ ἀδικεῖν (τὸ μὲν γὰρ ἔλαττον τὸ δὲ πλέον ἔχειν ἐστὶ τοῦ μέσου καὶ ὥσπερ ὑγιεινὸν μὲν ἐν ἰατρικῇ, εὐεκτικὸν δὲ ἐν γυμναστικῇ): ἀλλ’ ὅμως χειρὸν τὸ ἀδικεῖν: τὸ μὲν γὰρ ἀδικεῖν μετὰ κακίας καὶ ψεκτόν,

Parece lícito afirmar que el suicidio no es un acto completamente malo, uno que implique la maldad, sino más bien uno en el que se sufre. Es como si hubiera una especie de redención del dolor. Aristóteles acepta:

[L]a injusticia tiene que ser voluntaria, intencionada, y anterior en el tiempo, porque no se considera que obra injustamente el que devuelve lo mismo que ha sufrido; pero si se trata de uno mismo, se es víctima y promotor al mismo tiempo. Además, sería posible ser tratado con injusticia voluntariamente. Finalmente, nadie obra injustamente sin cometer algún acto particular de injusticia, y nadie comete adulterio con su propia [cónyuge], ni allana su propia casa, ni roba lo que le pertenece (EN, V, 11, 1138a20-26).⁴⁴

Con respecto a la última línea, por analogía, al lector le tocaría comprender que la privación de la vida misma no es injusta si se trata de la vida de uno, aunque lo sería si se trata de la de algún tercero. En este sentido, uno sería libre de decidir si vivir o no, y ambos serían actos justos y voluntarios.

Es plausible que Dante sea más afín a esta segunda consideración, ya que el alma de Pier della Vigna quiere “huir de la vergüenza con la muerte”. Pudiera ser que en los versos de Dante también haya un intento de redención del dolor del suicida, aun si él sigue condenando el suicidio. Esta no es una oposición del todo rara. Al inicio del siguiente canto, Dante reúne las hojas de un italiano por el amor a su patria, y poco después en la siguiente fosa se encuentra con Brunetto Lattini, a quien trata con cariño y respeto paternal.

Por supuesto, un caso que pone en duda todo lo que pueda decirse sobre *Inf.*, XIII es que Catón de Útica, pagano suicida, sea el guardián de la playa del purgatorio, aunque algunos comentaristas coinciden

καὶ κακίας ἢ τῆς τελείας καὶ ἀπλῶς ἢ ἐγγύς (οὐ γὰρ ἅπαν τὸ ἐκούσιον μετὰ ἀδικίας), τὸ δ' ἀδικεῖσθαι ἄνευ κακίας καὶ ἀδικίας”.

⁴⁴ “ἔτι δὲ ἐκούσιόν τε καὶ ἐκ προαιρέσεως καὶ πρότερον: ὁ γὰρ διότι ἔπαθε καὶ τὸ αὐτὸ ἀντιποιῶν οὐ δοκεῖ ἀδικεῖν: αὐτὸς δ' αὐτόν, ταῦτ' ἅμα καὶ πάσχει καὶ ποιεῖ. ἔτι εἴη ἂν ἐκόνητα ἀδικεῖσθαι. πρὸς δὲ τούτοις, ἄνευ τῶν κατὰ μέρος ἀδικημάτων οὐδεὶς ἀδικεῖ, μοιχεύει δ' οὐδεὶς τὴν ἑαυτοῦ οὐδὲ τοιχωρυχεῖ τὸν ἑαυτοῦ τοῖχον οὐδὲ κλέπτει τὰ αὐτοῦ”.

en que lo que distingue a Catón de los demás es que mientras algunos se suicidan buscando la libertad, Catón muere por querer conservar la suya (cfr. Gómez Robledo, 1985, pp. 265-273), lo cual admira Dante. Virgilio justifica la presencia de Dante en el segundo reino de ultratumba diciéndole a Catón:

Dígnate de acoger con complacencia su venida; va buscando la libertad, que es amada como el que sabe que desprecia la vida por ella, lo sabes tú, que por ella no te resultó amarga la muerte de Útica, donde dejaste el cuerpo que en gran día resplandecerá tanto (*Pur.*, I, 70-75).⁴⁵

(Entre otras cosas, nótese que Dante también sugiere que Catón no despreció su cuerpo y podrá revestirlo el día del juicio final). Quizás, en este sentido, pueda haber un propósito en la muerte, pero es comprometer mucho a Dante y su lectura pedagógica. Siguiendo la epístola a Can Grande de la Scala, el propósito de la *Comedia*, tanto en lo general como en lo particular, es “apartar a los mortales mientras viven, aquí abajo, del estado de miseria y llevarlos al estado de la felicidad” (carta XIII, § 15).⁴⁶ Aquí habría entonces uno de los propósitos contemporáneos con respecto al suicidio como tema de salud mental: hablar sobre el suicidio, no para alentarlos, sino para prevenirlos.⁴⁷ En la lectura dantesca, hablar de la muerte es siempre una forma de pensar sobre la vida.

Aun con todo, sigue presente la pregunta *cómo es posible el suicidio*. Tanto Aristóteles como Dante coinciden en que la causa no puede ser

⁴⁵ “Or ti piaccia gradir la sua venuta: / libertà va cercando, ch’è sì cara, / come sa chi per lei vita rifiuta. / Tu ’l sai, ché non ti fu per lei amara / in Utica la morte, ove lasciasti / la vesta ch’al gran dì sarà sì chiara”.

⁴⁶ “[...] removeere viventes in hac vita de statu miseriae, et perducere ad statum felicitatis”. El texto original proviene de Toynbee (1920), quien además defiende que la carta es auténtica; en su orden, es la carta X. La versión castellana es de Gutiérrez García (1994a), en cuya edición es la carta XIII.

⁴⁷ Cada 10 de septiembre, la Organización Mundial de la Salud conmemora el Día Mundial de la Prevención del Suicidio, que es la segunda causa de muerte en jóvenes entre los 15 y los 29. En 2019, el Día Mundial de la Salud Mental —10 de octubre— se centró en la prevención del suicidio (Organización Mundial de la Salud, 2019). Siempre puede aprovecharse ese día, y cualquier otro, para hablar sobre estos temas y salvar una vida.

strictu sensu uno mismo, para Aristóteles porque la causa que daña no puede ser la misma a dañar (de otra forma, el mal sería absoluto), y para Dante porque no hay odio que se vuelque hacia sí mismo.

3.3. En parte víctima, en parte victimario

Llegamos, finalmente, a la tercera consideración de Aristóteles, y en la que a mi consideración parecen resolverse las dificultades antes mencionadas.

Metafóricamente, y por semejanza, existe, pues, una justicia, no de uno consigo mismo, sino entre ciertas partes de uno mismo; y no una justicia cualquiera, sino la propia del amo y el siervo [...], pues en estos mismos términos se distingue la parte racional del alma de la irracional; y es, ciertamente, al atender a estas partes cuando parece que es posible la injusticia con uno mismo, pues estas partes pueden sufrir algo contra sus propios deseos, de suerte que también cabe una cierta justicia recíproca entre ellas, semejante a la que existe entre gobernantes y gobernados (*EN*, V, 11, 1138b5-13).⁴⁸

Si es posible distinguir entre las partes del alma, es posible que entre estas haya justicia o no. Aristóteles acepta la premisa, y Dante claramente también la acepta en el *Convivio* (1, XII) al decir que la justicia es la virtud más propia del hombre por su razón. Si esto fuera así, el suicidio es una injusticia del alma contra el alma misma. Mientras la parte irracional sigue su deseo “llena de indignación”,⁴⁹ la parte racional busca la realización de la justicia como lo que le es propio, solo que, en el caso que ahora se considera, vence la parte irracional. De esta forma, uno es injusto consigo mismo parcialmente.

⁴⁸ “κατὰ μεταφορὰν δὲ καὶ ὁμοιότητα ἔστιν οὐκ αὐτῶ πρὸς αὐτὸν δίκαιον ἀλλὰ τῶν αὐτοῦ τισίν, οὐ πᾶν δὲ δίκαιον ἀλλὰ τὸ δεσποτικὸν ἢ τὸ οἰκονομικόν. ἐν τούτοις γὰρ τοῖς λόγοις διέστηκε τὸ λόγον ἔχον μέρος τῆς ψυχῆς πρὸς τὸ ἄλογον: εἰς ἃ δὴ βλέπουσι καὶ δοκεῖ εἶναι ἀδικία πρὸς αὐτόν, ὅτι ἐν τούτοις ἔστι πάσχειν τι παρὰ τὰς ἑαυτῶν ὀρέξεις: ὡσπερ οὖν ἄρχοντι καὶ ἀρχομένῳ εἶναι πρὸς ἄλληλα δίκαιόν τι καὶ τούτοις”.

⁴⁹ “[...] disdegnoso gusto”.

Si bien esta última consideración da una respuesta a cómo es posible el suicidio, también parece comprometerse a mucho. Por una parte, genera una inconsistencia en lo que hemos revisado hasta el momento. En el primer apartado vimos que el suicida, al encontrarse en el alto infierno, obra en contra de la razón o se sirve de la razón para hacer algún mal, pero aquí se dice que no lo hace racionalmente, sino como producto de una irracionalidad.

Por otra parte, y en una consideración más amplia, la tesis tiene dificultades en sí misma. En una nota, Pallí Bonet (cfr. Aristóteles, 2014a, p. 123) sugiere que algunos comentaristas ven en el pasaje citado una crítica de Aristóteles a la teoría platónica de las partes del alma. En la *República* (IV, 434e-440d), Platón distinguía tres partes del alma que están en constante conflicto: la racional, la volitiva y la iracunda. El problema más frecuente para este tipo de teorías es tratar a las partes de la mente como un homúnculo, i. e., como una pequeña persona (cfr. Knuuttila, 2004, pp. 9 y ss). En el caso de Platón, la razón tiene su propia voluntad y puede airarse, la voluntad tiene su racionalidad y puede airarse, y la iracundia tiene su razón y voluntad; a su vez, la voluntad de la razón tiene su razón, voluntad e iracundia, y así *ad infinitum*. En el caso de Aristóteles y Dante, la parte irracional tiene su propia razón, y la parte racional tiene sus propios deseos, y a su vez, cada una de estas partes de las partes se subdividen *ad infinitum* en lo racional y lo irracional.

Aunque la propuesta de considerar las partes del alma es sencilla para explicar la injusticia parcial con uno mismo, presenta dificultades tanto internas como externas a los pensamientos de Dante sobre el suicidio.

4. Conclusiones

En el *Convivio*, Dante tuvo a bien enaltecer la virtud de la justicia tanto porque es la virtud más humana, al ser meramente racional, como porque dirige bien a los gobiernos que son guiados por mayores; sin embargo, su definición de “justicia” deja muchas interrogantes cuando se le cuestiona por parte qué es *strictu sensu* la justicia. Aun con todo, la revisión y comparación con *Inf.*, XI nos permitió entender el acto suicida como racional al asociarlo al alto infierno.

Una respuesta más desarrollada a qué sea la justicia la encontramos en el *Purgatorio*. El amor del alma puede extraviarse, ser excesivo o parco, y cómo suceda es lo que da lugar a la virtud o el vicio, expresiones de la justicia. Debido a que el amor no puede volverse en contra de su agente

o su causa, el odio a sí mismo o a Dios es una imposibilidad. El problema de este planteamiento es que el suicidio debería ser imposible.

La última arista que consideramos en este trabajo fue ir más allá de la obra de Dante a partir de un pasaje de la *Ética nicomáquea* de Aristóteles. Ahí fue posible encontrar tres consideraciones. La primera se hizo desde un punto de vista legislativo, aunque éste difícilmente podría ajustarse al caso de Pier della Vigna, quien obra injustamente contra sí mismo, no contra el Estado. La segunda fue una consideración del acto mismo: la injusticia en el suicidio es imposible porque no se puede distinguir entre el que daña y el que es dañado; el mal no es absoluto, sino parcial. Esta nos permitió comprender el mal del suicida como un sufrir la injusticia más bien que cometerla. Finalmente, la tercera consideración fue más satisfactoria que las otras al explicar tanto cómo es posible el suicidio como por qué es una injusticia contra uno mismo. Si el alma tiene partes, como lo aceptan Aristóteles y Dante, es posible que una parte contraríe a la otra, a saber, la irracional a la racional; sin embargo, vimos que esta propuesta es insatisfactoria porque genera una contradicción sobre lo racional del acto suicida y porque, en una consideración más general, cae en el problema del homúnculo, a saber, que cada parte del alma tiene su alma, y estas partes a su vez tienen alma, y así *ad infinitum*.

Aún si las respuestas obtenidas no son ni las más satisfactorias ni las más alentadoras, ello no significa que la cuestión carezca de importancia. El suicidio sigue siendo una cuestión filosófica primordial para la práctica porque la vida es la auténtica condición necesaria de todo cuanto incumbe al género humano.

Referencias

Bibliografía primaria

Ediciones revisadas de la obra de Dante

- Alighieri, D. (1920). *Dantis Alagherii Epistolae*. P. Toynbee (ed.). Oxford Clarendon Press.
- ____ (1964). *Opere. Volume 5. Il Convivio*. G. Busnelli y G. Vandelli (eds.). Le Monnier. URL: <https://it.wikisource.org/wiki/Convivio>.
- ____ (1984). *Comedia*. Dos tomos. A. Crespo (trad.). Origen.
- ____ (1994a). Cartas. En *Obras completas*. (pp. 791-821). J. L. Gutiérrez García (trad.). Biblioteca de Autores Cristianos.

- ____ (1994b). El convite. En *Obras completas*. (pp. 565-691). J. L. Gutiérrez García (trad.). Biblioteca de Autores Cristianos.
- ____ (1994c). La divina comedia. En *Obras completas*. (pp. 17-534). N. González Ruiz (trad.). Biblioteca de Autores Cristianos.
- ____ (1994d). Monarquía. En *Obras completas*. (pp. 693-742). J. L. Gutiérrez García (trad.). Biblioteca de Autores Cristianos.
- ____ (1994e). Sobre la lengua vulgar. En *Obras completas*. (pp. 747-775). J. L. Gutiérrez García (trad.). Biblioteca de Autores Cristianos.
- ____ (2009). *The Divine Comedy*. H. F. Cary (trad.). Wordsworth.
- ____ (2015). *Divina Comedia*. A. Echeverría (trad.). Alianza.
- ____ (2021). Monarchia. *Società Dantesca Italiana*. URL: <http://www.danteonline.it/italiano/opere.asp?idope=4&idlang=OR>.

Ediciones revisadas de la obra de Aristóteles

- Aristóteles. (1831). *Aristotelis opera*. I. Bekker (ed.). Academia Regia Borussica.
- ____ (1894). *Aristotle's Ethica Nicomachea*. J. Bywater (ed.). Clarendon Press. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0053>.
- ____ (1957). *Aristotle's Politica*. W. D. Ross (ed.). Clarendon Press. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0057>.
- ____ (2000). *Política*. A. Gómez Robledo (trad.). Universidad Nacional Autónoma de México
- ____ (2014a). Ética nicomáquea. En *Aristóteles. III*. (pp. 9-240). J. Pallí Bonet (trad.). Gredos.
- ____ (2014b). Política. En *Aristóteles. III*. (pp. 242-565). M. García Valdés (trad.). Gredos.

Bibliografía secundaria

- Albertini, S. (2009). Additional Notes to *Inferno*. En D. Alighieri, *The Divine Comedy*. (pp. 527-566). H. F. Cary (trad.). Wordsworth.
- Amador Rivera, G. H. (2015). Suicidio: consideraciones históricas. *Revista Médica de La Paz*, 21(2), 91-98.
- Aparicio Ruiz, S. M. (2017). La idea de Justicia de Dante Alighieri. *De Medio Aevo*, 10(2), 9-36.
- Baquedano, S. (2007). ¿Voluntad de vivir o voluntad de morir? El suicidio en Schopenhauer y Mainländer. *Revista de Filosofía*, 63, 117-126.

- Borges, J. L. (1999). El verdugo piadoso. En *Nueve ensayos dantescos*. (pp. 53-61). Emecé.
- Cohen, E. D. (2007). Acerca de la posibilidad de un imposible: el suicidio en la lente de Spinoza. En M. L. de la Cámara y E. Fernández García (eds.), *El gobierno de los afectos en Baruj de Spinoza*. (pp. 133-146). Trotta.
- Crespo, A. (1999). *Dante y su obra*. Acantilado.
- Díaz Mendieta, D. (2013). Una propuesta medieval de separación Iglesia-Estado: el tratado *Monarquía* de Dante Alighieri. En M. Ordóñez Agilar (ed.), *Ensayos de historiografía medieval*. (pp. 303-320). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Fengler, C. K. y Stephany, W. A. (1981). The Capuan Gate and Pier della Vigna. *Dante Studies, with the Annual report of the Dante Society*, 99, 145-157.
- Gilson, É. (2011). *Dante y la filosofía*. M. L. Mujica Rivas (trad.). EUNSA.
- Gómez Robledo, A. (1985). *Dante Alighieri*. El Colegio Nacional.
- Higgins, D. H. (1975). Cicero, Aquinas, and St. Matthew in *Inferno* XIII. *Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society*, 93, 61-94.
- Jaeger, W. (1962). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. J. Xirau y W. Roces (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Knuutila, S. (2004). *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. Clarendon Press.
- Organización Mundial de la Salud. (2019, 10 de octubre). *El Día Mundial de la Salud Mental 2019 se centrará en la prevención del suicidio*. URL: <https://www.who.int/es/news-room/events/detail/2019/10/10/default-calendar/world-mental-health-day-2019-focus-on-suicide-prevention>.
- Pinto, R. (2011). Indizi del disegno primitivo dell'*Inferno* (e della *Commedia*): *Inf.* VII-XI. *Tenzzone: Revista de la Asociación Complutense de Dantología*, 12, 105-152.
- Platón. (2014a). La república. En *Platón. II*. (pp. 9-340). C. Eggers Lan (trad.). Gredos.
- _____. (2014b). Menón. En *Platón. I*. (pp. 483-529). J. Olivieri (trad.). Gredos.
- Schopenhauer, A. (2013). *El mundo como voluntad y representación*. E. Ovejero y Maury (trad.). Porrúa.
- Scott, J. A. (1990). Dante and Philosophy. *Annali d'Italianistica*, 8, 258-277.
- Spinoza, B. (2011). *Ética*. V. Piñal (trad.). Alianza.
- Stephany, W. A. (1982). Pier della Vigna's Self-Fulfilling Prophecies: The 'Eulogy' of Frederick II and 'Inferno' 13. *Traditio*, 38, 193-212.

Von Wright, G. H. (1998). *Un ensayo de lógica deóntica y la teoría general de la acción*. E. Garzón Valdés (trad.). Universidad Nacional Autónoma de México.

