ANUARIO DE FILOSOFÍA JURÍDICA Y SOCIAL

2009

PONENCIAS EN MENDOZA

ANUARIO DE FILOSOFÍA JURÍDICA Y SOCIAL / Nº 27 / 2009

SOCIEDAD CHILENA
DE FILOSOFÍA JURÍDICA Y SOCIAL

ANUARIO DE FILOSOFIA
JURIDICA Y SOCIAL

Editor:
Agustín Squella

Asistentes del Editor:
Aldo Valle, Joaquín García-Huidobro y Claudio Oliva

Comité Consultivo:
Albert Calsamiglia (†) (Barcelona), Elías Díaz (Madrid), Enrico Pattaro (Bologna), Miguel Reale (†) (Sao Paulo), y Rolando Tamayo (Ciudad de México).

Consejo Editorial:
Antonio Bascuñán, Enrique Barros, José Joaquín Brunner, Humberto Giannini, Alfonso Gómez-Lobo, Jorge Iván Hübner y Máximo Pacheco.

ANUARIO DE FILOSOFÍA JURÍDICA Y SOCIAL

2009

SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFÍA
JURÍDICA Y SOCIAL

ANUARIO DE FILOSOFÍA JURÍDICA Y SOCIAL Nº 27
2009

Esta obra ha sido impresa con la colaboración de las Facultades de Derecho de las Universidades Adolfo Ibáñez, Austral de Chile, Católica del Norte, Católica de Temuco, Católica de Valparaíso, Católica de la Santísima Concepción, de Antofagasta, de Concepción, de Los Andes, de Chile, de Magallanes y Diego Portales.

Especial mención cabe hacer a la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Valparaíso, en cuyo taller de imprenta, "Edeval" se llevó a cabo la impresión de este volumen.

©
Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social

I. S. B. N. — 0170 — 17881

Diseño Gráfico: Allan Browne Escobar

Impreso en EDEVAL
Errázuriz 2120 - Valparaíso
E-mail: edeval@uv.cl

ANUARIO DE FILOSOFÍA JURÍDICA Y SOCIAL

2009

PONENCIAS EN MENDOZA

SOCIEDAD CHILENA
DE FILOSOFÍA JURÍDICA Y SOCIAL

SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFÍA
JURÍDICA Y SOCIAL

DIRECTORIO
(2009 - 2011)

Fernando Atria, Antonio Bascuñán Valdés, Rodrigo Coloma, Jesús Escandón Alomar, Joaquín García-Huidobro Correa, Fernando Quintana Bravo, Pablo Ruiz-Tagle, Agustín Squella Narducci, y Aldo Valle Acevedo.

La Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social tiene su domicilio en la ciudad de Valparaíso. La correspondencia puede ser dirigida a la casilla 3325, Correo 3, Valparaíso.

PRESENTACIÓN

La Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social presenta su *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* N° 27, correspondiente al año 2009, del cual se hará entrega en el segundo semestre de 2010. En proceso de edición se encuentra ya el número 28 de esta obra, correspondiente a 2010, el cual aparecerá en 2011, coincidentemente con la Cuarta Jornada Chileno Argentina de Filosofía Jurídica y Social.

La primera de tales jornadas tuvo lugar en 2004 en la Universidad de Buenos Aires, la segunda, el año 2006, en la Universidad Diego Portales, y la tercera, celebrada en 2009, se efectuó en la Universidad de Mendoza y en la Universidad Nacional de Cuyo. Este número 27 del *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* reproduce la versión escrita de ponencias que fueron presentadas en la jornada que tuvo lugar en Mendoza. Incluye también una sección de Estudios y una tercera de Traducciones.

La Cuarta Jornada Chileno Argentina de Filosofía Jurídica y Social tendrá lugar el año 2011, en Valparaíso, coincidentemente con la celebración del centenario de la Escuela de Derecho de la Universidad de Valparaíso. Fue precisamente en dicha Escuela, el año 1981, donde fue fundada la Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social como Sección Nacional de la Asociación Internacional de Filosofía del Derecho y Filosofía Social.

Algunos números anteriores del Anuario pueden ser consultados en el sitio **www.filosofiajuridica.cl** Los volúmenes que no se encuentren en el sitio pueden ser solicitados a la Casilla 211-V, Valparaíso.

Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social

TRADUCCIONES

arroja una complicada interacción de formas clasificatorias y tipológicas de pensamiento. Las indicaciones que fueron formuladas aquí, empero, no pretenden en modo alguno agotar el tema; sólo buscan invitar a la reflexión sobre el problema acaso más importante de nuestra metodología.

¿ARISTÓTELES ERA COMUNITARISTA? *

PIERRE AUBENQUE

En el debate actual, muy vigente principalmente en Estados Unidos, entre comunitaristas y liberales, es bien sabido que, si los liberales se apoyan en general sobre la filosofía política de los Modernos, en particular, sobre la teoría de Rousseau del contrato social, la mayoría de los comunitaristas, desde Michael Sandel y Alasdair Mc Intyre a Michael Walter y Charles Taylor, apelan a la filosofía práctica de Aristóteles, de suerte que se ha podido considerar el comunitarismo como una de las formas del "neo-aristotelismo" contemporáneo[1]. El comunitarismo es, de manera general, una reacción contra el universalismo de las teorías modernas de los derechos del hombre, a los que opone los derechos específicos de hombres pertenecientes en primer lugar a una comunidad determinada. El primero de esos derechos, consistente en la afirmación de su propia identidad cultural y el rechazo a disolverla en una universalidad, aunque ella fuese racional. Reconoceremos fácilmente la actualidad no sólo filosófica, sino también socio-

---

* "Aristote etait-il communitariste?", en A. Álvarez Gómez y R. Martínez Castro (coords.), *En torno a Aristóteles. Homenaje al profesor Pierre Aubenque*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1998, pp. 31-43. Esta traducción se realizó dentro del proyecto Fondecyt 1080214.

1. Cf. Fr. Volpi, art. "Philosophie pratique", en *Dictionaire d'étique et de philosophie morale*, París, 1996, p. 1136.

política, de este debate que alimenta ampliamente la discusión y contribuye a determinar la práctica social, tanto al interior de las sociedades desarrolladas como en las del Tercer Mundo. En atención a que Aristóteles permanece, aún hoy en día, como una autoridad tanto para los progresistas como para los conservadores (esta división no cubre de manera alguna la distinción precedente, pero agota de cierta forma el campo de las posiciones involucradas), puede no carecer de interés el preguntarse, incluso si el tema resulta en varios aspectos anacrónico, de qué lado se habría ubicado Aristóteles en este debate entre comunitaristas y liberales.

Para precisar los términos de la discusión, me apoyaré en una muy buena caracterización del comunitarismo que encuentro en el libro de Carlos Thiebault sobre *Los Límites de la comunidad* (Madrid, 1993, p. 143)[2]. A su juicio, los pensadores comunitaristas, en su crítica del programa liberal, tienen en común las siguientes proposiciones:

1) "La prioridad de las nociones de bien sobre los acuerdos de justicia",
2) "La crítica al yo sin atributos del pensamiento atomista liberal", y
3) "La inevitabilidad de los determinantes contextuales e históricos, en forma de valores comunitarios y tradiciones".

Quisiera examinar en qué medida estas tres tesis pueden emanar de la filosofía práctica de Aristóteles. Examinaré primeramente la segunda y la tercera, dejando para el final la cuestión esencial de la justicia.

I

Tratándose del estatus del individuo en relación a la comunidad política, estamos inevitablemente dirigidos a las diversas definiciones o caracterizaciones de aquello que Aristóteles consideraba "propio" del

2. Cf. También la muy aclaradora presentación del debate en María Pilar González Altable, "Liberalismo vs. comunitarismo (John Rawls: una concepción política del bien)", en *Doxa*, 17-18 (1995), pp. 117-135.

hombre. Las más célebres se encuentran al inicio de la *Política*, donde se dice que "el hombre es por naturaleza un animal político" (I, 2, 1253 a 3) y que, *por esta razón* (soy yo el que subrayo), es "de todos los animales, el único que posee el lenguaje *(logos)*" (1253 a 10). La relación de finalidad entre la posesión del lenguaje y la naturaleza política del hombre queda claramente afirmada: es para permitirle participar en la vida política, que la naturaleza, que "no hace nada en vano", (1253 a 9-10), dio al hombre el lenguaje. Éste se distingue de la simple voz *(phone)*, que encontramos también en ciertos animales, la voz permite manifestar el placer y el dolor, pero sólo el lenguaje *(logos)*, permite "significar lo que es ventajoso y dañino y, a continuación también, lo justo de lo injusto" (1253 a 15). Si es cierto que el lenguaje es propio del hombre, comprenderemos también que sea propio del hombre tener "la percepción del bien, del mal y de lo justo". Ahora bien, "el tener tales nociones en común, es lo que constituye una familia y una ciudad *(polis)*" (a 18-19). Porque el hombre posee el lenguaje, tiene una percepción de las nociones morales, y porque algunos hombres tienen dicha percepción en común con otros hombres, constituyen con ellos una comunidad, sea ésta familiar o política.

Pero se plantea la interrogante acerca de cuál es la naturaleza del vínculo, del que el *logos* es la expresión, entre la comunidad política (a la que la comunidad familiar está subordinada) y la percepción común de los valores. ¿Se trata, entonces, para el hombre de adherir a los valores que pertenecen a la comunidad donde el destino lo hizo nacer? En tal caso, no vemos qué papel correspondería al *logos*, si no es sólo aquel de registrar pasivamente y sin crítica las costumbres de la tribu para hacer de ellas las normas de la acción individual. Pero bien parece que Aristóteles atribuye al *logos* una función más elevada, que es la de dialogar y dialogar colectivamente, sobre lo que es bueno o justo de hacer o no hacer. Lo anterior no está claramente expresado aquí, pero se desprende del hecho de que pertenecer a la comunidad, que es también una comunidad de valores, no es jamás un hecho automático; implica en efecto, dos condiciones: la necesidad y la capacidad. Un individuo autárquico que, tal como un dios, se bastaría a sí mismo, no tendría necesidad de mediación comunitaria para ser quien es o realizar sus virtualidades. Pero, a la inversa, no puede formar parte de una

comunidad un individuo incapaz de "comunicar" (*koinonein*). La pertenencia a la comunidad implica, de parte del individuo, la voluntad y la capacidad de comunicar, compartir, poner a disposición de, y participar[3]. Por cierto, es la naturaleza del hombre la que lo hace animal político y comunitario, pero la naturaleza es todo lo contrario a una determinación mecánica; es una potencialidad que requiere ser actualizada, y en el caso de la naturaleza humana, no puede serlo sino a través de una actitud activa del hombre. Por ello se explica la aparente paradoja que hace que la comunidad, aún cuando sea natural, tenga necesidad de ser fundada, instituida, por un "primer legislador" (1253 a 30). Éste será "la causa de los mayores bienes" si y sólo si esta institución de la ciudad responde a consideraciones de justicia: ya que la justicia es "el orden de la comunidad política", *politikes koinonias taxis* (1253 a 34).

La interpretación de esta última expresión nos introduce directamente en el debate contemporáneo. Considerando que se trataría de un genitivo subjetivo, ¿debemos comprender entonces que lo justo es el orden que emana de la comunidad política, poseyendo toda comunidad política, a partir de entonces, su propio orden, eventualmente diferente del que tienen otras comunidades del mismo tipo? Por el contrario, considerando que se trataría de un genitivo objetivo, ¿debemos comprender que la justicia es la puesta en orden de la comunidad política, resultando dicho orden, a partir de entonces, no ya de la naturalidad histórica y contingente de esta comunidad, sino de un principio más elevado, universal y racional, que se impone a ella, del mismo modo como se impone en derecho a todas las demás? Al parecer, el contexto que insiste en el carácter activo de la participación del ciudadano en la ciudad y de su institución a través de un legislador justo, va más bien

3. Traduzco textualmente 1253 a 28 el verbo *koinonein* por "comunicar", y no de la forma en que lo hacen otros traductores, por "pertenecer a una comunidad" (P. Pellegrin) o "vivir en comunidad" (J. Aubonnet). Si lo entendiéramos así, el propósito de Aristóteles sería tautológico: sólo un hombre capaz de pertenecer a una comunidad puede pertenecer a una comunidad. Aristóteles dice más: sólo un hombre capaz de comunicarse con otros hombres que comparten la misma capacidad, puede constituir una comunidad junto a ellos. Es la comunicación la que funda la comunidad, no a la inversa. La pertenencia es la consecuencia, no la causa, de la participación.

en este segundo sentido, el de una determinación intencional, racional y universal de las reglas de justicia que deben poner orden en la ciudad. Es por lo demás, en este sentido que, tal como veremos, Aristóteles definió la "virtud" de la justicia en el libro V de la *Ética a Nicómaco*.

Resulta claro entonces que, para Aristóteles la *polis* no es un agregado artificial de individuos por naturaleza solitarios, que no tendrían acceso a la vida política sino por medio de un contrato en el cual cada uno sólo alienaría su independencia bajo la condición de representación de una utilidad más elevada: de esta forma, Aristóteles no es liberal en el sentido moderno. No es la soledad (como en Rousseau), sino que es la participación en la comunidad la que resulta "natural" para él. Pero esa participación es activa y voluntaria: prueba de esto es que el individuo puede escapar a ella, a través del exceso, si se trata de un ser casi divino —"un dios entre los hombres"; que sería él mismo la ley[4]—; o a través de la falta, caso en el cual recae en la bestialidad. En el caso más frecuente, el hombre, que es "por naturaleza" un animal comunitario, actualiza esta tendencia natural, pero dicha actualización requiere ser ayudada y orientada por el *logos*.

II

La segunda característica del comunitarismo es la afirmación del particularismo de diversas comunidades concretas, inevitablemente sometidas a determinaciones contextuales e históricas. Para Aristóteles también existe ciertamente una particularidad y una individualidad en las diferentes ciudades. La comunidad es, por definición, finita. La comunidad reúne, pero dentro de ciertos límites que son las condiciones propias de la puesta en común: no se puede compartir todo con todos. La idea de una comunidad abierta es contradictoria. Pero, ¿cuáles son los límites de la comunidad? ¿Qué es lo que constituye la identidad de una comunidad?

Aristóteles trata expresamente este tema, en especial en el libro III de la *Política*.

4. *Pol.*, III, 13, 1284 a 10-14. Es una de las razones por las cuales "un dios" no necesita de vivir en comunidad (*Pol.*, 1,2, 1253 a 28-29).

El territorio aparece como la primera condición de la unidad y de la identidad de una comunidad. La comunidad política es primeramente la puesta en común de un territorio. El territorio, por definición limitado, no debe ser ni demasiado grande ni demasiado pequeño. Si es demasiado pequeño, no se basta económicamente a sí mismo. Si es demasiado grande, no queda en la conciencia de los ciudadanos la pertenencia a la misma comunidad: puede entonces tratarse de un pueblo *(ethnos)* pero no de una *pólis*. Aristóteles cita el ejemplo de Babilonia, un conglomerado tan desmesuradamente grande, que al tercer día de la conquista de la ciudad toda una parte de la misma no se había enterado aún del hecho. La continuidad territorial no es entonces suficiente para asegurar la comunidad de destino, sin la cual no existe una ciudad única. El ideal es un "territorio que se puede abarcar con una sola mirada"[5].

La unidad territorial, es por consiguiente, una condición necesaria para la existencia de la ciudad, pero ella no es suficiente. ¿Es entonces la unidad étnica, la que constituye la comunidad política? Aristóteles examina este tema en *Pol.*, III, 3, 1276 a 33: "¿Es preferible entonces que la ciudad esté compuesta de un sólo pueblo *(ethnos)* o de varios?". Sin embargo, él no atribuye demasiada importancia a este punto, ya que resulta claro que los individuos que pueblan una ciudad nacen y mueren, y que existe por consiguiente una renovación continua, que sin embargo no afecta la continuidad de la ciudad. ¿Se podrá decir entonces que, al menos, la filiación debería constituir el criterio de pertenencia a una comunidad determinada? No obstante, Aristóteles ironiza sobre lo que hoy llamaríamos la ley de la sangre, según la cual sería ciudadano aquel que nace de dos padres ciudadanos a su vez. Este criterio es en rigor inaplicable, ya que ¿hasta qué abuelo o bisabuelo habría que remontarse? Sería necesario remontarse al infinito para probar la *ciudadanía* de cualquier ciudadano, lo que reduce al absurdo, la regla de filiación: "no es posible aplicar también a los primeros habitantes o a los fundadores de una ciudad la definición de ciudadano, como nacido de un ciudadano y de una ciudadana" (III, 2, 1275 b 33).

5. *Pol.*, VII, 5, 1327 a 2 sq.

Las ciudades griegas conocían y practicaban otro modo de acceso a la ciudadanía: la naturalización. Pero Aristóteles (quien era un extranjero en Atenas) no aprecia demasiado el flujo de extranjeros en una comunidad ya instituida, ya que "ellos fueron alimentados bajo otras leyes y esto, a decir de algunos, no es ventajoso para una buena legislación, y tampoco para el número de la población" (VII, 6, 1327 a 14). Aristóteles se refiere a las vivas discusiones que habían suscitado en Atenas los decretos de Clístenes, que, después de la expulsión de los tiranos y en reacción contra su política, habían "naturalizado a muchos extranjeros y esclavos residentes" (III, 2, 1275 b 36), creando así una gran masa de neo ciudadanos, *(neopolitai)*. Aristóteles señala que se puede pensar como se desee respecto a los decretos de Clístenes, pero, en la medida en que haya sido un acto jurídico, es necesario aplicarlos y respetar las consecuencias. Lo esencial no consiste en saber quién es ciudadano, sino el hecho de saber si lo es justa o injustamente, es decir, en virtud o no de la ley. La ciudadanía, por consiguiente, no está fundada en la raza sino en la ley. Las consideraciones étnicas no están ausentes de la reflexión política de Aristóteles, pero lo son a posteriori y no poseen un carácter normativo. Es un hecho que, desde que el hombre tiene recuerdo, los pueblos determinados viven en territorios determinados y que dichos pueblos tienen cada uno su carácter. Los pueblos del norte son valientes, pero poco inteligentes, de manera que son incapaces de mandar. Los de Asia son inteligentes, pero sin coraje, lo que los predispone a vivir en la esclavitud. Entre los dos, están los griegos "pueblo del medio", que poseen las cualidades de los unos y de los otros, lo que los vuelve más aptos que otros para vivir una vida libre y bajo mejores instituciones políticas. Pero sería necesario que se den esas buenas instituciones y que notoriamente ellas superen su tendencia a la disolución de las ciudades y adopten una constitución única, *mia politeia* para toda Grecia: solamente entonces podrán legítimamente mandar a los demás (VII, 7, 1327 b 1933). En el momento en que escribe esto, Aristóteles deplora que todavía éste no sea el caso[6].

6. En relación al problema de la unidad constitucional de Grecia, tal como la llama Aristóteles, cf. V. Ehrenberg, *Alexander and the Greeeks*, Oxford, 1938, y R. Weil, *Aristóteles y la historia*, París, 1960 (en particular, pp. 411-415).

No se aprecia aquí nada que justifique que, a través de la pluralidad de las etnias y los caracteres nacionales, exista una pluralidad de comunidades adherentes a sistemas de valores diferentes, pero todos igualmente legítimos en su diferencia —lo que constituye hoy la tesis de los comunitaristas—. Aristóteles piensa que existen formas de organización política mejores que otras, aún cuando los pueblos estén más o menos predispuestos a acercarse a ellos. El problema político es el de buscar, fuera de toda pertenencia étnica, la mejor constitución posible para todos los pueblos, la que de hecho cada comunidad debería poder realizar.

Lo que hace la unidad y, por lo mismo, la identidad propia de una comunidad, es su constitución *(politeia)*. Aristóteles examina este punto en detalle, así como las consecuencias que de él derivan en el capítulo 3 del libro III de la *Política*. Cuando una democracia, por ejemplo, se establece en lugar de una oligarquía o de una tiranía, ya no es más la misma ciudad, aún cuando sus habitantes son los mismos. Inversamente, la ciudad permanece la misma, aunque estuviese habitada por otros hombres, si su constitución permanece igual. Aristóteles llega a dudar —tema que no ha perdido hoy en día su actualidad— que un régimen democrático que sucede a un régimen tiránico tenga que honrar los compromisos adquiridos por el régimen precedente, ya que la identidad de la ciudad cambió.

¿Qué es entonces una constitución? No es un contrato concebido con miras a su utilidad, como lo sostenía el sofista Licofrón; no basta, en efecto, para que haya una *polis* que los hombres se reúnan para hacer trueque o intercambios comerciales o para protegerse contra un enemigo: "la ciudad no es una comunidad de lugar y cuyo fin sea evitar las injusticias mutuas y permitir los intercambios" (III, 9, 1280 b 30); la ciudad es más que eso: es una "comunidad de vida feliz (*eu zen*)" (1280 b 34), es decir, cuya finalidad es una vida perfecta y autárquica para las familias que la componen. "La finalidad de la ciudad es la vida feliz" y las relaciones que ella permite instituir son "la obra de la amistad, ya que la amistad es la elección reflexiva (*prohairesis*) de vivir juntos" (1280 b 38-40).

Esta determinación de lo políticamente justo como conjunto de reglas libremente instituidas por la institución política, en vista no solamente de vivir juntos, sino también de la felicidad de sus ciudadanos, es perfectamente universal o universalizable. Ella no tiene cuenta de particularidades locales que, fundadas sobre la territorialidad, sólo son la condición necesaria pero no suficiente de la comunidad política. Aristóteles no expresa en parte alguna que la comunidad tenga una historia propia que podría darle una identidad distinta; la comunidad está definida más bien por su *telos*, su finalidad, y este *telos* es el mismo para todos, a saber, la felicidad.

¿De dónde procede entonces la idea según la cual Aristóteles, oponiéndose a las teorías modernas del derecho natural, arraiga las normas políticas y morales no en una idea abstracta del hombre, sino en la realidad histórica efectiva de las costumbres, tal como se llevan a cabo en un pueblo, dicho de otro modo, lo que Hegel llama *Sittlichkeit*, moralidad concreta, distinta de la *Moralität* universal y abstracta? Ciertamente, Aristóteles rehúsa la concepción según la cual la *polis* sería una suma de individuos, una especie de artefacto, justificable en la sola medida en que sería el instrumento indirecto de una utilidad o incluso de una finalidad moral individual. Hegel destacó con razón que Aristóteles "se opone directamente al principio moderno, que parte del individuo, y según el cual el individuo entrega su voto y hace que sea sólo a través de dicho voto que pueda nacer una comunidad"[7]. Para expresarlo en términos del debate contemporáneo entre liberales y comunitaristas, el bien de la ciudad es para Aristóteles un bien sustancial, no procesal, y está en este sentido muy alejado del liberalismo de los modernos. Hegel deploraba su ausencia en el concepto griego del Estado: "La libertad civil es... un momento necesario que los Estados antiguos no conocían"[8].

La *polis* es para Aristóteles una totalidad orgánica y natural. Sin embargo, hay que agregar —lo que olvidan demasiado a menudo los comentaristas de inspiración hegeliana— que la naturaleza que fundamenta la realidad de la *polis* es, como toda *physis*, un *telos* y no un

---

7. Hegel, *Vorlesungen über der Philosophie*, in *Werke*, ed. Suhrkamp, vol. XIX, p. 225.

8. Ibíd., p. 228.

dato histórico que produciría efectos necesarios. La naturaleza humana participa de esta teleología general de la naturaleza, pero además el elemento de indeterminación que introduce la libertad humana hace que la naturaleza del hombre sea una naturaleza inacabada —*natura inchoata* como dirá Cicerón[9]— que tiene necesidad de la cultura para producir sus frutos más perfectos[10]. En el orden de la vida en común, el instrumento de esta cultura es el *logos*, la palabra intercambiada, y más particularmente la deliberación *(bouleusis)*, que permite a los ciudadanos reunidos luego de examinar los argumentos a favor y en contra, tomar la decisión más razonable para el mayor bien de la comunidad[11]. Es sólo a través de esas mediaciones racionales que la naturaleza humana puede realizar sus virtualidades más elevadas. Esta naturaleza, aún si es perfectible o más o menos acabada en un punto o en otro, es la misma para todos los hombres en cuanto a su fin, no hay por tanto espacio alguno para la aceptación de diferencias naturales que darían lugar a constituciones y a sistemas jurídicos diversos, incompatibles entre ellos y, sin embargo, igualmente legítimos. Indudablemente, existen diferencias entre las comunidades, pero Aristóteles se empeña en ordenarlas y, en un cierto sentido, de borrarlas, buscando para todas la mejor constitución posible *(ariste politeia)*, lo que permitiría no suprimir las fronteras entre las comunidades, sino que daría a cada cual una estructura y un modo de gobierno idéntico, o al menos, análogo.

9. Cicerón, *De finibus*, IV, 13 (se trata de un texto en el que Cicerón expone el punto de vista de los peripatéticos).

10. Cicerón, siguiendo aquí a Teofasto, el primero de los discípulos de Aristóteles, ilustra este punto por medio del paradigma de la viña: la viña, ser natural pero cuya naturaleza está inconclusa, necesita cultura y cuidados (*cura*) para producir las virtualidades más elevadas de las que es capaz su naturaleza. Del mismo modo el hombre tiene necesidad de sabiduría *(sapientia)* y de razón *(ratio)* para realizar su naturaleza (*De finibus*, IV, 14 y V, 14). Se comprende entonces que la ciudad se sitúa en la intersección de la naturaleza y la cultura: institución natural (el hombre es por naturaleza un animal político) que no por ello tiene menos necesidad de la voluntad y de la inteligencia de los hombres para llegar a ser lo que es.

11. Para fundar la ciudad no se requiere una discusión previa. Aristóteles rechaza la tesis de Antifón según la cual las leyes serían el resultado de un contrato *(homologia)* (Diels, *Vorsokr*. 87 B 44, col. 1-2). Pero, si el marco de la ciudad está bien delineado por la naturaleza, las decisiones particulares que la ciudad debe tomar deben ser el resultado de un consenso al menos mayoritario posterior a una deliberación. Cf. P. Aubenque, "Aristote et la conception dèlibérative de la démocratie" en *The Concept of Democracy and its Problems*, Actas VII Simposio de la FISP (Ankara, enero, 1998), ed. Por L. Kucuradi, Ankara, 1998.

Podríamos objetar que Aristóteles invoque a menudo la diversidad de opiniones que existen en el campo práctico. Así nos dice la *Ética a Nicómaco* (I, 1, 1094 b 14 sq) que "las cosas bellas y las cosas justas que son el objeto de la política dan lugar a tales divergencias y a tales incertidumbres que parecen existir solamente por convención y no por naturaleza". Sin embargo, esta última tesis es solamente verdadera en apariencia. El filósofo político debe abstenerse de proceder de manera apodíctica, en la misma forma que los matemáticos, pero nada le impide razonar, aún de manera esquemática *(typoi)*, a partir de lo que se produce más frecuentemente *(hos epi to polu)* (1094 b 19-21). De la misma forma, los hombres profesan diversas opiniones sobre la felicidad, la que algunos sitúan en el placer, otros en la riqueza, otros en los honores, otros finalmente en un Bien trascendente (*Ética a Nicómaco*, I, 2). Pero todas estas opiniones no son válidas, y Aristóteles considera sólo "las que son las más frecuentes y parecen tener un fundamento racional *(echein tina logon)*" (1095 a 30). Aristóteles logra definir la felicidad de manera de llegar a la concordancia de todos: la felicidad "consiste en una actividad del alma conforme a la excelencia (*arete)* propia del hombre y, en caso de pluralidad de excelencias o virtudes, conforme a la más excelente y a la más perfecta de entre ellas" (*Ética a Nicómaco*, I, 6, 1098 a 16).

III

El análisis precedente muestra que, contrariamente a lo que sugiere McIntyre, nada indica que las virtudes aristotélicas correspondan a modelos o paradigmas ligados a una determinada civilización y susceptibles de variar de una comunidad a otra, tanto en el espacio como en el tiempo.

Sólo citaré aquí el ejemplo de la justicia, de importancia para nuestro propósito, ya que la justicia es la virtud del orden y, en particular

del orden político. Sin entrar aquí en el detalle de análisis entregado por Aristóteles en el Libro V de la *Ética a Nicómaco*, quisiera insistir sobre el alcance universal, universal porque natural, de la definición aristotélica de los tipos de justicia. Es verdad que, contrariamente a las afirmaciones de los liberales modernos, la justicia es para Aristóteles una virtud sustancial, más fundamental que los acuerdos resultantes de ella. Las reglas de justicia no son el resultado de un procedimiento contractual, por el cual los hombres fijarían las reglas de su vida en común. Estas reglas no derivan de la convención ni incluso de un consenso espontáneo ni de un contrato tácito, es decir, en todos estos casos de un procedimiento que fundaría su validez relativa, revocable ella misma según el mismo procedimiento (por ejemplo, el proceso del voto). Las reglas de justicia son normas, *nomoi*, pero que proceden de la *physis*, es decir de la naturaleza de las cosas y del hombre.

Este carácter natural y, por consiguiente universal, deriva claramente del hecho de que la justicia, en sus dos formas propiamente políticas, está fundada en principios matemáticos: el de la igualdad geométrica o proporción, en el caso de la justicia distributiva, y el de la igualdad aritmética, en el caso de la justicia llamada conmutativa o correctiva (*diorthotike*)[12].

En el primer caso, se trata del principio según el cual los bienes que son de la ciudad y las funciones sociales, tal como los honores rendidos a ellos, deben ser repartidos entre los ciudadanos en forma proporcional al valor (*axia*) de cada uno de ellos. El principio es netamente matemático, pero una cierta incertidumbre parece haberse introducido en su aplicación por el recurso a la variable del "valor". Lejos de entregar una definición objetiva de éste, Aristóteles parece abandonar la definición del valor a las diferentes concepciones del "valor" que se formen en los diferentes regímenes políticos: "Los demócratas hacen consistir el valor en la libertad, los partidarios de la oligarquía en la riqueza o en la nobleza de la raza, y los defensores de la aristocracia en la virtud" (*Ética a Nicómaco*, V, 6, 1131 a 28). Este

12. Cf. P. Aubenque, "The twofold natural foundation of justice according to Aristotle", en *Aristotle and Moral Realism*, ed. por R. Heinamann (The Keeling colloquia I), Londres, 1995, pp. 35-47.

texto parecería ir en el sentido de un relativismo de las reglas de justicia, tal como lo afirma hoy en día MacIntyre; podríamos preguntarnos, junto con él, cuando se trata de cuestiones de justicia y de reglas de derecho racionales: *¿Whose Justice? ¿Which Rationality?*[13] y podríamos defender la siguiente tesis: "Ninguna tradición puede pretender ser superiormente racional a otra. Ya que cada tradición tiene su idea propia, inherente, de lo que es la superioridad racional sobre los temas tales como la racionalidad práctica y la justicia, y los partidarios de cada tradición juzgarán en función de dicha idea... Todo debate racional fundamental sólo puede ocurrir en el seno de una tradición y no entre tradiciones distintas"[14]. Pero Aristóteles no piensa de esta forma: si se toma el ejemplo crucial de las tradiciones ligadas a los regímenes políticos —democracia, oligarquía, aristocracia—, nada nos impide comparar, en nombre de una instancia superior que es el *logos*, estas diferentes tradiciones y evaluar su respectiva racionalidad. En el caso presente, es probable que Aristóteles otorgue una superioridad —independiente de toda tradición particular— a la aristocracia, gobierno de los mejores, que define el valor por la virtud. Aún si en la *Política* Aristóteles pondera un poco este juicio, dando preferencia a un régimen mixto, la *politie*, mezcla de aristocracia y democracia, su finalidad permanece la de establecer una jerarquía objetiva de las constituciones, universalmente válida, por estar alejada de todo prejuicio ligado a la historia y a la tradición.

Otro problema es el saber si la pluralidad de opiniones no debe ser respetada en una sociedad que llamaríamos democrática. La pluralidad legítima de opiniones y de intereses que por una parte reflejan, encuentra su lugar de expresión en la asamblea deliberante (*boule*). Pero la deliberación (*bouleusis*) permite sobrepasar esta pluralidad: la asamblea no queda expuesta a opiniones adversas; después de haber escuchado y comparado los argumentos en pro y en contra, ella procede a una elección (*prohairesis*), que es la decisión unívoca de hacer lo que parece más razonable.

13. Es el título de una obra publicada en 1988 por Alasdair Mc Intyre (University of Notre Dame Press); trad. francesa: *Quelle justice? Quelle rationalité?*, París, 1993.

14. Ibíd., trad., francesa, p. 374.

En el caso de la justicia conmutativa o correctiva, la determinación matemática de la regla es aún más clara. En las relaciones entre personas, toda lesión del derecho debe ser reparada por el juez bajo la forma de una igualdad: restitución en el caso de robo, indemnización en el caso de lesión u homicidio, y, en ambos casos, castigo del culpable para compensar por medio del sufrimiento que le es inferido el daño causado por él a un tercero. Aristóteles precisa que, para aplicar estrictamente esta regla, el juez debe juzgar de la misma manera ante cualquier calidad o rango social de la víctima y del culpable (V, 7, 1132 a 1-6). No debe hacer distinción de personas y debe tratar a las partes "como iguales", es decir, como iguales ante la ley. Aún cuando la distribución de los bienes y de los honores puede ser aritméticamente desigual, ya que toma en cuenta el valor y el mérito desigual de las personas, existe una esfera, la de la vida privada, donde todos los hombres son intrínsecamente iguales, portadores de los mismos derechos individuales y, en particular, de un derecho para todos igual de poseer y que se les reconozca una cierta cantidad de bienes elementales: la integridad física, la vida, la salud, la propiedad, la buena reputación, el respeto de sí mismo. Desde la perspectiva del derecho de poseer estos bienes elementales no existe discriminación legítima, lo que prohíbe tanto los privilegios fundados en la filiación o la riqueza como la pretensión que sostienen hoy día los comunitaristas de conceder derechos superiores o discriminaciones "positivas" a los individuos pertenecientes a grupos minoritarios.

Faltaría analizar un pasaje a menudo invocado por aquellos que creen encontrar en Aristóteles una teoría del derecho natural concreto, respetuoso de la diversidad de tradiciones o de circunstancias y, a partir de allí diversificado, por oposición al derecho natural abstracto y universal invocado por las teorías modernas de los derechos del hombre. Es el texto del capítulo 10 del libro V de la *Ética a Nicómaco*, que distingue la justicia o derecho político *(dikaion politikon)* de la justicia o derecho natural *(dikaion phusikon)*. Algunos dicen que sólo lo político es justo, es decir, propio de cada ciudad, ya que las normas jurídicas son variables de un país a otro y parecen establecidas por la convención (*nomoi*) más bien que fundadas en la naturaleza (*phusei*). Aristóteles objeta a esta tesis que la variabilidad no se opone a la naturalidad y

que, a la inversa, la universalidad puede no ser signo de naturalidad: si la ambidextría fuera universalizada entre los hombres por motivo de una educación contra natura, no sería por ello natural. Inversamente, las reglas de derecho, universales en su principio, pueden ser particularizadas en su formulación y al nivel de reglas de aplicación, sin dejar por ello de ser naturales. Aristóteles parece querer decir que el derecho positivo, si no puede deducirse del derecho natural, no debe jamás oponerse a éste. El derecho positivo ocupa legítimamente el espacio que el derecho natural no determina, ya que este espacio es indiferente a la naturaleza y es a partir de entonces entregado sin inconveniente a la costumbre: así sería, por ejemplo, el monto de la multa a pagar por la libertad de un detenido o, para tomar un ejemplo más actual, la forma o el monto de los impuestos. Pero la diversidad de legislaciones fiscales entre un país y otro no contradice en nada el principio del derecho natural, según el cual el ciudadano debe contribuir en proporción de su fortuna a los gastos devengados por la defensa y la administración del Estado. Se comprende entonces, concluye Aristóteles, que "las reglas del derecho que no están fundadas en la naturaleza, sino en la voluntad del hombre, no son en todas partes las mismas, puesto que la forma del gobierno no lo es". Aristóteles admite por consiguiente como un hecho la variedad de las constituciones, que dependen en parte de las costumbres y de la historia propias de los diferentes pueblos, pero él agrega de inmediato: "Sin embargo, hay una sola forma de gobierno que sea en todo lugar, naturalmente, la mejor" (V, 10, 1135 a 3-7)[15].

A partir del momento en que reconoce una cierta diversidad natural, fundado sobre diferencias naturales de caracteres, situaciones y

---

15. En este pasaje, en lo sucesivo comprendo "partout" *(pantachou)* en su sentido obvio de: en todo lugar. Primeramente había intentado dar a *pantachou* el sentido distributivo de "en cada lugar" (lo que justificaría una pluralidad de constituciones, en la que cada una sería cada vez naturalmente la mejor para el pueblo considerado). Pero debo reconocer hoy en día que esta interpretación se adecua mal con el contexto, que admite la variabilidad de lo que es natural, pero afirma la unidad teleológica de lo que es naturalmente lo mejor. Cf. mi artículo citado en la nota 12, p. 44, n. 13 y, en el mismo volumen, el comentario de Troers Engberg-Petersen, pp. 55-56 (que ve en el pasaje discutido "one of the clearest statements in Aristotle of his moral realist position).

formas de organización de la vida social, Aristóteles mantiene la exigencia teleológica de una excelencia única que trasciende al menos de manera tendencial la diversidad del hecho.

La filosofía política de Aristóteles es una filosofía de inspiración naturalista, que se opone claramente al formalismo y al procedimentalismo de los modernos. Pero el naturalismo no nos conduce necesariamente al relativismo. Ya que la naturaleza no es únicamente un dato, que sería en efecto diversificada, sino un *telos*, que en el hombre, animal racional, adopta la forma de un fin a ser logrado en común, de una tarea colectiva a ser cumplida. Esta tarea y el *logos* que se vuelve su instrumento son los mismos para todos los hombres.

Pero el *logos* Aristotélico —es allí sin duda donde reside la originalidad de su concepto en relación a la razón de los Modernos— sólo llega a lo universal a través de la mediación de la palabra intercambiada, de la deliberación en común sobre los medios, de la discusión razonable. Es el mismo *logos* que se diversifica y pluraliza a través de la diversidad de modelos de virtud y de formas aceptables de constitución. A partir de allí, sería contrario a la inspiración de Aristóteles desear fijar esta pluralidad propiamente dialéctica que ha sido requerida por el mismo *logos*, en una yuxtaposición de identidades insulares, exclusivas y monológicas.

Traducción. Francisca Lira Etchepare

RECENSIONES