

Capítulo primero

LA TRADICIÓN DEL IUSNATURALISMO ARISTOTÉLICO CLÁSICO Y SU TESIS AXIAL: LA POLITICIDAD NATURAL

I. INTRODUCCIÓN

La cuestión de la politicidad natural suele tratarse, en los libros de teoría política, en el momento de estudiar el origen del Estado, y, en aquéllos de espíritu o terminología aristotélica, dentro del análisis de la causa eficiente de la sociedad política. Tal ubicación del tema no es incorrecta, pero no lo es, sólo en tanto, que el fondo de la cuestión trasciende, por su alcance y significación, la explicación del fenómeno asociativo, para comportar toda una posición de fondo sobre la “justificación” (*Rechtfertigung*) del Estado —en la terminología de Hermann Heller—. O lo que nosotros llamamos “el valor de la vida política”.

El ejemplo del gran teórico del Estado puede ayudarnos a desbrozar el camino terminológico y conceptual, pero en última instancia real —porque tiene que ver con las cosas— que debe guiar en la búsqueda del sentido profundo de la tesis clásica que la ciencia política utiliza habitualmente en su formulación aristotélica de la politicidad natural. En su obra póstuma, *Teoría del Estado*, Heller (teóricamente encuadrable dentro de la filosofía de la cultura y de la vida de Theodor Litt) se rebela contra el racionalismo usado al tratar el origen del Estado. La mera explicación del hecho de por qué los hombres se agrupan en el Estado no basta para colegir el sentido de la política. La explicación racional, que acude a los parámetros teleológicos para dar cuenta del origen del Estado no capta la diferencia que puede darse entre una banda de malhechores y la sociedad política. En efecto, dice Heller, en uno y otro caso la sociedad resulta un medio para la consecución de un fin. La explicación teleológica viene a ser subsidiaria de la axiología utilitaria y de la reducción de la racionalidad práctica a la técnico-instrumental. La pregunta por el valor humano del agrupamiento estatal no se responde desde ese nivel de análisis, afirma Heller.¹⁷

¹⁷ Heller, Hermann, *Staatslehre*, Tübingen, 1983, pp. 245 y ss.

Es clara la impugnación de Heller de toda la gama de concepciones que reducen la vida política a un puro medio (útil) para la consecución de un fin. Eso es lo que puede explicar la razón cuando se aboca a entender el plano fáctico, pero el plano de los valores resulta irreductible a la explicación racional de los hechos, dice. Ahora bien, en esa impugnación también se comprueba cómo Heller acepta el planteamiento de base de la racionabilidad técnico-instrumental. En efecto, constituye un presupuesto metafísico de última raigambre nominalista, que impregna la filosofía de Hume, Kant y Scheler, el separar las formalidades (trascendentales) del ser y el bien. Aparecen, en lugar de ellas, el ámbito de los hechos y el ámbito de los valores. El primero es ajeno e impermeable al valor; en su explicación reside la tarea de la razón y del conocimiento científico. Por el contrario, los valores, en la expresión de Scheler, *valen* pero no *son* (luego, tampoco se *conocen* objetivamente).¹⁸ De tales presupuestos surgen consecuencias teóricas graves. Habrá quienes lo acepten, y dirán que las ciencias consagradas al obrar humano sólo deben describir, absteniéndose de cualquier pretensión objetiva de formular juicios de valor (valiosidad humana, perfección, bien, en suma). Tal será, por ejemplo, el caso de Hans Kelsen y su *Rechtslehre*. Habrá quienes, como Hermann Heller, rechacen semejante modelo de ciencia aplicada a lo social, por sapiencial, humana y prácticamente inaceptable. Pero, incluso en este último caso, hay condena de las conclusiones sin rechazo de las premisas.

Con proyectos como los de Heller se relacionan presentaciones de la cuestión como, por ejemplo, la del catedrático argentino Mario J. López en su *Manual de derecho político*. Allí, avalando el divorcio de marras, el autor plantea con claridad la diferencia entre las respuestas a la pregunta de por qué *existe* la obediencia, y la respuesta a la pregunta de por qué *debe* obedecerse. Dice significativamente: “Por lo pronto, la dificultad de separar en este caso lo «necesario» de lo «bueno», lo que «es» de lo que «debe ser», los juicios de conocimiento de los de valor, trae como consecuencia que la consideración del asunto escape a los límites científicos e invada el campo de la filosofía política”. Tras esta salvedad, donde la filosofía política y sus temas son puestos fuera de la ciencia, López enumera una serie de posiciones —inspiradas en Jellinek— sobre la “justificación” del Estado, en las que se mezclan las que apuntan al plano de los hechos y las que apuntan al plano del valor. Aparecen entonces las justificaciones llamadas “religiosas”,

¹⁸ Sobre la ética de Scheler —cuya tesis sosteniendo el divorcio de marras apareció en 1899— cf. Dupuy, Maurice, *La philosophie de Max Scheler*, París, 1959, parte Ia., cap. 1; LLambías de Azevedo, Juan, *Max Scheler*, Buenos Aires, 1966, cap. III.

que fundan la obligación de la obediencia en que “Dios así lo ha dispuesto”; las “de la fuerza”, que alcanzan a “describir el hecho, pero sin llegar a indicar su causa ni su finalidad”; las “jurídicas”, que basa la fundamentación “en una figura jurídica del llamado derecho privado” y se clasifican en patriarcal, patrimonial y contractual, centradas, respectivamente, en el dominio paternal, la prescripción adquisitiva del mando y el consentimiento de las partes; las “ético-finalistas”, de raigambre aristotélica y tomista, que proponen un fin perfectivo de las personas congregadas; las “psicosociológicas”, que anclan la sociabilidad (pero no la obediencia, dice López) en una inclinación natural, y las “negativas”, de espíritu anarquista.¹⁹ Hasta aquí, el autor argentino.

La doctrina de la politicidad natural (que López llamaba “ético-finalista”) merece atención, por dos razones fundamentales: en primer término, es la única capaz de dar razón, a la vez, del plano “fáctico”, o histórico, y del plano de la “justificación”, o axiológico. La comprensión cabal de la tesis, en efecto, permite captar el valor humano último de la vida política sin por ello —antes al contrario— dejar a un lado la explicación racional de las conductas particulares que originan a cada sociedad política concreta. De allí que, desde la perspectiva de esa posición, sea posible integrar ordenadamente todas las “justificaciones” elencadas en los manuales clásicos de teoría política, evaluando el contenido de verdad que contiene cada una de ellas. En segundo lugar, la tesis aristotélica permite alcanzar la cuestión clave en cuya afirmación o negación reside la divisoria de aguas más radical que quepa hallar respecto del valor de la vida política. Nos detendremos, en particular, en esta última cuestión. Y para ello se impone un breve bosquejo semántico respecto de la locución “politicidad natural”.

II. UNA APROXIMACIÓN SEMÁNTICA A LA LOCUCIÓN “POLITICIDAD NATURAL”

1. *El sentido de “naturaleza” y “natural” en la escuela clásica*

Aristóteles, quien acuñó la expresión que nos ocupa, fue el más grande discípulo de Platón. No pretendemos, en este lugar, detenernos a señalar cuáles fueron las principales respuestas a las grandes cuestiones metafísicas en que se observa la profunda continuidad filosófica que los vincula. Pero lo afirmado resulta pertinente a la hora de dar cuenta del porqué cabe remitir la dilucidación del significado del término *physis*, tal como aparece en la *Política* de Aristóteles, a la doctrina de Platón. En efecto, los desarrollos teoré-

¹⁹ *Manual de derecho político*, Buenos Aires, 1973, pp. 257-268.

ticos de Aristóteles, en la perspectiva finalista de la estructura acto-potencial del ente, hallan, como otras cuestiones fundamentales, su decisivo antecedente en el maestro ateniense.²⁰ A Platón y a uno de sus principales exégetas en el campo de la filosofía práctica se recurrirá, para determinar el significado que posee “naturaleza” en la filosofía política y jurídica de Aristóteles.

Para tal empresa vale la pena acudir al estudio histórico-doctrinal de un acreditado especialista de Harvard, John Wild, quien detectó en Platón los cinco sentidos fundamentales del término “naturaleza” en la tradición ius-naturalista clásica.²¹ El primero de ellos significa el orden cósmico, regido por leyes que pautan racionalmente su devenir. Wild remarca la impronta divina de tal orden racional, según el propio Platón lo expresa taxativamente en *Las Leyes* (libro X). Así pues, el mundo resulta un vasto complejo de diversas clases de seres regido por un orden normativo que los dirige a su fin. El *kósmos* es *phýsis*. La segunda acepción refiere a la estructura eidética de los entes particulares, es decir, a la esencia. “Naturaleza”, es aquel elemento que determina a una substancia a ser la clase de ente que es, a la vez que orienta su dinamismo. Este sentido de *phýsis* corresponde por antonomasia, en Platón, a las ideas. Las entidades individuales sólo las imitan o participan de ellas; con todo, el ente concreto es capaz de sugerir al intelecto la forma del arquetipo. El tercer sentido resulta clave para la filosofía práctica, tiene que ver con la dinámica tendencial del existente finito. Ahora bien, resalta Wild, “no hay casi una página de Platón que no exprese o explícita o implícitamente” la doctrina que vincula la participación de una forma con cierta inclinación a su perfección. Las formas imperfectas de los entes particulares se hallan en tensión a su acabamiento. Así, en *Las Leyes* (896 a y ss.) se vincula el cambio con la naturaleza: la forma determina los modos apropiados en que los seres mutan e interactúan. En *Fedro* (270 c 8-d 8) se dice que al estudiar la *phýsis*, se debe ante todo, inteligir su pura estructura eidética, y luego los po-

²⁰ Para la continuidad —crítica, por venir de un discípulo genial— entre Aristóteles y su maestro, es especulativamente estimulante la lectura del t. II de la *Historia della Filosofia Antica*, Milán, Reale de Giovanni, 1985.

²¹ Wild, John, *Plato's Modern Enemies and The Theory of Natural Law*, Chicago, 1953. Sólo tomamos de esta obra —y aceptamos sin reservas— la síntesis referida a las acepciones del término “naturaleza”. En el libro, por lo demás, se pasa revista a una importante cantidad de temas, cada uno de los cuales ameritaría una consideración detenida. Así por ejemplo, la inclusión de Richard Hooker en la tradición clásica, a nuestro entender, no puede hacerse sin algunas reservas, dado que, precisamente en el tema de la politicidad natural, la influencia antropológica luterana resulta en él evidente (*cfr.* al respecto, el capítulo sobre “El valor de la vida política en el individualismo liberal: Locke”, incluido en nuestro libro *Defensa de la política*, Buenos Aires, 2003).

deres activos y pasivos determinados por tal estructura, cómo actúa y cómo padece “por naturaleza” (*katà phýsin*). Aparece en ese lugar la locución que alude al quicio de la valiosidad práctica en esta escuela, y que los escolásticos traducirán siglos más tarde como *secundum naturam*. Por ello en *República* (433 a 6-7) la justicia es caracterizada como lo que vuelve al hombre capaz de realizar “aquello para lo cual su naturaleza se halla mejor preparada”. El cuarto sentido de “naturaleza” vincula el concepto con el de la virtud. El modo propio y adecuado de ordenar las tendencias iniciales es aquél que concuerda con las necesidades de la naturaleza. De allí que la madurez se alcance “en la virtud de la propia naturaleza”: ello vale tanto para plantas, animales u hombres (*Leyes*, 765 e 3-6). Por su parte, también el orden de las tendencias debe medirse según una jerarquía que responde a las exigencias de la naturaleza (*id.*, 631 d 1-2). El quinto y último sentido de “naturaleza” connota acabamiento esencial, es decir la consecución —a través de un proceso finalista— del bien. Ante todo, “lo mejor de un ente es aquello que le es más propio” (*República*, 586 d 9-e 1). Además, la naturaleza de una cosa se descubre a partir de sus causas finales (*Timeo*, 44 d 2 y ss.). Tales principios dan pábulo a la afirmación de Wild respecto de que, en Platón, “naturaleza” alude, sin más, al bien entendido como perfección en la consecución del fin. Sintéticamente —y en lo que al hombre toca— el recto orden de las primeras tendencias de acuerdo con la naturaleza constituye la virtud. En ella, a su vez, el hombre alcanza el bien, como plenitud de su naturaleza.²²

En la misma línea, cuando un tomista renombrado, en un texto ya canónico, explane el sentido de la naturalidad del derecho natural en Tomás de Aquino,²³ destacará en el concepto de naturaleza dos notas fundamentales. La primera consiste en lo dado, es decir, aquello ínsito en la esencia de la cosa. Tiene que ver con lo definitorio y con lo propio. Así, las inclinaciones son naturales en tanto *a natura*, esto es, emanadas de lo genuino del ente. Se trata de la significación más cercana al hombre de la calle; así es como habitualmente decimos —aunque aludiendo a lo individual y no a lo específicamente natural— “Pedro juega naturalmente bien al fútbol”, o “Juan tiene capacidad natural para los idiomas”. Este sentido de “natural” como innato (por lo menos, incoativa o potencialmente) se compone con otro, más fundamental y, sobre todo, más distintivo de la escuela clásica. Consiste en lo natural como orientado al fin plenificante. Es decir, de aquello que se encuentra en la línea de la perfección del ente. Tal noción dinámica de natu-

²² Wild, John, *op. cit.*, pp. 137-149.

²³ Graneris, Giuseppe, “Naturalidad del derecho natural”, en *Contribución tomista a la filosofía del derecho*, trad. de C. Lértora Mendoza, Buenos Aires, 1977, c. 4.

raleza, como principio de operaciones, expresión dinámica de la esencia en tensión teleológica al bien, constituye la marca distintiva (y más polémicamente combatida)²⁴ del concepto clásico de naturaleza. Y ella, como afirma Wild, fue la sostenida por quien puede considerarse, sin desmedro de la tradición griega anterior, el fundador de la escuela clásica del derecho natural.

B. *Qué es y qué no es la “politicidad natural”*

La tesis aristotélica significa que la vida política es un bien en sí mismo valioso; para decirlo en términos clásicos (y técnicos), un *bonum honestum*. No es ocioso distinguir aquí, entre la política como organización jurídica y estatal, y el fin que la convoca. En efecto, el fin de la vida política es un bien en sí; en tanto tal, tiene naturaleza de fin —y no de medio—. Lo cual no comporta, por supuesto, que sea el último fin —ni el más valioso— que quiepa alcanzar al hombre. Pero sí significa, y esto debe remarcarse, que su valiosidad no estriba en una conveniencia meramente utilitaria —de la clase que sea—. En efecto, más allá de la ingente utilidad que trae al hombre, el bien común político, en tanto bien de amistad, de justicia, y de plenitud humana integral (también corpórea), es un bien cuyo ápice y eje lo constituyen exigencias positivas e imprescriptibles de la naturaleza humana. Y ellas no dependen de defecto, carencia o mal alguno. En expresión coloquial pero certera, el fin de la vida política no es un remedio de males. Por su parte, la agrupación política misma en su concreción social e institucional —*v. gr.* el Estado, precisivamente distinguido del fin que lo convoca— sin ser un medio, sí podría identificarse con un fin *quo*, o fin “mediante el cual” o “con el cual” se accede al fin objetivo (*qui*).

Por lo dicho, politicidad natural no significa, sin más, necesidad de la vida política. La comprobación —sesgadamente unilateral, por otra parte— de que la proximidad del otro puede implicar riesgos a la vida hace necesaria, para Hobbes, la existencia de la organización coactiva del Estado. Pero Hobbes es quien —paradigmáticamente en la Modernidad— niega la politicidad natural, precisamente por rechazar el carácter perfectivo de la vida política. En él, la política asienta su valor en la mera utilidad: es el único medio para protegerse del otro, siempre un potencial o actual enemigo. “*L'enfer*, dirá Jean-Paul Sartre, *c'est les autres*”.²⁵

²⁴ Son ilustrativas, al respecto, las objeciones del gran jurista y filósofo del derecho Hans Welzel, en su clásico *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, trad. de G. de Stefano, Milán, 1965, especialmente pp. 43 y ss.

²⁵ Sartre, Jean-Paul, *Huis clos*, escena 5.

Dentro del mismo género de concepción individualístico-utilitaria debemos incluir a todas aquellas corrientes que, aún sin adherir a algunas de las posiciones relativistas del *enfant terrible* Hobbes, identifican igualmente la valiosidad del fin político con la de un instrumento al servicio de los grupos (familias, sectores económicos, etcétera). También en este caso, la motivación universal y absoluta por la que existe la comunidad política es la utilidad, la cual incluye, además de la seguridad, toda la ingente gama de bienes materiales y servicios de que la vida política provee al hombre. Ahora bien, la reducción del valor de la política a la utilidad conlleva dos consecuencias. En primer término, la justicia, la piedad, el patriotismo y la solidaridad ya no serían virtudes sino meras técnicas. En segundo término, se sigue, asimismo, que las comunidades políticas efectivamente existentes podrían subsistir sin una desigual pero no menos real dosis de amistad y justicia del bien común. Por la primera, ya no sólo lo político, sino toda la vida social extrafamiliar, aparece desdeñosamente arrojada fuera de la esfera de los valores humanos. Por la segunda, resulta imposible explicar la existencia de la sociedad política, que no se sostendría sobre la base de la pura apatía egoísta de los ciudadanos.

Pero si la tesis de politicidad natural no significa necesidad utilitaria de la vida política, ella tampoco equivale a una constatación histórica, a saber, la de que los hombres siempre han vivido en sociedades actuales o potencialmente políticas (*polis*, imperios, reinos, ciudades libres, Estados, clanes, tribus, etcétera). En efecto, la tesis alude a la exigencia perfectiva de la naturaleza humana, que incluye —pero no se limita— a su ineludible manifestación empírica.

III. LA ACEPTACIÓN Y EL RECHAZO DE LA POLITICIDAD NATURAL EN LA HISTORIA DE LAS IDEAS

1. *Planteo de la cuestión*

La tesis de politicidad natural responde y es fiel a los principios radicales de lo real. El hombre es un ser naturalmente político: por un lado, se ve impelido a la vida política; por otro, y más fundamentalmente aún, en la vida política alcanza su cota máxima de perfección intramundana.

Ahora bien, la tesis de politicidad natural, así como es negación, atraviesa toda la historia del pensamiento político. Es lo que se verá enseguida.

2. Breve panorama histórico-doctrinal

A. La afirmación de la politicidad natural

a. Aristóteles

Plantearemos la posición de Aristóteles a partir del comentario de algunos textos de la *Política*. En 1252 b 15 ss se dice: “Por otro lado, la comunidad primera [formada] por varias familias en vista de [relaciones] que ya no apuntan sólo a satisfacer necesidades de la vida cotidiana (como la familia), es el municipio”.²⁶ Allí vemos afirmado el carácter constitutivo y fundante del fin respecto de todo grupo social. Tanto la familia como el municipio existen por y para un fin; sin la causación finalista de éste, no habría tales sociedades.

Otro pasaje (b 28 y ss.) introduce el tema de la especificidad del fin político: “Y la comunidad acabada formada por varias poblaciones es una ciudad a partir, cuando ha alcanzado el nivel de la autarquía por así decir completa; habiéndose constituido, pues, para permitir vivir, ella permite, una vez que existe, la vida buena”. Aristóteles se hace cargo de la totalidad axiológica —y causal— del bien político. En efecto, por un lado, las urgencias vitales, a veces apremiantes, impelen a los hombres a asociarse. Así, la necesidad de subvenir carencias alimentarias merced al intercambio y la colaboración, o la de unirse para poder resistir ataques de pueblos enemigos (o de los elementos antisociales internos). Pero, por otro lado, la ciudad nunca dejará de potenciar el despliegue de otras virtualidades humanas, y de generar bienes de amistad y de sabiduría, impensables fuera de su ámbito perfectivo. Aparece entonces mencionada la autarquía —autosuficiencia en el bien común—, en la que se aúnán el cultivo de los

²⁶ Se utiliza la ed. de Ross (*Aristotelis Política*, Oxford, Oxford Classical Texts, 1992). Sobre la política en Aristóteles, en general, remitimos a las siguientes fuentes: *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford, ed. Bywater, 1991; *Aristotelis Ethica Eudemia*, Oxford, ed. Walzer y Mingay, 1991; *Aristotelis Política*, ed. Ross (citada); a las siguientes traducciones comentadas: Newman, W. L., *The Politics of Aristotle*, Nueva York, 1973; Aubonnet, Jean, *La Politique*, París, 1960-89, Pellegrin, Pierre, *Les Politiques*, París, 1993; Tricot, Jean, *L'Éthique à Nicomaque*, París, 1967; y, entre muchas otras, a las siguientes monografías específicas: Bodéüs, Richard, *Le philosophe et la cité*, 1982; Siegfried, Walter, *Untersuchungen zur Staatslehre des Aristoteles*, Zürich, 1942; Defourny, Maurice, *Études sur la Politique d'Aristote*, París, 1932; Egon Braun, “Die Summierungstheorie des Aristoteles”, en *Jahreshefte des Österreichischen archeologischen Instituts*, Bd. 44, 1959.

bienes espirituales y materiales con la autodeterminación por la comunidad de su forma de vida social, jurídica y política.

A continuación, Aristóteles agrega un pasaje metafísico clave. Refiriéndose a la naturalidad de la *polis*, dice:

Toda ciudad es natural, dado que las comunidades primeras lo son también. Porque ella es su fin, y la naturaleza es fin: lo que, en efecto, cada cosa es, una vez que su génesis está completamente acabada, eso es lo que llamamos la naturaleza de una cosa... además, aquello en vista de lo cual (algo se hace), es decir el fin, es lo mejor, y la autarquía es, a la vez, un fin y algo excelente.

Con ello viene a decir que el tejido social se halla en tensión hacia la formalidad política, en la medida en que en ella y sólo en ella alcanza el hombre un fin que nunca podría satisfacer ni la familia, ni el clan. Si el fin del orden social (como un todo) se identifica con el de la *polis*, ello no significa que cada comunidad carezca de un fin convocante específico, sino que la plena actualización de las potencialidades humanas exige la vida política.

Unas líneas después (1253 a 20 ss.), Aristóteles explica el sentido de la afirmación, con la cual expone que el hombre es naturalmente político. Uno de los argumentos merece particular atención:

Una ciudad es por naturaleza anterior a una familia y a cada uno de nosotros. El todo, en efecto, es necesariamente anterior a cada una de las partes... Si es verdad, en efecto, que cada uno tomado separadamente no es autosuficiente, estará en la situación de las otras partes respecto del todo, mientras que quien no es capaz de pertenecer a una comunidad, o no tiene necesidad de ella porque se basta a sí mismo, no es en absoluto parte de una ciudad, de modo que o es una bestia o es un Dios.

El contenido principal del pasaje es riquísimo. Sólo nos detendremos en un punto, sobre el que nunca se llamará bastante la atención: la insuficiencia de la vida apolítica para lograr la perfección común (*v. gr.*, participable) a que el hombre está llamado por naturaleza. La calificación de “primero (*próteron*)” que se aplica al todo político no alude al plano entitativo, en el que se constata la primacía de la substancia —es decir del ciudadano individual— respecto del ser accidental —esto es, de la sociedad política—. Pero sí subraya taxativamente la primacía del bien común participable de la *polis* respecto del bien asequible a las diversas partes de la comunidad política existiendo aisladas, en ese sentido, no debe pensarse en el bien asequible al individuo aislado, en la medida en que lo único que se halla a su alcance no es sino la muerte rápida. En efecto, el individuo, estrictamente considera-

do, ni siquiera puede sobrevivir fuera de alguna sociedad. La sociabilidad es hasta tal punto necesaria en el hombre, que cualquier planteamiento de autosuficiencia fuera de la *polis*, para no caer en el absurdo, debe referirse a la autosuficiencia de los grupos infrapolíticos (familia, sociedad económica, etcétera). Ahora bien, Aristóteles, consciente de que el hombre tiene necesidades naturales que exceden el nivel sensitivo, y fines naturales que sobrepasan lo económico, afirma la necesidad imprescriptible de una comunidad cuyo fin abarca el despliegue de las potencialidades específicamente humanas. Se trata de una afirmación crucial por dos razones. En primer lugar, se halla sostenida en lo más definitorio de la esencia del hombre: es un ser político precisamente por lo que tiene de espiritual. En segundo lugar, implica inmensas consecuencias en el plano de los logros civilizatorios: las realizaciones (sapienciales, artísticas, de solidaridad y de heroísmo) que pueden con justicia enorgullecerlo no se habrían producido jamás si no hubiera existido el espacio político.

En el libro III (1280 b 5 ss) se encuentra un extenso pasaje que recapitula los principios a la vez que refuta su negación. Asombra el alcance transhistórico de sus tesis, que parecen escritas para responder al individualismo moderno:

No es sólo en vista de la vida, sino de la vida buena [que se vive políticamente] (pues, si no, existiría también una ciudad de esclavos y una de animales, siendo que, en realidad, no existen tales ciudades, ya que no participan de la vida buena ni de la vida guiada racionalmente); ni [tampoco] en vista de formar una alianza militar para no sufrir perjuicio de nadie, ni tampoco en vista del intercambio [comercial] en interés mutuo... Es pues manifiesto que la ciudad no es una comunidad de lugar, establecida en vista de evitarse las injusticias mutuas y de permitir los intercambios. Ciertamente, son condiciones que es necesario realizar [si se quiere] que una ciudad exista, pero incluso cuando ellas se han realizado, no por eso existe una ciudad, pues [la ciudad] es la comunidad de vida buena, es decir, cuyo fin es una vida perfecta y autárquica para las familias y los grupos... Ahora bien todas esas [relaciones que apuntan a ese fin] son obra de la amistad...

Retengamos, de este claro y explícito texto, algunos puntos relevantes. Una asociación que surge a partir de la necesidad de la defensa en común, cuyo fin fuese coordinar acciones militares conjuntas, no es una sociedad política. Hoy tendríamos un ejemplo en la N.A.T.O., en otro orden, un tra-

tado multilateral de comercio, en términos contemporáneos, tampoco constituye Estado.²⁷ De allí que no pueda confundirse una sociedad política con tales asociaciones. En efecto, la seguridad y el intercambio de bienes y servicios no abarcan la totalidad del fin que convoca a la sociedad política. Tales bienes humanos, aunque necesarios y surgidos a partir de la interacción y la colaboración humanas, con todo, no pasan de ser bienes intermedios —o condiciones— ordenados a la consecución del bien pleno.²⁸ El cual, remata Aristóteles, es fruto de la amistad social.

b. La Modernidad. Altusio y el aristotelismo calvinista

Identificar tradición aristotélica con pensamiento político católico, constituiría, huelga decirlo, un error. En el párrafo 3232 se citarán ejemplos que muestran hasta qué punto la afirmación de la politicidad natural no encontró eco unánime en la edad media. Como contrapartida, podemos citar el caso de un ilustre filósofo aristotélico conteste con Tomás de Aquino en centrar la vida política en la politicidad natural: se trata de Johannes Althusius. Ahora bien, éste fue un autor calvinista, nacido en 1557, cuyas ideas “ya esbozan las líneas de organización del Estado moderno”.²⁹

Desde las primeras páginas de su obra, Altusio reafirma enfáticamente el valor perfectivo y expansivo de la vida política:

El fin del hombre político simbiótico es la santa, justa, provechosa, y feliz simbiosis y vida que no carece de cosa alguna necesaria o útil. Para vivir esta vida, ningún hombre es *autarkés*... La vida política no sólo subsana deficiencias y carencias, sino que “en ella [el hombre] es invitado al ejercicio activo de la virtud.

La comunidad perfecta es definida ciceronianamente como “conjunto consociado por consenso de derecho y por común utilidad”. Por la comunicación de bienes, los ciudadanos entregan las cosas necesarias para la vida, en provecho de todos y cada uno. Por la comunión de derecho, viven y se

²⁷ Dejamos sentado desde este lugar que, salvo indicación en contrario, utilizamos en esta tesis el término “Estado” como sinónimo de “comunidad política” y de “sociedad política”.

²⁸ Sobre el “conjunto de condiciones” y el bien común en sentido propio cf. Tale, Camilo, *Lecciones de filosofía del derecho*, Córdoba, 1995, pp. 253-256; Castaño, Sergio R., *Orden político y globalización*, pp. 147-153.

²⁹ Mariño, Pedro, p. XL del estudio preliminar a su versión castellana de *Política methodice digesta* (*Política*, Madrid, 1990, que utilizamos aquí).

gobiernan en *autarkéia*, *eunomía* y *eutaxía* (autosuficiencia política, buena legislación y recto obrar). El poder político, por su parte, consiste en mirar por la común utilidad, y ningún orden social se sostendría sin mando y obediencia. Con el aval explícito de Aristóteles, Cicerón y Santo Tomás, Altusio afirma que “mandar, regir, ser sometido y ser regido y gobernado, son acciones naturales que surgen del derecho de gentes”.³⁰

El hombre es intrínsecamente social: “Pues no hemos nacido para nosotros, nuestro nacimiento lo reivindica en parte la patria, en parte los amigos”, dice nuestro autor. Lo cual no significa que su vocación a la vida consociada se agote en la condición de ciudadano. Antes bien, Altusio reivindica el carácter de sociedad de sociedades, que está investido el Estado. En tal sentido, su teoría política reconoce amplio margen a todo el espectro de sociedades privadas y públicas en que se derrama la socialidad natural, desde la familia hasta el estado miembro (“provincia”) del Estado propiamente dicho.³¹ Así, cuando se refiere a la conformación de este último, Altusio recuerda que no llama miembros del reino “a cada hombre, familias o colegios, como en la consociación particular, privada y pública, sino a las ciudades, provincias y regiones varias que consienten entre sí en formar un solo cuerpo por la unión, conjunción y comunicación mutua”.³² De allí que este aristotélico cabal sea generalmente considerado como un precursor moderno del federalismo.

B. *Un caso sui generis: el idealismo de Hegel*

Respecto a la cuestión que nos ocupa —como de tantas otras— el genial teólogo progresista plantea problemas de interpretación no fáciles de resolver. Creemos que la respuesta a cómo se ubica ante la politicidad natural puede resultar análoga a la solución de otras aporías suscitadas por su pensamiento. En efecto, en Hegel *todo* tiene su lugar en el Todo. Lo cual no significa que cada posición teórica, cada juicio práctico, cada ente real sean en sí mismos portadores de su propia verdad. Esa sería, para Hegel, una visión finita, abstracta, típica del intelecto, y no de la razón que capta el movimiento dialéctico de lo real. En tal sentido, una filosofía señera como la de Aristóteles no podía dejar de integrarse en la totalidad del sistema. Pero ésta no es la única razón por la que hallamos presencia aristotélica en el idealismo hegeliano. A la objetiva relevancia histórica de Aristóteles se

³⁰ Altusio, Johannes, *Política*, cap. I.

³¹ *Ibidem*, caps. II-VIII.

³² *Ibidem*, cap. IX.

agrega que, por un lado, Hegel tributaba una explícita admiración por éste; por otro, el pensamiento de Hegel significa un rescate teórico de elementos fundamentales del orden social, que los reduccionismos individualistas habían negado. En efecto, en Hegel asistimos a una reivindicación de la vida política como realidad ética; una superación de las antinomias planteadas por el liberalismo; una reafirmación del valor de la idiosincrasia comunitaria; una crítica del mundialismo, con el consiguiente reconocimiento del papel del Estado como sujeto primario del orden internacional...

Ahora bien, en Hegel, en buena medida por el carácter radicalmente fundante de la negatividad, las cosas no son lo que parecen. Así, por poner un ejemplo, no cabe decir que Hegel afirma la primacía del bien común político sobre el bien particular; lo que sostiene es la superación (absorción ontológica) del individuo como parte la totalidad del Estado substancializado. En éste, en efecto, el hombre encuentra su verdad, su libertad y su esencia.³³ En nuestro *Orden político y globalización*³⁴ sintetizamos algunos aspectos metafísicos fundamentales en los que se manifiesta la oposición entre el realismo aristotélico y el idealismo hegeliano —oposición que, especialmente si se trata del aristotelismo cristiano, se acentúa hasta la plena contradicción—. Helos a continuación:

- 1) Superación dialéctica de la distinción entre sujeto (cognoscente-apetente) y objeto.³⁵
- 2) Afirmación de la efectividad ontológica de la negatividad.³⁶ Este principio de raigambre spinozista —que Hegel acoge³⁷ y reelabora— con-

³³ Cfr. Hegel, Georg W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt, 1970, pgf. 257.

³⁴ Cfr. Castaño, Sergio R., *Orden político y globalización*, Buenos Aires, 2000, cap. IV, *in fine*.

³⁵ Cfr. por ejemplo, Hegel, Georg W. F., *Phänomenologie des Geistes* (en adelante *Ph. des G.*), Frankfurt, 1970, I, p. 87.

³⁶ *Ibidem*, *Vorrede*, pp. 35-39 y pp. 56-7; III, p. 120; V, C, a, p. 294.

³⁷ Cfr. Georg W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, II, 1, A, 2. Hegel cita la epístola L de Spinoza en estos términos: “*Omnis determinatio est negatio* (Toda determinación es una negación)”. Se trata de una misiva a J. Jelles en la que Spinoza dice: “... la figura sólo puede tener lugar en los cuerpos finitos y limitados. El que dice, pues, que percibe una figura, no indica con esto otra cosa sino que concibe una cosa limitada y de qué modo está limitada. Por tanto esta limitación no pertenece a la cosa en virtud de su ser, sino que, por el contrario, es su *no-ser*”. (Spinoza, Baruch de, *Epistolario*, trad. de O. Cohan, Buenos Aires, 1950, p. 156) Y Hegel sentencia a este respecto: “Si se comienza a filosofar, se debe primero ser spinozista... esta negación de

lleva la reificación de la nada, y la transitoriedad radical de la verdad³⁸ y del bien moral (ético-jurídico-político).³⁹

- 3) Monismo metafísico: conceptualización de lo individual (por ejemplo, las personas) como momento efímero y abstracto llamado a anonadarse dialécticamente en el todo.⁴⁰
- 4) Inmanentismo teológico: la Historia constituye el proceso de automanipulación del Espíritu divino.⁴¹

En síntesis: si no hay personas con carácter substancial,⁴² tampoco hay participantes del bien común político: sin participación, el bien no es *común*. En Hegel, el Estado —en tanto todo— es substancia, y los individuos —en tanto momentos particulares— son una suerte de accidentes (concepción ontológica que se traslada al ámbito práctico).⁴³ Además, es imposible afirmar un bien humano objetivo que trascienda lo tenido por tal, en determinada circunstancia histórico-política.⁴⁴ Por otro lado, todo lo particular está llamado a superarse en lo universal,⁴⁵ por ello es ilusorio hablar de justicia internacional: Dios elige al vencedor (en rigor, *es* el vencedor mismo).

todo lo particular a la que necesariamente tiene que llegar todo filósofo es la liberación del espíritu y su fundamento absoluto” (p. 165 de la ed. Suhrkamp, Frankfurt, 1971).

³⁸ *Ph. des G.*, pp. 39-41.

³⁹ *Ibidem*, III, pp. 128-130.

⁴⁰ *Ibidem*, VI, A, a, p. 332: “Porque sólo como ciudadano es *real* y *substancial* (*wirklich und substantiell*), por ello el singular, en tanto no es ciudadano y no pertenece a la familia, es solamente una sombra *irreal* sin contorno” (sbr. orig.).

⁴¹ Cf. Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. de J. Gaos, Madrid, 1980, introducción general, II, 1, p. 76. Asimismo *Ph. des G.*, VII, pp. 498-499; y 566-568.

⁴² *Ph. des G.*, VI, A, c., p. 357. Refiriéndose al carácter abstracto del derecho y de la persona, Hegel dice que aquél experimenta en su validez real (*wirklich*) la pérdida de su realidad (*Realität*) y su inesencialidad. Y agrega: “Llamar a un individuo una *persona* es la expresión del desprecio”.

⁴³ *Ibidem*, V, C, b, pp. 314 y 315. Refiriéndose al mandamiento “ama a tu prójimo como a tí mismo”, Hegel dice: “El obrar bien de un modo esencial e inteligente es, en su figura más rica y más importante, la acción inteligente universal del Estado —una acción en comparación— con la cual el obrar del individuo como individuo es, en general, algo tan insignificante que apenas si vale la pena de hablar de ello”.

⁴⁴ *Ibidem*, VI, B, a, pp. 385 y ss.

⁴⁵ *Ibidem*, VI, A, a, pp. 334 y 335. Allí dice Hegel que la comunidad (*Gemeinwesen*), ante el riesgo de que sus partes —que tienen vida (*Leben*) en el todo— se aíslan en sus fines y derechos, las sacude (*erschüttern*) cada tanto con la guerra; de esa manera los hombre aprenden que su señor es la muerte (como negatividad).

C. *El rechazo de la politicidad natural*

a. *La sofística griega*

Si consideramos a los sofistas como los primeros teóricos del Estado, entonces debemos decir que la afirmación de la politicidad natural no es la “antigua”, sino la más moderna —y contestataria—.

Hay un hilo conductor y una coherencia de fondo entre las tesis de los grandes sofistas: Protágoras y Gorgias, y las conclusiones de los llamados sofistas políticos, como: Trasímaco y Calicles. La metafísica y la gnoseología de aquellos maestros condujo, no sin coherencia, a la conclusión de la ley del más fuerte, preconizada por los últimos. En efecto, la escuela sofística distó de constituir un cenáculo de soñadores utopistas, que postularan ideales anárquico-individualistas inviables. La finalidad utilitaria de su enseñanza apuntaba a entrenar en el arte de convencer a los otros, con el fin de conquistar y consevar el poder. Su relativismo y su agnosticismo no implicaban sostener la licitud o la posibilidad de que cada quien hiciera lo que se le antojase, pero sí, en cambio, desembocaban en afirmar la libertad del poder político ante toda obligación fundada en la verdad y en la justicia absolutas. Ante el vacío de orden objetivo, “dado”, sólo queda la “posición” del orden social por quien pueda imponer su voluntad sobre los demás. Los sofistas planteaban un universo en el que sólo campeaban fuerzas (intereses) enfrentadas. Por ello, sea *de facto* (Trasímaco), sea *de jure —naturali*— (Calicles), a la sofística le debemos, por primera vez en la Historia, la identificación de la ley del más fuerte (“la voluntad de poder”) con la clave de la *praxis* política.

Si vinculamos el rechazo a la politicidad natural en sentido platónico-aristotélico con la afirmación del carácter represivo de la vida política, en tanto ordenada a contener los impulsos antisociales del hombre, podemos tomar como caso testigo de la sofística a Calicles (sea un personaje real, sea una personificación platónica en que se comprendían las últimas consecuencias de las premisas de su escuela).⁴⁶ En *Gorgias*, Calicles afirma contra Sócrates:

⁴⁶ Consecuencias que no se limitaron a adoptar como presupuesto la contraposición entre naturaleza y ley, tal como ocurrió con Antifón. Sobre este último tema, cf. Heinimann, Felix, *Nómos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basilea, 1945, esp. pp. 110 y ss. La posición de Calicles fue, dice Heinimann, un “perfeccionamiento radicalizador” de la mencionada antítesis, p. 140.

En la mayor parte de los casos son contrarias entre sí la naturaleza y la ley... por naturaleza es más feo todo lo que es más desventajoso, por ejemplo, sufrir injusticia; pero por ley es más feo cometerla... según mi parecer, los que establecen las leyes son los débiles y la multitud. En efecto, mirando a sí mismos y a su propia utilidad establecen las leyes, disponen las alabanzas y determinan las censuras... Pero yo creo que si llegara a haber un hombre con índole apropiada, sacudiría, quebraría y esquivaría todo esto, y, pisotendo nuestros escritos, engaños, encantamientos, y todas las leyes contrarias a la naturaleza, se sublevaría, y éste nuestro esclavo se mostraría dueño, y entonces resplandecería la justicia de la naturaleza.⁴⁷

En Calicles, pues, aparece explícitamente una de las posibles manifestaciones de lo que hemos llamado concepción negativa y constrictiva de la vida política.

b. La absorción teologista del orden natural

El título de este punto señala el quicio doctrinal de las negaciones medievales de la politicidad natural. En la medida en que se tendió a desconocer las exigencias teleológicas imprescriptibles de la naturaleza humana, en esa medida el carácter perfectivo de la vida jurídica y política fue puesto en entredicho, o incluso, negado. Lo cual se tradujo en un muy peculiar —pero lógico— cuestionamiento de la politicidad natural. El orden social intramundano, en sus fundamentos de legitimidad y sus principios de organización, pasó a ser absorbido por el orden sobrenatural. Semejante perspectiva no implicaba meramente supraordenación de los fines religiosos; sino —más relevante aun en el tema que nos ocupa— la resolución del fin político en el fin ultraterreno. Ahora bien, si el fin político no es necesario para el hombre, luego la existencia efectiva del orden político deberá obedecer a razones contingentes, desligadas de la actualización de potencialidades humanas. Es decir, obedecerá al presente estado histórico del hombre: *v. gr.*, al pecado. Si todo esto es así, se siguen dos líneas de consecuencias. Por un lado, los representantes de la autoridad espiritual detentará la titularidad de la potestad política, de suerte que quienes ejerzan esta última serán delegados o mandatarios de la órbita religiosa. Por otro lado, la vida política —y jurídica— verá retaceado su valor como dimensión necesaria para la perfección del hombre. Pasará a ser explicada por una circunstancia desgraciada,

⁴⁷ 482 b. Utilizamos la traducción de J. Calonge y E. Acosta, en Platón, *Diálogos*, t. II, Madrid, 1983.

causa de males para el hombre, a los que el orden jurídico-político deberá poner coto (remedio extrínseco). En breves líneas —y sin otra pretensión que la de no tergiversar el meollo más esencial de esta perspectiva teologista— hemos expuesto aquí, lo que la historia de la filosofía política conoce como “agustinismo político”.

En cuanto al pesimismo antropológico, el agustinismo político tiene un antecedente pagano en Séneca, estoico que, a diferencia de Cicerón, asoció la vigencia de la vida política con un periodo histórico signado por la decadencia humana.⁴⁸ El agustinismo político, tal vez más una tendencia que una doctrina determinada, conoció desigual boga entre los siglos II y XVI. A pesar de su denominación, la crítica histórica se halla hoy en excluir a San Agustín del grupo de teólogos que ancló la necesidad de la política en el pecado.⁴⁹ Pero en otros padres de la Iglesia la idea sí conoció alguna aceptación.⁵⁰ En el siglo VI aparece Gregorio VI el “Grande”, cuyos escritos y acción constituyen un jalón decisivo en el perfilamiento de la doctrina del poder temporal de los pontífices. Este papa legó a la tradición cristiana textos clásicos, citados siglos después (por Suárez, por ejemplo) como objeciones a la doctrina aristotélica,⁵¹ en los que se afirmaba a la sociedad y a la potestad políticas como una consecuencia del pecado adánico:

La diversidad misma, que adviene con el vicio [del pecado], resulta rectamente ordenada por el juicio divino, para que, dado que todo hombre no corre del mismo modo el camino de la vida, uno sea regido por otro. Cuando los hombres santos presiden no prestan atención a la potestad de orden, sino a la igualdad de condición, y no gozan por presidir sino por propagar. Pues saben que a los antiguos padres nuestros [Adán y Eva] se los recuerda por haber sido pastores de rebaños más que reyes de hombres. El hombre, en efecto, está colocado por la naturaleza sobre los animales irracionales, pero no sobre los demás hombres...⁵²

En los siglos siguientes, tanto antes como después de la obra de Tomás de Aquino, el agustinismo político tuvo distinguidos representantes, y no poca

⁴⁸ Sobre el estoico español, cf. Prieto, Fernando, *El pensamiento político de Séneca*, cap. III, Madrid, 1977.

⁴⁹ Cf. Arquilliére, H.-X, *L'augustinisme politique*, París, 1972, especialmente pp. 67-71.

⁵⁰ Al respecto, cf. Truyol y Serra, Antonio, *Historia de la filosofía del derecho y del Estado*, t. I, libro III, parte A, cap. 2, Madrid, 1978.

⁵¹ Cf. Suárez, Francisco, *De legibus*, lib. III, cap. 1.

⁵² *Expositio moralis in Beatum Iob* lib. XXI, cap. 10, *Patrología latina* 76, 203.

vigencia en la doctrina y en la *praxis* política efectiva. Pueden citarse, entre otros, a Egidio Romano —curiosamente, alumno del Aquinate— (+1316), al cardenal Enrique de Susa, el Hostiense (+1271) y a Jacobo de Viterbo (+1307).⁵³ Ellos, junto con otros teólogos y canonistas, configuraron el clima intelectual y político con el que —ya en el siglo XVI— debió lidiar Vitoria. Sin embargo, el más extremoso sostenedor de las tesis del agustinismo político —sobre todo del anclaje de la política en el pecado— no fue ni católico ni medioeval, sino el reformador Martín Lutero:

Como todo el mundo es malo y apenas hay un verdadero cristiano entre miles de personas, se devorarían unos a otros de modo de que nadie podría conservar su mujer y sus hijos, alimentarse y servir a Dios, con lo que el mundo se convertiría en un desierto. Por esta razón estableció Dios estos dos gobiernos: el espiritual, que hace cristianos y buenos por el Espíritu Santo, bajo Cristo, y el secular, que obliga a los no cristianos y a los malos a mantener la paz y estar tranquilos externamente... si un pastor reuniera en un mismo establo lobos... y corderos... las ovejas, ciertamente mantendrían la paz y se dejaría alimentar y gobernar pacíficamente, pero no vivirían mucho tiempo ni ningún animal sobreviviría a los demás...”.⁵⁴

c. La modernidad

Es lícito hablar de una filosofía política de la modernidad, por lo menos si entendemos tal término en su connotación doctrinal, y no cronológica. En ese sentido, la influencia del nominalismo constituye una suerte de hilo conductor profundo que subyace a las principales manifestaciones del pensamiento político antiaristotélico. Espiguemos algunas de sus notas típicas: el desplazamiento del bien, el fin y la felicidad como primer principio del orden práctico en provecho del deber y la obligación (compárese, por ejemplo, la *Ética Nicomaquea* con la *Metafísica de las costumbres*). Consiguentemente, el bien común es negado como primer principio del orden político, y en su lugar aparece el poder. El signo distintivo de la estatalidad ya no será la autarquía (autosuficiencia en el bien común), sino la soberanía (posesión del poder decisorio último). Es decir que no se renoce a las relaciones de inte-

⁵³ Cf. en general, Gierke, Otto von *Teorías políticas de la edad media*, con introd. de F. W. Maitland, trad de J. Irazusta, Buenos Aires, 1963, pp. 94 y ss.

⁵⁴ “Sobre la autoridad secular”, en *Escritos políticos*, trad. de J. Abellán, Madrid, 1990, pp. 30-31 (citado por Reyes Oribe, Beatriz, “Notas sobre los fundamentos de la política en Martín Lutero”, en Hernández, Héctor H. et al., *Clases de filosofía del derecho* —vol. III: Historia—, Mar del Plata, 2004).

gración, sino a las de subordinación, como el dato fundante de la realidad social (compárese, por ejemplo, a Tomás de Aquino y Bodino). En la misma línea, el centro de la vida jurídica deja de ser la virtud de la justicia y sus concreciones conductuales, para adquirir supremacía incontestable la norma (piénsese, por ejemplo, en el contraste entre Platón y Kelsen). Ahora bien, todos esos giros doctrinales ya se hallan en Ockham.⁵⁵

d. Hobbes

Hobbes es, sin duda, el principal filósofo político de la *modernidad*. Sus fuentes teóricas son, principalmente, Ockham y Lutero. Del primero toma el nominalismo gnoseológico (que lleva al extremo), el atomismo metafísico, y, en el terreno práctico, el voluntarismo radical y la asimilación de toda valiosidad y normatividad con el mandato del superior. En este último sentido, es importante reparar en que las relaciones entre el súbdito y el soberano, en Hobbes, reproducen aquéllas que el monje franciscano veía entre Dios y las criaturas. Una conducta es obligatoria en tanto es mandada; el esquema de base es común al teólogo que reflexiona sobre los mandamientos y al filósofo ateo que construye teoría política: no hay nada justo ni injusto *per se*. Del reformador Lutero adopta el pesimismo antropológico, que condice con el resto del sistema. Ahora bien, la coherencia entre la doctrina del hombre del reformador y los principios prácticos de raigambre ockhamista no debe sorprender, toda vez que Lutero reconocía formación filosófico-teológica nominalista.

En el llamado “estado de naturaleza” (es decir, la condición en que se hallarían los hombres si no existiese el Estado) reina la guerra frontal o larvada. Ello porque no hay freno a las inexorables y universales manifestaciones del ánimo humano: “En la naturaleza del hombre encontramos tres causas principales de riña. Primero, competición; segundo, temor; tercero, gloria”. El egoísmo impele a la enemistad, y de ella surge la inseguridad: “Los hombres no derivan placer alguno, sino, al contrario, considerable pesar, de estar juntos allí donde no hay poder capaz de imponer respeto a todos ellos”. El derecho natural sólo indica al hombre la conveniencia de hacer lo que considere necesario para sobrevivir. Semejante libertad, entendida como ausencia de coacción extrínseca, redonda en perjuicio de todos: “De esta guerra de todo hombre contra todo hombre, es también consecuencia que

⁵⁵ Sobre la ética de Ockham, *cfr.* Garvens, Anita, “Die Grundlagen Ethiks Wilhelm von Ockham”, en *Franziskanische Studien*, 1934; Pinckaers, Servais, *Las fuentes de la moral cristiana*, trad. de J. J. Norro, Pamplona, 1988, *passim*.

nada pueda ser injusto. Las nociones de bien y mal, justicia e injusticia, no tienen allí lugar. Donde no hay poder común, no hay ley. Donde no hay ley, no hay injusticia". Va de suyo que no es la búsqueda de la vigencia de valores humanos lo que impele al hombre a erigir el Estado, sino el deseo de no perder la propia vida: "Las pasiones que inclinan a los hombres hacia la paz son el temor a la muerte; el deseo de aquellas cosas necesarias para vivir cómodamente; y la esperanza de obtenerlas con su industria".⁵⁶

Como Hobbes mismo no se cansa de recordar, su posición es antagónica con la de Aristóteles. Ahora bien, ¿cómo se ubica Hobbes respecto de la cuestión de la politicidad natural? Debe repararse en un punto fundamental: la vida política no se halla en la línea de la expansión, sino de la represión de la naturaleza del hombre, es decir, no está en función de la perfección, sino del control. El fin que persigue es la seguridad (fundamentalmente, en Hobbes) de la vida. El orden político protege a los hombres egoístas de sí mismos mediante la amenaza o la aplicación de la coacción física:

La causa final, meta o designio de los hombres, que aman naturalmente la libertad y el dominio sobre otros, al introducir entre ellos esa restricción (*restraint*) de la vida en repúblicas, es cuidar de su propia preservación y conseguir una vida más dichosa; es decir, arrancarse de esa miserable situación de guerra, la cual sigue necesariamente, como se ha mostrado en el capítulo XIII, a las pasiones naturales de los hombres cuando no hay poder visible que los mantenga en el temor o, por miedo al castigo, los ate a la realización de sus pactos y a la observancia de aquellas leyes de la naturaleza... como justicia, equidad, modestia, misericordia, y (en suma) hacer a otros lo quisiéramos ver hecho en nosotros), [las cuales], por sí mismas, sin el terror hacia algún poder que haga sean observadas, resultan contrarias a nuestras pasiones naturales, que llevan a la parcialidad, el orgullo, la venganza y cosas semejantes...⁵⁷

La vida política agota su valor en la utilidad; es un mero medio al servicio de la seguridad de los individuos.

e. *Locke*

Al hacer esta rápida revista de los autores que niegan la politicidad natural, no podía faltar la mención del fundador del liberalismo político, John

⁵⁶ Todas las citas de Hobbes pertenecen a *Leviatán*, parte II, cap. XIII. Utilizamos la edición de William Mollesworth, *The English Works of Thomas Hobbes*, Londres, 1839, vol. III.

⁵⁷ *Ibidem*, cap. XVII.

Locke. Él asume y acepta el núcleo más genuino de la justificación hobbesiana del Estado:

Si no fuera por la inmoralidad y los vicios de ciertos individuos depravados no se precisaría de ninguna otra ley [la del estado de naturaleza], ni de que las personas se alejaran de esa alta y natural comunidad [el estado de naturaleza], para integrarse en combinaciones de importancia menor [las sociedades políticas].⁵⁸

Pero ese carácter causal de la maldad humana se conjuga, en él, con la ética protestante y el espíritu del capitalismo, para decirlo con el célebre título weberiano:

Tenemos, pues, que el objetivo máximo y primordial que persiguen los individuos al juntarse en Estados, supeditándose a un gobierno, es el de proteger sus propiedades; esa protección es muy incompleta en el estado de naturaleza.⁵⁹

Locke, no debe olvidarse, ya que dedicó una parte substantiva de su tratado sobre la fundamentación del Estado a justificar la apropiación ilimitada de bienes materiales, como nunca se había hecho antes. Si a bienes materiales llamados a desigual distribución se le suma la concepción pesimista de un hombre básicamente codicioso, la consecuencia lógica es postular la necesidad del fin coercitivo de la vida política, ordenado a la preservación de la propiedad privada. En el Estado cobra vigencia la ley natural. Ahora bien, ella, en Locke, tiene un contenido eminentemente restrictivo: manda no interferir en vida, libertad (en tanto ausencia de coacción externa, pues Locke —coherente en su empirismo— niega el libre albedrío)⁶⁰ y propiedad. Salta a la vista la divergencia entre el contenido positivo y perfectivo de la ley natural tomista y esta prohibición *erga omnes*, con la que un individuo absorbido por la *uneasiness* posesiva protege su interés particular.

f. Kant

En el contractualismo kantiano hallamos clara la impronta de Hobbes y Locke. En efecto, si desde el punto de vista iusfilosófico Kant es positivista,

⁵⁸ Locke, John, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. IX (Indianapolis, Macpherson, 1980). La raigambre hobbesiana de la filosofía del fundador del liberalismo político es indudable, y no ha pasado inadvertida a los intérpretes de su pensamiento. Cf. Strauss, Leo, *Natural Right and History*, Chicago, 1965, pp. 202 y ss.

⁵⁹ Locke, John *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. IX.

⁶⁰ Cf. Locke, John, *Essay Concerning Human Understanding*, II, 21, 27.

desde el filosófico-político es liberal-individualista. Existe un solo derecho natural, y es el derecho al ejercicio de la libertad exterior bajo leyes universales. Se trata de la independencia del arbitrio necesitante de otro, y su preservación constituye la clave de bóveda del orden jurídico y político en Kant. Es de notar, y no puede sorprender, que Kant se refiera a ese derecho, en realidad, no como “natural” sino como “innato” (*angeborene*).⁶¹ En efecto, la naturaleza, en tanto, no podría englobar en Kant un haz de exigencias perfectivas llamadas a ser obligatoriamente asumidas por la razón. La tarea moral será cumplida por la razón pura práctica —con estricta prescindencia de las inclinaciones naturales— en el terreno privado. Pero en el ámbito jurídico y político, en el que campean la codicia de los particulares y la violencia coactiva de los poderes públicos, sólo cuenta el dato de la libertad exterior (*un factum, a natura*) y la necesidad de su regulación.

g Rousseau

Ninguna de las grandes figuras del pensamiento político cuya posición respecto de la politicidad natural estamos espigando deja de poseer una singularidad teórica que la distingue de todas las otras. Esto vale en particular para el Ginebrino; en efecto, sus ideas sobre la naturaleza y la legitimidad del orden político revisten rasgos muy propios, diversos de los de otros *contractualistas* (por utilizar una clasificación ya canónica en la manualística). No obstante, en el caso de Rousseau —como se ha hecho con Hobbes, Locke y Kant— es lícito formular la pregunta acerca de si su pensamiento asigna un sesgo negativo a la vida política. Y cabe responder afirmativamente, también respecto de él.

En el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*⁶² se halla su más completa teorización psicológica y ético-jurídico-política de todo lo que comporta el tránsito de la vida asocial al Estado, en otros términos, del valor de la vida humana aislada en contraposición al de la vida política —y, sobre todo, al de los factores que la provocan—. No vamos a extendernos en pormenorizados análisis. Algunas expresiones representativas, de entre las innumerables que se podrían traer a colación, contestes en idéntico *Leit Motiv*, bastarán para nosotros aquí. La forma de vivir “sencilla, uniforme y solitaria” prescripta por la naturaleza, en que el hombre, guiado

⁶¹ Kant, Immanuel, *Rechtslehre*, p. 45 (*Werke* in zehn Bänden, Bd. VII, Darmstadt, 1983).

⁶² Utilizaremos las *Oeuvres Complètes*, t. III (*Du Contrat Social. Écrits Politiques*), París, La Pléiade, 1964.

por “el instinto de las bestias”, era sano de cuerpo y alma, ha desaparecido en la sociedad política. Al volverse sociable se hace esclavo, y “débil, temeroso y rastrero”. Pero el estado de naturaleza, en que “la propia consevación era casi su único cuidado”, permitía al hombre “torpe y estúpido” (alejado de la corrupción que supone la actividad reflexiva) la vida feliz. La razón estriba en que nadie, por naturaleza, (como tampoco “un mono o un lobo”) necesita del otro para nada. Luego, apareándose fortuitamente y recogiendo frutos para comer, el hombre alcanzaba sin pena la satisfacción de sus fines naturales. No tenía deber, obligación, afecto ni responsabilidad respecto de nadie: se trataba de un ser “sin industria, sin habla, sin domicilio, sin guerra y sin vínculos”. Por ello no era ni bueno ni malo. Pero el hombre tenía una perfectibilidad potencial que lo transformó “en un ser malvado haciéndolo sociable”.⁶³

Efectivamente, un conjunto de circunstancias inevitables fueron perfeccionando el espíritu del individuo (en el sentido de su capacidad racional) y, en pareja medida, corrompiendo y haciendo miserable a la especie (en el sentido de su moralidad). Desde que el hombre necesitó del socorro de otro, se fueron poniendo las bases de todos los vicios de que el hombre se ha mostrado capaz. Aceptando el corazón de la doctrina del “sabio Locke” (como le llama siempre en esta obra), Rousseau pone el origen del Estado en la necesidad de preservar la propiedad privada. La tierra cultivada se repartió, y surgieron las primeras reglas de justicia. Las diferencias de talentos provocan las desigualdades económicas, y éstas, sumadas a la corrupción de los hombres, generan violencia e inseguridad. Los más ricos (interesados en preservar su posición) impulsan entonces la creación del Estado, propuesta que la masa estólica acepta: los desposeídos “corrieron al encuentro de sus cadenas creyendo asegurar su libertad”.⁶⁴

Invitamos al lector a contestar si la siguiente analogía de Rousseau no da pábulo a su inclusión en una línea de pensamiento signada por la identificación de la política con un remedio de males: los hombres, dice, aceptaron formar el Estado “lo mismo que un herido se hace cortar el brazo para salvar el resto del cuerpo”.⁶⁵ Más adelante se explaya sobre los lacras intrínsecas al fundamento de la vida política:

Los vicios que vuelven necesarias las instituciones sociales son los mismos que vuelven inevitable el abuso; [con la excepción de la Esparta de Licurgo] sería

⁶³ Hasta aquí, conceptos extraídos de la parte I del *Discurso*.

⁶⁴ *Ibidem*, parte II.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 178.

fácil probar que todo gobierno que, sin corromperse ni alterarse, caminase siempre según el fin de su institución, habría sido instituído innecesariamente, y que un país en el que nadie eludiera las leyes ni abusara de la magistratura, no tendría necesidad ni de magistrados ni de leyes.⁶⁶

La formulación definitiva de la teoría política de Rousseau, tal como aparece en *El Contrato Social*, no contradice las ideas expuestas en el *Discurso*. En realidad, el objetivo de la reforma democrática radical del Estado consiste en reducir el mando y obediencia ajenos a la vida política hasta donde sea posible, a suerte de recrear la libertad y la igualdad del estado de naturaleza.⁶⁷ Es el ideal utópico de la democracia de identidad, en que, obedeciendo a la voluntad general, cada uno no hace sino obedecerse a sí mismo. Se trataría de reducir a su mínima expresión todo aquello que Rousseau asocia con la política (sujeción y desigualdad); el medio postulado para refundar un Estado sin mando ni obediencia será una voluntad general de sesgo totalitario. Paradoja similar ocurrió con el marxismo; en efecto, el medio necesario para abolir el Estado fue la omnipresencia del Estado totalitario. Aunque, en este caso, la llamada dictadura del proletariado tuvo vigencia histórica.

*h. Continuidad entre liberalismo y marxismo:
la demonización de la Política*

En un trabajo sobre Kant de nuestra autoría concluimos refiriéndonos a una “demonización de la Política” común al liberalismo y al marxismo, en referencia a la troncal continuidad que vincula a ambas ideologías en la depreciación del valor de la vida política.⁶⁸ Tras nuestro extenso periplo, sólo nos resta hacer algunas breves aclaraciones respecto del sentido y del origen de la expresión.

En lo tocante al liberalismo, creemos aparece con claridad la degradación axiológica de la vida política. En primer término, no hay un bien común (causa por autonomía del orden político) cualitativamente supraordenado respecto de los fines particulares. Por ello la comunidad política y su fin son medios para los fines particulares. Medios que no serían necesarios si la naturaleza humana no fuera viciosa. El hombre es un ser naturalmen-

⁶⁶ *Ibidem*, pp. 187 y 188.

⁶⁷ Rousseau, Jean-Jacques, *Contrato social*, cit., cap. VI: “Del pacto social”.

⁶⁸ Castaño, Sergio R., “Individualismo y Estado mundial. Esbozo de las premisas del modelo kantiano”, *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, serie 5, año LXXVIII, núm. 3, julio-septiembre de 2001.

te económico; mejor dicho, llamado a apropiarse de todo lo que pueda. Macpherson definió este *ethos* como “individualismo posesivo”,⁶⁹ en el camino de la codicia propia se atraviesa la de los otros: por ello es necesario el control y la organización de la coacción. Las desigualdades económicas y las servidumbres sociales crean inexorablemente un clima de violencia que exigen se garantice la libertad exterior y la propiedad, sobre todo las de aquéllos más ricos y, por tanto, más celosos de preservar su libertad (en el sentido hobbesiano —el único aceptado por el liberalismo desde Locke hasta Hayek—⁷⁰ de ausencia de coacción extrínseca). La creación del Estado se identifica, según Locke, con la instauración de un poder coactivo que garantiza libertad y propiedad, sea como fuere que éstas se distribuyan (y, teniendo en cuenta sus principios ético-antropológicos, va de suyo que la distribución será desigual).

Ahora bien, la concepción del Estado asumido como instrumento de control y vigilancia al servicio de los intereses particulares de los propietarios ¿es acaso *esencialmente* ajena a la célebre sentencia marxista del *Manifiesto comunista*: “El poder político, en sentido estricto, ¿es el poder organizado de una clase para la opresión de la otra?”⁷¹ La respuesta, sin duda, debe ser negativa.

IV. COLOFÓN SOBRE NUESTRA PERSPECTIVA DE ABORDAJE.

SENTIDO PRINCIPIAL Y VIGENCIA HISTÓRICO-FILOSÓFICA DE LA AFIRMACIÓN
DE POLITICIDAD NATURAL —EJE DOCTRINAL DE LO QUE EN ESTE LIBRO
LLAMAMOS “TRADICIÓN ARISTOTÉLICA”—

Reiteramos algunas afirmaciones estampadas en el curso del capítulo. Para la tradición del aristotelismo clásico, el hombre es un ser naturalmente político: por un lado, se ve impelido a la vida política; por otro, y más fundamentalmente aún, en la participación del fin de la vida política alcanza su cuota máxima de perfección intramundana. Esto significa que la vida política no ancla su necesidad en evitar un mal o la corrección de un defecto (corpóreo o moral), sino en la consecución de un bien. Este bien, supraordenado respecto de todo otro bien en el plano mundanal, es el bien común político.

⁶⁹ *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, 1989.

⁷⁰ Sobre la libertad en von Hayek, cf. Widow, Juan A., “Libertad y libre albedrío”, en *Valores*, núm. 34, 1997.

⁷¹ Cf. Marx, Karl y Engels, Friedrich, “Manifest der kommunistischen Partei”, en *Die Frühschriften*, Stuttgart, 1953, p. 548.

Por otro lado, la afirmación y la negación de esa tesis no pende de posiciones confesionales, como así tampoco de paradigmas epocales (por lo menos, con pretensión de excluyentes). Más concretamente: la tesis no es ni cristiana, ni pagana, ni agnóstica; como tampoco antigua, medieval o moderna. Y lo propio vale para su negación. Pues la han reconocido, entre otros —cada uno desde su particular circunstancia doctrinal e histórica—, los filósofos paganos Platón y Cicerón; los teólogos católicos Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, Francisco de Vitoria y Louis Billo; los juristas calvinistas Hugo Grocio y Johannes Althusius, y —ya desde su peculiar perspectiva— el sociólogo ruso Georges Gurvitch y el teórico del Estado Hermann Heller. Por su parte, la han negado los sofistas, los teólogos católicos enrolados en el agustinismo político medieval, el reformador Martín Lutero, los filósofos Hobbes, Kant, Rousseau, el anarquismo, el marxismo, el liberalismo y algunos relevantes iusnaturalistas contemporáneos, como John Finnis.