

Kelsen y la idea aristotélica del Derecho

Fernando de Trazegnies Granda

Revisando algunos ensayos de Hans Kelsen sobre el Derecho Natural recientemente traducidos al español (1), nos ha sorprendido encontrar en el gran maestro vienes una exposición de las ideas de Aristóteles sobre la Justicia de un esquematismo desconcertante. Kelsen intenta demostrarnos que ninguna de las teorías formuladas hasta la fecha para justificar externamente el Derecho positivo ha logrado cumplir su cometido en forma absoluta y universal. Esta comprobación histórica lo lleva a afirmar la imposibilidad de que el Derecho pueda ser legitimado por otro medio que no sea el propio Derecho: cada norma no encuentra otra justificación que una norma superior que le otorga su validez jurídica. Y es así como un planteamiento científico del problema sólo puede conducir a una "teoría pura del Derecho", libre de todos los prejuicios moralizantes que corresponden a épocas ya superadas.

Dentro de este orden de ideas, Kelsen nos lleva de la mano al "museo" donde yacen las arcaicas concepciones anteriores a la "teoría pura" y que gracias a ella han quedado relegadas —al menos desde el punto de vista del Derecho— a meros objetos de curiosidad. Nos

muestra una a una tales teorías, desde el "*suum cuique tribuere*" hasta el principio comunista "de cada cual según su capacidad y a cada cual según sus necesidades" deteniéndose particularmente ante el principio de retribución y el de igualdad, así como ante algunas concepciones aparentemente derivadas de los Evangelios. Y frente a cada una de estas posiciones nos señala, con la seguridad de un *bon connaisseur*, las características de la "pieza", el papel que le tocó desempeñar en su tiempo, las razones por las que actualmente ha quedado fuera de uso.

Es en este recorrido que nos encontramos con la concepción aristotélica sobre el Derecho a la que Kelsen denomina como "la Justicia de la medida" (2). Luego de afirmarnos a manera de presentación que "la ética de Aristóteles es otro ejemplo significativo del infructuoso intento de definir la idea de una justicia absoluta mediante un método racional, científico o cuasi-científico" (3), pasa a resumirnos sus notas esenciales. La moral de Aristóteles, nos dice, es una aplicación del precepto de la moderación según el cual el comportamiento correcto consiste en observar el justo medio no cayendo ni en lo demasiado ni en lo demasiado poco (4). En esta

forma, Aristóteles cree haber encontrado un método "científico", incluso geométrico-matemático, para definir el bien. El filósofo moral puede entonces descubrir la virtud en la misma forma como el geómetra determina el punto medio de una línea: se trata de encontrar ese punto que ocupa un lugar equidistante de las extremidades y para ello basta dividir la línea en dos partes iguales (5). La virtud será también el punto medio entre dos extremos que son los vicios: el vicio de exceso y el vicio de defecto. El ejemplo que cita Kelsen se refiere a la valentía: existen dos vicios que son los extremos, la cobardía y la temeridad; luego, la virtud consiste en evitar esos extremos y colocarse en el punto medio que será la valentía (6). De la misma manera, la justicia será el término medio entre sufrir una injusticia y causarla: se trata siempre de una posición equidistante que se logra tomando en consideración los extremos (7).

Claro está que enunciada así la doctrina aristotélica, resulta incapaz de resistir al más ligero análisis. Kelsen se complace en denunciar tajantemente su carácter tautológico. Decir que la virtud es el término medio entre dos extremos, afirma, es en buena cuenta no decir nada porque para conocer la virtud necesitaríamos previamente conocer los extremos. El geómetra puede partir una línea en dos porque los extremos le son dados. Pero, ¿cuáles son los extremos que tomará en cuenta el filósofo moral o el jurista? (8). En realidad, la pregunta ¿Qué es lo bueno? queda entonces reducida a la pregunta ¿Qué es lo malo? y hemos vuelto así al punto

inicial (9). Esta es, pues, la primera crítica kelseniana: la respuesta de Aristóteles no resuelve el problema de la justicia o de la justificación del Derecho positivo; se limita a remitirlo a otro nivel.

La segunda objeción aparece cuando nos preguntamos ¿Qué es lo malo? o ¿Qué es el vicio?. El vicio, dice Kelsen, no es examinado por Aristóteles, nada en su planteamiento nos informa sobre lo que es el mal. Consecuentemente, debe pensarse que Aristóteles lo da por supuesto; y esto significa solamente que el vicio para él —es decir, esos extremos que van a permitir la definición de la virtud como medio— es lo que la moral tradicional de su época consideraba como malo. Vicio no es sino lo que la gente cree que está mal. Y, avanzando aún más por este terreno, Kelsen nos dice que "la ética aristotélica se remite a la moral y al derecho positivos" (10). Por consiguiente, aparentemente Aristóteles no sólo se limita a legitimar las convicciones de su tiempo sino que incluso sólo considera éstas en la medida que han logrado incorporarse al ordenamiento positivo, que han pasado a formar parte del Derecho vigente. Y así el sistema aristotélico nos conduciría a un positivismo encubierto. A este respecto, es interesante la vinculación que realiza Kelsen de esta posición con una actitud conservadora. El planteamiento aristotélico desembocaría en una mera obligación de obediencia frente al orden jurídico y social establecido; lejos de discutir este orden, no tendría otra misión que la de justificarlo. Y así nos insiste que "...la función propia de la fórmula tautológica de la

mesotes.... es, pues, una función totalmente conservadora: el mantenimiento del orden social establecido" (11). Y termina su exposición agregando que "El efecto propio de la teoría de la **mesotes** no consiste en determinar la esencia de la justicia, sino en reforzar la validez del orden social establecido, tal como ha sido fijado en la moral y derecho positivos. Esta función conservadora es la que constituye su valor político" (12).

Sin embargo, a nosotros se nos antoja que la imagen de Aristóteles que nos brinda Kelsen no es exactamente la que fluye del análisis de los textos del Estagirita. Parecería que, sacrificando la precisión al afán polémico, Kelsen nos proporciona una visión retocada de Aristóteles de manera de presentar en forma más visible los blancos sobre los cuales descargará su artillería: resulta así una concepción de la justicia hecha a la medida de las objeciones de Kelsen. De esta forma, ha logrado un mayor colorido en el debate y la exacerbación del contraste le permite una exposición verdaderamente brillante de su propia tesis. Pero tememos que este carácter instrumental haya sido sobrepuesto a la verdad histórica y se haya fabricado así un Aristóteles **ad-hoc** para consumo positivista. A decir verdad, los ensayos de Kelsen que hemos citado nos parece que, en muchos aspectos, están muy distantes de la minuciosa actitud del historiador que, con secreto fervor, recompone cuidadosamente el pensamiento de un filósofo con el objeto de restablecerlo en su totalidad, en sus aciertos como en sus

fracasos; Kelsen nos recuerda más bien el informe encendido del abogado que, para hacer más patente la tesis que defiende, pasa revista a los argumentos de la parte contraria señalando todos sus inconvenientes.

El presente artículo no tiene otro propósito que regresar nuevamente a Aristóteles para preguntarle directamente su opinión sobre el Derecho. Nos proponemos acercarnos a sus obras (13) para buscar en ellas el sentido primigenio de su pensamiento, comprobar en ellas si la concepción que hemos reseñado en las líneas anteriores es exacta y, consiguientemente, si las observaciones señaladas logran tocar algún aspecto esencial de su doctrina. Dentro de este orden de ideas, examinaremos en primer lugar el papel que asigna Aristóteles a la naturaleza como criterio del orden moral (y que Kelsen no menciona) para luego detenernos en la teoría de la virtud y el sentido del término medio. La confrontación de estos planteamientos con las objeciones kelsenianas constituirá la conclusión de este trabajo,

I

Todo arte y toda indagación, como todos nuestros actos, nos dice Aristóteles, están orientados hacia algún bien; y es por este motivo que puede afirmarse que el bien constituye el objeto de todas nuestras aspiraciones (14). Esta afirmación, con la que el Estagirita inicia su principal tratado de Moral, resume a plenitud su problemática sobre la justificación de las conductas de los hombres.

En efecto, la Moral de Aristóteles tiene un carácter eminentemente finalista. Para él, los actos humanos no son meras gesticulaciones gobernadas por el azar. Por el contrario, cada acto tiene un fin hacia el cual debe orientarse, al cual debe aspirar; un fin que, como un faro de puerto, le marca una dirección, lo carga de sentido pues en función de él, en función de que se acerquen o se alejen de este fin, los actos serán positivos o negativos, constituirán un valor o un disvalor, serán buenos o malos. En consecuencia, nuestras conductas presentan siempre una cierta similitud con la del arquero que apunta a un blanco bien señalado (15) y que juzga su mayor o menor habilidad por la medida en que logra alcanzarlo.

El problema moral consiste, entonces, en determinar los posibles bienes a los cuales deben apuntar nuestros actos y establecer una jerarquía entre ellos a fin de encontrar cuál es el bien supremo. Toda la moral de Aristóteles no es sino un esfuerzo por resolver este problema y para descubrir los medios que nos permitan alcanzar el bien.

Evidentemente, la Política entendida como un ordenamiento de las conductas sociales y el Derecho que constituye uno de los instrumentos primordiales de esta regulación, no podían permanecer ajenos a esta preocupación finalista. La sociedad tiene también sus fines propios, tiene su propio **bien** al cual debe dirigirse y el Derecho será justamente el medio para lograrlo. Aristóteles rechaza categóricamente la idea

de que el Estado y el Derecho no persigan otro objeto que facilitar la vida en común. Nada está más lejos de su pensamiento que aquellas tesis llamadas "jusnaturalistas" que alcanzan gran difusión en el S. XVII, según las cuales la reunión de los hombres en sociedades se propone simplemente garantizar a todos los ciudadanos el libre goce de sus poderes individuales o "derechos subjetivos". Tal concepción imagina el orden social como un tejido de poderes o fuerzas absolutamente libres, "naturales", que chocan entre sí; el Derecho constituye un intento de evitar algunos de esos choques a fin de que cada uno de estos poderes pueda expresarse de manera aún más libre y segura. En cambio, Aristóteles plantea el problema de manera radicalmente diferente. Todos estos poderes o intereses individuales existen, no hay la menor duda; pueden ser comprobados sociológicamente. Pero no son sino meros intereses o fuerzas, nunca "derechos"; se trata de elementos psicológicos o sociológicos de carácter metajurídico, en la misma forma que las fuerzas físicas o las fuerzas biológicas. Un ordenamiento jurídico no puede dejar de tomarlos en cuenta sin el riesgo de pecar por falta de realismo; pero —y esto es lo importante— no pueden considerarse como la fuente de la juridicidad. El Derecho no tiene su origen en los poderes individuales sino en la idea de **bien**, entendida en su sentido estrictamente moral. Todos estos intereses, fuerzas, poderes, etc. constituirán la materia del Derecho; pero la forma está dada por ciertos principios morales que canalizan las fuerzas sociales,

las encuadran dentro de ciertas pautas y crean así el Derecho.

Los pasajes en que Aristóteles insiste en esta posición finalista son numerosos. En el primer libro de su *Política* nos dice que los Estados, basados en las necesidades elementales de la vida, buscan el **bien vivir** (16). Y en el libro VII: "Admitamos, entonces que la mejor vida, tanto para los individuos como para los Estados, es la vida de la virtud" (17). Más tarde reitera que el Estado no persigue vivir solamente sino el bien vivir (18) y desarrolla el punto en forma particularmente ilustrativa. El Estado, precisa, no es una alianza destinada a obtener seguridad y a preservarse de los ultrajes; tampoco es una asociación destinada al intercambio y al comercio (19). Para constituir una sociedad no basta que los hombres celebren un pacto para no hacerse daño los unos a los otros en su comercio y para tomar las armas en defensa común (20). La población, el territorio, el comercio, la protección mutua, etc. son condiciones sin las cuales una sociedad no puede existir; pero ellas por sí solas no son suficientes para crear una sociedad: se requiere además el ánimo de buscar el bien común, de llevar adelante una vida perfecta y autosuficiente (21). Y concluye diciendo que la sociedad política (léase también jurídica) existe para realizar nobles acciones y no como una forma de mero compañerismo (22).

Es, pues, indudable la raigambre moral de la concepción aristotélica del Estado y del Derecho. No cabe imaginar al Derecho como a un mero instrumento de la estabilidad so-

cial, no es un simple medio de lograr una cierta seguridad en los negocios. El Derecho —como todos nuestros actos —apunta al bien, tiene ciertos fines que cumplir; no puede limitarse a permitir el libre ejercicio de los poderes naturales del individuo sino que se orienta a realizar en común "nobles acciones". A mayor abundamiento, recuérdese las opiniones de Aristóteles sobre los sofistas que pretendían fundar la ley en un pacto social. También en la *Política* nos hace ver que una concepción de la ley como la de Lycefrón, entendida como una simple convención de garantía pero incapaz de hacer buenos y honestos ciudadanos, no es suficiente para organizar un Estado (23). Y en la *Moral* a Nicómaco se lamenta que se haya llegado hasta sostener que lo justo y el bien existen únicamente en virtud de la ley y que no tienen ningún fundamento en la naturaleza (24). Esto significaría invertir totalmente el orden de los factores; no es la convención que da origen a lo justo sino es la justicia quien legitima la convención. Y si existiera aún alguna duda sobre este punto baste para disiparla señalar el hecho de que Aristóteles desarrolló su teoría de la justicia en su principal tratado moral, casi podría decirse que como un ejemplo de sus teorías del bien y de la virtud que presiden la obra.

* * *

Queda así establecido que el Derecho se orienta al bien moral. Estamos más allá de las teorías que conciben el derecho como el resultado de un acuerdo entre los hombres o como un equilibrio de poderes o co-

mo una garantía de esferas de libertad individual. Si nos preguntamos por el ser del Derecho, debemos remitirnos ante todo a su sentido ético. Sin embargo, esto nos lleva a plantearnos un problema aún más grave: ¿cuál es este bien que persigue el Derecho? ¿Cómo podemos descubrir el bien moral? ¿Qué criterios pueden guiar al jurista para encontrar esos fines que el ordenamiento jurídico debe consagrar?

Aristóteles nos dice que la respuesta a todas estas preguntas se encuentra en la naturaleza. Es a ella a quien debemos formular nuestras preguntas, es ella quien en cada caso nos hará ver cuál es la finalidad que debemos alcanzar. La naturaleza, nos dice, no ha hecho nada imperfecto ni nada en vano (25) y es así como constituye una fuente de orden, un criterio para nuestra actuación. Frente a cada situación, debemos interrogarnos qué quiere la naturaleza, hacia dónde nos orienta. Y es en esta forma como Aristóteles llegará a hablarnos de una justicia natural (**dikeon fysipon**) (26). La naturaleza presenta un cierto orden que es bueno y que, por tanto, adquiere un carácter normativo.

Pero esto no resuelve aún todas nuestras dificultades. ¿Cómo y por qué la naturaleza puede orientarnos en la búsqueda de los fines del Derecho, en la determinación del bien moral? Este punto resultará incomprendible si partimos de nuestra concepción actual de la naturaleza. Para nosotros, la naturaleza es fundamentalmente el mundo físico, es ese mundo mensurable gobernado por la causalidad eficiente. Las co-

sas se suceden en él, cambian de forma, sin más ley que la de la acción y reacción. Esta naturaleza está constituida exclusivamente por seres en acto (**ens actuale**) sin destino ni significación. En realidad, se trata de una colección de fenómenos individuales que se encuentran frente al hombre y carecen de un sentido propio. Aún cuando las últimas concepciones intentan reintroducir una cierta teleología, a partir del Renacimiento se elimina todo dinamismo propio de la naturaleza: se la considera "desprovista tanto de inteligencia como de vida" (27). Todos sus movimientos le son impuestos desde fuera, no existen en ella tendencias ni fines implícitos: es una materia muerta que una inteligencia extraña a ella (sea Dios, sea el hombre, según el caso) modela y orienta, armoniza y estructura. En estas condiciones, resulta indudable que la naturaleza no puede constituir una fuente de obligación, una pauta de valor. No hay nada en ella que le permita asumir tal papel: por el contrario, será simplemente materia valorizada desde fuera por criterios ajenos a ella.

En cambio, el universo aristotélico es totalmente diferente. Cabe recordar que para Aristóteles el ser puede entenderse no solamente en función de lo que es en acto (**energía**), de lo que es ahora, sino también de lo que es en potencia (**dynamis**), de aquello que encierra como posibilidad. Es así como cada ente que forma parte de la naturaleza es analizado desde dos puntos de vista: como es y como puede ser. Un niño es niño en acto pero hombre en potencia, el que tiene los ojos cerrados

es invidente en acto pero vidente en potencia, lo inacabado lo es en acto pero es acabado en potencia (28). Sin embargo, el acto es anterior a la potencia debido a que "el ser en potencia implica el ser en acto con relación al cual es considerado como potencia" (29). En consecuencia, surge así un mundo perpetuamente en tensión entre lo actual y otras formas más completas, más acabadas de los seres. La naturaleza no está formada exclusivamente por aquello que ya es sino también por aquello que puede ser. Ahora bien, la "esencia", es decir, aquello que hace que una cosa sea como es, representa el acto por excelencia (30); lo que implica que toda cosa tiende a actualizar su propia esencia, a ser más perfectamente ella misma. Nos encontramos entonces en medio de una naturaleza tensa, una naturaleza ordenada, constituida no solamente por su estado actual sino también por fines hacia los cuales se orienta, por metas que pretenden lograr. El mundo aristotélico es un mundo en movimiento; pero no solamente ese movimiento o ese cambio superficial producidos por la mera causalidad eficiente: existe una causa más importante en cuanto que rige la orientación general de la naturaleza y es la causa final. Es así como el fin preside el universo, lo encamina, lo hace advenir al ser. Esa orientación hacia su propio fin se traduce en tendencias espontáneas de la naturaleza (**nisus**) que, acogidas por los seres, los conducen hacia su perfección. Se trata, entonces, de tendencias a cambiar de ciertas maneras definidas promovidas por la causa final: la potencia es la sede de un **nisus** que la dirige al acto (31). Y es

así como el niño se hace hombre y la semilla rompe la tierra para hacerse planta, los hombres naturalmente se agrupan en familias y ciudades y todas las cosas marchan hacia su propia perfección que radica en la actualización plena de su esencia.

Aristóteles desarrolla en muchas partes de sus obras este tema de la naturaleza como fuente de valor, como origen del movimiento hacia la perfección del ser. Es así como en el "Vocabulario Filosófico" que incorpora en su *Metafísica*, pone especial cuidado en definir el término. Nos dice que "naturaleza significa la génesis de las cosas que crecen... Esa parte inmanente de las cosas que crecen, de la cual su crecimiento procede en forma originaria". (32). Ahora bien, este movimiento está orientado hacia la propia esencia de las cosas y, en este sentido, "la fuente del movimiento primario de cada objeto natural está presente en él en virtud de su propia esencia" (33). Por consiguiente, "naturaleza (también) significa la esencia de los objetos naturales" (34), "la forma o esencia, la cual es el fin del proceso de llegar a ser" (35). Por este motivo y como "una extensión de este sentido de naturaleza, cada esencia en general ha sido llamada 'una naturaleza' porque la naturaleza de una cosa es una clase de esencia" (36). De todo lo expuesto, Aristóteles resume diciendo que "es claro que naturaleza en su sentido primario y estricto es la esencia de las cosas que está en ellas mismas como una fuente de movimiento; la materia es llamada naturaleza porque está calificada para recibir la

esencia, y los procesos de llegar a ser y crecer son llamados naturaleza porque son movimientos que proceden de la esencia. Y la naturaleza en este sentido es la fuente del movimiento de los objetos naturales, estando presente en ellos de alguna manera, sea potencialmente o en completa realidad" (37). En consecuencia, "la naturaleza, como la mente, hace siempre lo que hace con algún propósito y este propósito es su fin" (38).

Definida la naturaleza como un conjunto de fines constituidos por las esencias mismas de las cosas, hacia las cuales tienden, fácil es llegar a la conclusión que el bien de cada cosa consiste justamente en realizar su fin, en cumplir con la orientación que le impone su naturaleza. La esencia que, como hemos dicho, es acto por excelencia que es la actualización de las potencias del ser, resulta indudablemente la perfección del ser. (39). Y "la naturaleza de una cosa es su fin. Por lo cual, cada cosa cuando está totalmente desarrollada la llamamos su naturaleza, sea que hablemos de un hombre, de un caballo o de una familia. Además, la causa final y el fin de una cosa es lo mejor..." (40).

Nos encontramos así frente a una naturaleza que no puede ser reconocida fácilmente por la mentalidad moderna. En primer lugar, vemos que la causalidad es tratada en forma sustancialmente distinta. Para nosotros, los modernos, la causalidad consiste en la vinculación de los sucesos que transcurren en el tiempo según leyes regulares. Observamos que cada vez que acerca-

mos una chispa a un papel, éste se oxida violentamente produciéndose el fenómeno que llamamos combustión. Por eso, decimos que el fuego es causa de la oxidación o carbonización del papel. Pero tanto el acto de acercar el fuego como la combustión son fenómenos que se realizan en el tiempo. A esto lo llamaría Aristóteles la causalidad eficiente. Sin embargo, la naturaleza aristotélica está gobernada fundamentalmente por otra causa que llama final. Esta consiste en la "esencia" de la cosa que está fuera del tiempo y crea un movimiento de atracción hacia ella que es la actualización de la potencia o perfeccionamiento de la cosa. Se trata entonces de una causalidad apoyada en lo eterno, de un movimiento que se orienta hacia la eternidad. Como lo explica muy bien García Morente, "la concepción aristotélica de la causalidad es una concepción genética interna de la cosa misma, pero no es evolutiva en el tiempo, en el sentido de la sucesión, como es para nosotros en la física actual" (41). En esta forma, el mundo de la naturaleza es, para Aristóteles, "un mundo de cosas que se mueven por sí mismas... Es un mundo vivo: un mundo caracterizado, no por la inercia, como el mundo de la materia del Siglo XVII, sino por el movimiento espontáneo" (42). Puede ser concebido como un gran animal cuyas partes tienen funciones específicas que cumplir con respecto al todo y en el que estas funciones son cumplidas espontáneamente. En segundo lugar, esta naturaleza asume así un carácter normativo: dado que las causas finales constituyen la perfección de las

cosas, es preciso obedecer estas tendencias espontáneas, naturales, que nos llevan a ellas. En la naturaleza hay un sentido que descubrir y que cumplir, hay una indicación de lo que **debe ser**. Y, finalmente, en tercer lugar, el hombre no se encuentra **frente** a la naturaleza como el artista puede estarlo frente a la materia prima con que hará la obra de arte. Por el contrario, el hombre está involucrado en la naturaleza, forma parte del paisaje de la misma manera que un árbol o una vaca: el hombre es sólo un elemento de ese enorme animal llamado "naturaleza" y tiene también, por tanto, una función específica que cumplir.

Resulta así que el hombre no impone las reglas del juego, no establece el sentido de las cosas. Se limita a descubrir en las cosas que le rodean y en él mismo la ubicación que le corresponde dentro de este "orden natural" armonioso; el hombre busca también el sentido de su propia actuación en la naturaleza, en las causas finales, en las esencias. Sin embargo, notemos bien, el hombre no puede desentenderse de la naturaleza de las cosas que le rodean, no puede buscar su sentido específico en un análisis de su propia naturaleza considerada aisladamente. No olvidemos que para Aristóteles la naturaleza es un todo (43), un conjunto vivo y, por consiguiente, cada parte no puede encontrar su propio sentido sino dentro de un examen del conjunto. Será solamente a partir del Siglo XVII que se postulará en forma franca un Derecho Natural basado exclusivamente en la **naturaleza del hombre** o **naturaleza humana** recortándose así

el campo de la naturaleza que servirá de justificación al Derecho. Este recorte marca el inicio de una era individualista en la que, al fundar el Derecho sobre una observación del individuo solamente, el orden jurídico queda reducido a un mecanismo protector de derechos individuales irrestrictos sin alusión alguna a fines comunes. En cambio, para Aristóteles la naturaleza que señala el "deber ser" del Derecho es bastante más amplia: comprende, además del hombre, a los grupos sociales, a las familias, a los Estados (44). Un edificio no se construye tomando como únicos datos las características individuales de los ladrillos; es preciso además —y quizá sobre todo— contar con el plano de construcción, con la idea de conjunto, con los fines en vista de los cuales se edifica. No quiere decir esto que al hablar Aristóteles de naturaleza en general piense que el Derecho debe incorporar como sujetos de derecho a los animales o a las cosas. No, la justicia es una virtud particular, ya lo veremos después, que se refiere a las relaciones de los hombres entre sí. Pero para normar estas relaciones humanas no se puede tomar en cuenta sólo las características naturales del hombre en particular sino también las estructuras sociales, los grupos —tan naturales como los hombres mismos (45)— e incluso la naturaleza cósmica en su totalidad a fin de ubicar el lugar preciso que corresponde a cada conducta humana dentro del orden del mundo. No olvidemos que para Aristóteles, el Estado es anterior a la familia y al individuo dado que el todo es por necesidad antes que las partes. (46).

II

Pues bien, hemos llegado así a un punto de apoyo sustancial para fundar la normatividad: el concepto de naturaleza (*fysis*). Sin embargo, el plano de la naturaleza —entendida, repito, como esencia de las cosas y fuente de su movimiento; no como universo inerte y meramente actual— no es todavía el plano del Derecho. La naturaleza es el objetivo final al cual tienden los seres y que conocemos mediante la observación empírica del mundo que nos rodea. Esta observación nos permite comprender sus tendencias espontáneas, naturales. Es así como advertimos que la semilla se encamina a ser árbol, que la familia tiende a ser unida, que los hijos deben ser dirigidos y cuidados por sus padres hasta que puedan vivir por sí mismos, que los Estados buscan bastarse a sí mismos y conservar su independencia. Todo ello nos indica la meta, la orientación que debe imperar. Pero esto no es suficiente para que se logre la perfección. El bien no se alcanza con un simple conocimiento teórico: hay que actuar en consecuencia. La Ética implica siempre, paralelamente al conocimiento del bien o causa final, una *praxis*, un obrar, una actuación que dirija el cambio de nuestra situación actual hacia su perfección (47). Y es así como aquello que orienta a las cosas en las medidas concretas que deben adoptarse para lograr sus fines, es la virtud.

La virtud es, entonces, aquello que “lleva a buen resultado la cosa de la cual es la excelencia y hace que el trabajo de esta cosa sea hecho

bien”; en otras palabras, es “lo que completa la buena disposición de la misma (de la cosa) y le asegura la ejecución perfecta de la obra que le es propia” (48). Dentro de este orden de ideas, la virtud del ojo hace que el ojo vea bien y la virtud del caballo hace que éste sea un buen caballo, es decir, se aproxime al fin del caballo (49). Este es el mismo sentido en que decimos que un violinista es “virtuoso” porque realiza a la perfección su objeto propio que es tocar violín. Ahora bien, dentro del conjunto de seres que conforman el mundo, encontramos que existen algunos que llamamos “humanos” para quienes el éxito o el fracaso en este movimiento basado en las causas finales, no constituye una fatalidad. Los hombres pueden resistirse a las tendencias naturales, espontáneas, que existen en ellos; pero pueden también estimular estas tendencias en el universo para encaminarlo más directamente hacia su perfección. En consecuencia, el hombre puede preferir ciertos actos a otros debido a que está dotado de razón. El ser humano delibera, reflexiona y escoge; por eso, sus actos dependen de él y es así como puede decirse que la virtud y el vicio —es decir, aquello que nos aproxima del fin establecido por la naturaleza o aquello que nos aleja— son actos intencionales, voluntarios (50). Pero, dejémoslo claramente establecido, los hombres no escogen los fines: les vienen dados por la naturaleza; la deliberación y la elección se reducen exclusivamente a los medios (51).

La virtud es precisamente el medio adecuado para lograr la perfec-

ción, vale decir, para orientarse hacia el fin propio. Este punto es importante destacarlo pues constituye la clave de la concepción aristotélica de la justicia: la virtud no es el fin —que está dado por la naturaleza— sino simplemente un camino, una vía hacia el fin. Y tropezamos así con el término que va a dar origen al mal entendido que muchas veces se ha producido en torno a Aristóteles: “medio”. De lo expuesto aparece que el primer sentido de esta expresión, según la utiliza Aristóteles, no es la de “mitad de algo”, la de “parte en una cosa que equidista de los extremos” sino más bien la de “diligencia o acción conveniente para conseguir una cosa” o “recurso, expediente, manera de lograr algo”; la palabra “medio” tiene aquí un sentido similar a “mediante”. ¿Qué es lo que se pretende conseguir con la virtud? La perfección del ser, es decir, su fin, la actualización plena de su potencia. Un gran número de pasajes de la Moral a Nicómaco ponen empeño en aclarar ese concepto. Recuérdese, por ejemplo, lo que se nos dice sobre la verdad: “Con respecto a la verdad... el medio mismo se llama veracidad” (52) ¿Y qué significa la veracidad? ¿Será acaso la mitad de algo? Cuando dos personas observan una columna y una piensa que mide tres metros de alto y la otra solamente dos, ¿habrá que afirmar que lo verdadero es que mide dos metros cincuenta porque es el término medio entre las dos opiniones? Indudablemente que no. La veracidad consiste en decir la verdad; y la verdad no puede definirse como un término medio sino como la adecuación real de un predica-

do a un sujeto. Y el mismo análisis podríamos hacer con relación a cada una de las virtudes: todas ellas son el medio adecuado para alcanzar el bien. Es por esto que Aristóteles nos dice que “con relación a lo mejor y lo correcto, la virtud debe ser considerada como un **extremo**” (53). En efecto, si entendemos la virtud como la manera conveniente, el “justo medio” para orientar a las cosas hacia la plenitud del ser, resulta incontestable que se trata de una cúspide, del punto último a que puede aspirar nuestra acción concreta. Entonces, obrar según la virtud no será obrar mesuradamente, actuar a medias, adoptar una posición “centrista”; al contrario, la virtud nos conducirá a vivir intensamente en función de los fines propuestos, a realizar todo aquello que sea lo más conveniente para que el plan de la naturaleza se cumpla.

Sin embargo, definida la virtud como el medio **adecuado** nos encontraremos que también es en cierta forma un término medio; pero esta característica no es sino una simple derivación de la señalada anteriormente. Es así como un medio **para ser adecuado a un fin** no debe resultar ni mucho ni poco con respecto a él. Toda adecuación implica dos posibilidades de desviación: la del exceso y la del defecto. Y, en esta forma, cabe decir que la virtud está situada entre dos vicios. En consecuencia, la valentía presenta como vicios que debe sortear a la temeridad y a la cobardía; la verdad se encuentra entre la exageración y la disimulación, etc. Pero no nos dejemos engañar por las

apariencias. La posibilidad de existencia de estos dos vicios presupone un fin hacia el cual se orienta la virtud y respecto del cual los vicios son desviaciones. Por consiguiente, no es en base a los vicios que definimos la virtud como una simple "mitad" sino que, por el contrario, es en base al fin último que definimos tanto la virtud como los vicios. Si quisiéramos ilustrar este punto con un ejemplo, diríamos que el fin es como el faro de puerto hacia el cual se encamina nuestro barco: la virtud consistirá en adoptar la dirección correcta, la línea que nos llevará al faro; en cambio, los vicios serán los errores de dirección, sea porque llevemos un rumbo demasiado a la derecha, sea porque lo llevemos demasiado a la izquierda. Podríamos regresar también al ejemplo del arquero: la virtud consistirá en dar en el blanco; los vicios estarán representados por un exceso de fuerza que llevará la flecha demasiado lejos o por un defecto de fuerza que no le permitirá llegar hasta el blanco. Pero en ambos casos la virtud no es un punto equidistante entre dos extremos que nos hayan sido dados previamente; es el fin —es decir, el faro o el blanco— quien determina la adecuación del medio y también los vicios posibles. Lo importante, entonces, es que no son los vicios que están previamente definidos sino el fin. Esta noción ha quedado perfectamente establecida por Aristóteles en el Capítulo VI del Libro II de su *Moral a Nicómaco*. Insiste en la idea de que la virtud es un término medio entre lo poco y lo mucho pero siempre refiriendo estos conceptos al bien, a la per-

fección. Así nos dice que a menudo cuando se habla de las obras bien hechas se dice de ellas que no se les puede añadir ni quitar nada; esto se explica por que cualquier exceso o defecto destruirían la perfección que sólo el medio preserva (54). Es también dentro de este orden de ideas que Aristóteles puede afirmar que las posibilidades de mal son ilimitadas mientras que el bien sólo puede lograrse de una sola manera (55); el bien consiste únicamente en llevar el barco a puerto mientras que el mal estriba en ese número ilimitado de posibilidades de no llegar al puerto propuesto. El bien pertenece al campo de lo determinado; el mal, en cambio, pertenece al campo de lo indeterminado.

* * *

Dentro de este contexto, ¿qué puede ser la Justicia? Cabe señalar de inmediato dos sentidos posibles. En efecto, la justicia puede entenderse como la adecuación perfecta de nuestros actos a los fines naturales y, de esta manera, se confunde con la virtud en general. Tal es el caso cuando hablamos de "justo medio": en realidad, nos queremos referir al medio adecuado y así toda virtud implica justicia. En este sentido, el término "justicia" es entendido como sinónimo de lo adecuado, lo conveniente, lo preciso, lo correcto. El barco, si quiere llegar a puerto, debe dirigirse **justo** al faro; la flecha debe poseer una fuerza **ajustada** a la distancia a que se encuentra el blanco. En esta acepción, nos dice Aristóteles, la justicia "no es una parte de la virtud sino la virtud entera y la injusticia no es una parte del vicio sino el vicio entero" (56).

Pero existe un segundo sentido más particular del término "justicia". Esta puede ser entendida también como "un bien de otro, porque es referida a nuestro vecino; ésta se ejerce en aquello que es ventajoso para otro" (57). Es en este sentido particular que Aristóteles usará el término justicia precisando que "en tanto que es relación con el vecino la llamamos justicia, en tanto que es una clase de estado sin calificación (búsqueda en general del bien) la llamamos virtud" (58). En realidad, Aristóteles es el primero que claramente realiza esta distinción. Hasta entonces, el pensamiento griego usaba los dos sentidos de justicia como uno sólo: los milesianos hablaban de un cierto orden de justicia que regulaba el nacimiento y la destrucción de los mundos (59); Heráclito sostenía que la unión de los contrarios era mantenida por Diké, la diosa de la Justicia (60); e incluso Platón no precisa las relaciones entre la justicia "jurídica" y la justicia en general entendida como virtud. Aristóteles, por el contrario, estudiará con gran cuidado este problema y hablará de una justicia que es parte de la virtud. No obstante, notemos que Aristóteles no aísla la justicia de la moral; por el contrario, la distingue particularizándola. Por consiguiente, la justicia no ha sido desvinculada del orden natural; simplemente, se ha reducido la esfera de aplicación del término a aquella parte del orden natural que coloca dos hombres en relación.

Ahora bien, comprendida la justicia como un tipo especial de vir-

tud, se aplican a ella todas las consideraciones que hemos expuesto en las líneas anteriores sobre la virtud en general. La justicia estará constituida por una manera de actuar que encamina a los hombres en sus relaciones con los demás hacia el orden querido por la naturaleza. La justicia se refiere, entonces, a lo concreto, a la situación actual, con miras a los fines últimos de las cosas. La justicia resulta así un medio para lograr en el plano de lo social que se realice la perfección del ser. Su contenido está determinado por el fin hacia el cual tiende, por el orden natural. Las posibilidades de desviación con relación a ese fin serán llamadas injusticias, sea porque se actúe injustamente —es decir, sin tener en cuenta los fines— sea porque se sufra una injusticia (61). Dentro de este planteamiento, la justicia o el Derecho tienen dos papeles fundamentales que cumplir. En primer lugar, la Justicia deberá tomar en cuenta la situación actual de la sociedad, sus posibilidades reales de avanzar hacia sus fines naturales y, atendiendo a estos presupuestos, determinar qué medidas corresponde en ese momento adoptar para estimular estas tendencias naturales. Y en esta forma la justicia se encargará de distribuir los recursos naturales entre los miembros de la sociedad, repartirá las cargas y los honores. La justicia establecerá una relación entre cosas y hombres, dará a cada uno lo suyo (62); y ya hemos visto qué es lo que Aristóteles llama "lo suyo": aquello que le corresponde por naturaleza, es decir, de conformidad con el orden natural. Esta primera clase de justicia —que además es

la más importante para Aristóteles— la llama **distributiva**. Pero, paralelamente, existe una segunda clase que denomina **correctiva**. Esta se refiere a la hipótesis de que el orden fijado por la justicia distributiva sea alterado posteriormente: la justicia correctiva se encarga de rectificar la situación, de reparar el daño (63).

No es el propósito de este trabajo estudiar con detenimiento las clases de justicia que distingue Aristóteles; pero no podemos dejar de señalar tres consecuencias que consideramos de sumo interés para comprender a cabalidad la idea aristotélica de la justicia.

En primer lugar, destaquemos el hecho de que, dentro de esta concepción, la justicia y el Derecho presentan un contenido variable. En efecto, aquello que ordena la justicia estará condicionado de manera fundamental por las circunstancias históricas en que se juzga la situación. La justicia es una virtud y, en consecuencia, su actuación toma en cuenta un estado de tensión entre lo que es y lo que debe ser, entre el ser actual y el ser potencial. Esto nos lleva a la conclusión de que las pautas que nos indican cómo pasar de la situación actual hacia una situación más perfecta estarán en función de esa situación actual que se toma como punto de partida. En el ejemplo del barco que se dirige a puerto, es indudable que si nos encontramos demasiado a la derecha del rumbo, actuar virtuosamente consistirá en hacerlo girar hacia la izquierda; pero si nos encontramos después muy a

la izquierda, la virtud nos aconsejará girar hacia la derecha. Frente a la misma meta, las indicaciones serán totalmente diferentes según las circunstancias. Igualmente, la fuerza que deberá emplear el arquero para llegar al blanco dependerá de la distancia a que se encuentre de él.

En segundo lugar, no existe la distinción entre Derecho Natural y Derecho Positivo. En realidad, todo Derecho es natural pues frente a cada decisión debe tomarse en cuenta la dirección que nos marca la naturaleza de las cosas. No existe una suerte de "supercódigo" de Derecho Natural por encima de las leyes positivas. Más allá del Derecho Positivo no hay sino un faro de puerto que nos marca un rumbo pero no nos proporciona ninguna norma específica: las normas variarán según la posición que ocupamos respecto del fin. Indudablemente, un Derecho así concebido no puede encontrar su plena expresión sino en la función judicial. Es el juez —antes que el legislador— quien frente a cada caso determina la medida que es preciso aplicar en función del orden natural. Las leyes —aún siendo muy necesarias— no constituyen sino un trabajo preparatorio, una labor que se va realizando por adelantado a un nivel todavía general, pero que el Juez debe completar ante cada situación. El Juez se convierte así en el sumo sacerdote de la Justicia, es quien examina el estado actual para determinar casuísticamente el derecho atendiendo a la naturaleza de las cosas. De esta manera, el derecho positivo desaparece por absorción dentro del De-

recho Natural: será este derecho, creado para cada caso por el Juez en base a las indicaciones de la naturaleza, que representará el centro de gravitación del sistema jurídico (64).

En tercer lugar, el fin del Derecho para Aristóteles no podía consistir en "conservar" simplemente sino más bien en "definir" lo que corresponde a cada uno. Para los jusfilósofos del Siglo XVII, el orden jurídico no tenía otro objeto que el de garantizar, proteger, ciertos poderes que poseía el hombre "por naturaleza". Antes de que se creara el Estado y el Derecho, el hombre disponía de una colección de "derechos subjetivos" inalienables, absolutos, etc. que no podían ser afectados; el Derecho debía limitarse entonces a establecer las condiciones para que estos poderes se ejerciten en la forma más absoluta sin entorpecerse mutuamente. Y es así como se hablaba del "derecho natural" a la propiedad, al trabajo, etc. En cambio, Aristóteles piensa que la misión fundamental del Derecho es **dar** a cada uno lo suyo; el Derecho no se sitúa en el nivel del mero reconocimiento y protección: su papel es **atribuir**. Y esto se comprende fácilmente a la luz de lo antes expuesto. En efecto, hemos dicho que el Derecho es la expresión de una virtud denominada la Justicia y que ésta consiste en determinar las medidas necesarias para que, habida cuenta de las circunstancias concretas, las relaciones sociales se orienten hacia los fines últimos de las cosas. Mencionamos además que estas medidas tenían un contenido extremadamente variable pues depen-

dían no solamente del fin que es inmutable sino también del estado actual de la situación. Es así como las normas aplicables a una época podían ser diferentes a las necesarias en otra época y las aplicables a un pueblo podían ser distintas a las convenientes para otro pueblo y, aún más, las normas buenas para un caso podían ser malas para otro. Esto nos lleva a la conclusión de que es el Juez quien, frente a cada situación, debe declarar el derecho, debe atribuir los poderes a las partes en juego, debe restringir o estimular ciertas tendencias según el tipo de impulso que sea preciso impartir a la situación para orientarla hacia su fin natural. En consecuencia, ese "lo suyo" que señala la fórmula no es algo pre-establecido e invariable sino, por el contrario, algo por delimitarse en función de la naturaleza de las cosas y de la situación actual. Por este motivo también, la clase de Justicia más importante para Aristóteles es la distributiva que, atendiendo a los bienes y necesidades existentes, los reparte con la vista puesta en los fines naturales implícitos. La idea del "**justo reparto**" preside la concepción jurídica de Aristóteles (65).

III

Hemos pasado revista en esta forma a algunos aspectos del pensamiento jurídico de Aristóteles. Es indudable que una concepción tan rica como la del Estagirita no puede exponerse en tan breves líneas. Sin embargo, aún cuando no hemos tenido la oportunidad de profundizar la idea aristotélica, estamos al menos ya en aptitud de volver la cara

atrás y echar una mirada al camino recorrido. ¡Que lejos nos encontramos de la interpretación que nos diera Kelsen! Esa concepción de la Justicia basada en un simple término medio entre dos vicios ha hecho explosión desde dentro para dar lugar a un planteamiento complejo, cargado de sentido. Recordemos algunas de las afirmaciones de Kelsen.

Ante todo, comparemos el método aristotélico para encontrar el bien, según lo hemos reseñado, con ese procedimiento "geométrico-matemático" de que nos habla Kelsen. ¿Pensaremos todavía que basta para encontrar el bien con el simple hecho de determinar el punto equidistante entre dos extremos? Toda nuestra exposición ha estado destinada a probar lo contrario. Hemos señalado cómo el bien se define por la idea de perfección que actúa como causa final. Y la perfección de un ser es la realización plena de su potencialidad, es la actualización completa de su ser mismo. La Justicia orienta nuestras relaciones con los otros hacia el bien; es el encaminamiento de nuestras conductas sociales hacia los fines últimos de las cosas, hacia la "naturaleza de las cosas". Por consiguiente, la justicia es un extremo, es una cima; de la misma forma como una cima es definida en función de su elevamiento hacia las alturas con respecto de la superficie, así también la justicia es una orientación de la sociedad hacia sus fines naturales.

Ahora bien, una vez definida la cima notamos que su existencia implica a su vez dos vertientes, una de cada lado. Estas vertientes consti-

tuyen la anti-cima, representan el mal o la injusticia. Vemos, entonces, que la injusticia se define simplemente por referencia a la justicia: es su contrario en los dos sentidos, como injusticia cometida y como injusticia sufrida. Pero —y esto es lo importante— no es en razón de las injusticias posibles que se define la justicia, sino que es en razón de ésta que se definen aquellas. Como muy bien dice Bréhier: "en un promedio aritmético, el medio es posterior a los extremos y determinado por ellos; en la vida moral, los extremos son, al menos idealmente, posteriores al medio y no son extremos sino en relación a él: lo imperfecto no se concibe como tal sino en relación a lo perfecto; y entonces, en un cierto sentido, es el medio que constituye el verdadero extremo, es decir, el más alto grado de perfección" (66).

Por consiguiente, aplicar un método "geométrico-matemático" para determinar la virtud moral carece de sentido. No son los extremos o vicios que nos son dados en primer lugar: es más bien definida primero la virtud y sólo como contrarios a ella aparecen los vicios. Pero la determinación de la virtud exige conocer los fines últimos. Y éstos se conocen a través de una observación de los seres mismos, del mundo, de las tendencias naturales, espontáneas, que encontramos en las cosas. Para descubrir estas tendencias no es posible medir, no cabe recurrir a análisis numéricos; hay que examinar cuidadosamente cada cosa, cada ser, para encontrar en él sus tendencias propias, su naturaleza intransferible. Y una vez precisado el

bien tenemos que examinar las circunstancias presentes que orientaremos hacia ese bien ya que "no se producirá el coraje de la misma manera en el tímido que hace falta excitar que en el audaz que hace falta controlar; según los casos, el medio estará más cerca de uno u de otro extremo.... La determinación del medio.... es entonces una cuestión de tacto y prudencia" (67). Indudablemente, este planteamiento es totalmente distinto del matemático y el mismo Aristóteles se encarga de advertirnoslo: "Por 'medio de los objetos' quiero decir aquello que es equidistante de cada uno de los extremos y es igual para todos los hombres; pero el medio en relación con nosotros (al cual se refiere la moral) es aquel que no es mucho ni poco y no es uno, no es el mismo para todos" (68). Y, para dejar perfectamente claro el punto, nos da un ejemplo que descarta toda interpretación matemática del medio. Si 10 es mucho y 2 es poco, la media aritmética será 6; pero no es así como debe contarse el medio al que nos referimos sino como forma de lograr un fin desde una situación determinada. Dentro de este orden de ideas, si 10 libras de comida es mucho y 2 es muy poco, no puede seguirse que todos los hombres deban comer 6 libras: este medio aritmético será mucho para una persona pequeña y poco para un hombre maduro y dedicado a grandes esfuerzos físicos (69).

La segunda observación de Kelsen está referida a los puntos de referencia que se toman en cuenta para la determinación del medio: es decir, las injusticias —en medio de las

cuales se encuentra la justicia— están definidas por el Derecho positivo. Es en esta forma como Kelsen atribuye a la teoría aristotélica sobre la justicia el carácter de relativismo positivista. Ya hemos insistido suficientemente en el hecho de que la justicia no es determinada por las injusticias sino viceversa. Pero quedaría por saber si la justicia como tal tiene un origen meramente positivo, si la justicia se reduce al cumplimiento de la ley: si ello fuera así, todavía la crítica de Kelsen sería correcta y el conservadurismo político de Aristóteles quedaría demostrado.

En realidad, si aceptamos la interpretación expuesta en este artículo, no hay otra posibilidad que reconocer que esta objeción tampoco es exacta. En efecto, Aristóteles pretendía anclar su sistema de manera muy firme en la realidad objetiva de las cosas. Para él, la justicia no podía ser el resultado de una convención o la expresión de la voluntad arbitraria de un tirano, aunque ambas se tradujeran eventualmente en textos legales. La justicia se situaba más allá de la ley, en la naturaleza misma de las cosas. Pretender que todo lo legal es justo o que la justicia consiste únicamente en la aplicación uniforme de la ley significaría negar un "nivel de justificación" del Derecho positivo; en cambio, Aristóteles no se cansa de repetirnos que las relaciones sociales de los hombres deben estar regidas por la justicia, que ésta es una virtud que apunta al bien y que el bien encuentra su fundamento en la naturaleza. De manera categórica nos dice Aristóteles:

“La Justicia legal es la discriminación de lo justo y de lo injusto.... Por esta causa no permitimos que sea el hombre quien gobierne sino el principio racional.... (y así) el magistrado es el guardián de la justicia” (70). Ello nos lleva incluso a dejar de lado la ley si, en su aplicación, ésta pudiera dar lugar a una injusticia. Tal es el papel de la equidad: es “una corrección de la justicia legal” y, por tanto, es superior a ella (71). Pero notemos que en este caso no se trata de una ley injusta en sí misma sino que, dada su generalidad, puede originar una injusticia al no tomar en cuenta las peculiaridades de tal caso concreto. Por consiguiente, la ley sigue siendo buena pero necesita ser corregida por el juez frente a ciertas circunstancias particulares. No cabe duda que una ley que fuera en sí misma injusta no sería considerada Derecho por Aristóteles. Ahora bien, si existe un “nivel de justificación”, la actitud conveniente no puede consistir en una simple sumisión a las leyes existentes: será más bien la de procurar que esas leyes positivas se adapten a los criterios de justificación. En esta forma, no puede decirse que la teoría de la justicia de Aristóteles sea conformista o conservadora; al contrario, proporciona la base para una constante revisión del Derecho positivo en aras de la realización de una justicia cada vez más completa, es decir, de una adecuación más plena de las leyes positivas a los imperativos naturales.

* * *

En esta forma, creemos haber demostrado que las objeciones de Kel-

sen no tocaban a Aristóteles: éste no presenta el blanco contra el cual Kelsen ha disparado. En manera alguna puede decirse que Aristóteles participaban de un relativismo positivista; al contrario, todos sus razonamientos se encaminan a fundar el Derecho en algo que está más allá de las leyes positivas, en la idea de naturaleza.

Sin embargo, nos queda siempre la duda de que Aristóteles pudiera ser vulnerable a una crítica relativista, si ésta se aplicara a un nivel diferente del atacado por Kelsen. En efecto, hemos dicho que la teoría aristotélica del Derecho debe ser entendida fundamentalmente como una teoría de la justicia. Y ésta a su vez es un medio de lograr ciertos fines absolutos dentro de lo variable y lo relativo de las circunstancias. Por consiguiente, esta teoría implica la posibilidad de que existan ciertas metas indiscutibles y fijas en la naturaleza y que el hombre se encuentre en aptitud de adquirir un conocimiento exacto de ellas. Cabe destacar que no hablamos de **reglas** absolutas, no queremos referirnos a un Código de Derecho Natural con normas inmutables. Las reglas están ubicadas en el plano de la virtud, de los medios para lograr los fines últimos y, por tanto, interviene siempre en ellas el elemento circunstancial. Pero sí deben existir **fines** inmutables, esos faros de puerto de que hablábamos antes y que nos alumbran desde lo eterno; nos marcan una orientación inalterable aún cuando los movimientos concretos que debamos realizar para colocarnos en tal rumbo a partir de una situación determina-

da puedan adoptar las direcciones más diferentes.

Pero, ¿puede el hombre conocer la naturaleza en forma absoluta, es decir, con independencia del cuadro histórico dentro del cual se encuentra? ¿Es posible que el ser humano prescindiera de las circunstancias en las que vive para contemplar la naturaleza desde lo eterno? Y, lo que es más serio aún, ¿existen causas finales absolutas que establecen los sentidos de las cosas o no es más bien el hombre quien imparte el sentido al mundo que lo rodea? Preguntas muy graves son éstas cuya respuesta sobrepasa las intenciones de este artículo. Sin embargo, es interesante hacer notar que, basándose en este fundamento natural del Derecho, Aristóteles justifica instituciones tales como la esclavitud o las guerras imperialistas y de conquista. Nos dice que lo inferior tiene que ser subordinado a lo superior y, por ese motivo, "aque- llos que se ocupan de quehaceres vinculados con su cuerpo y que no tienen nada mejor, son esclavos por naturaleza y es mejor para ellos como para todos los inferiores que sean sometidos al mandato de un amo" (72). Agrega además: "Aquel que por naturaleza no se pertenece a sí mismo sino a otro hombre, es esclavo por naturaleza; puede decirse que, aún siendo un ser humano, es también una posesión. Y una posesión puede ser definida como un instrumento de acción, separable del poseedor" (73). En otro pasaje afirma que "la naturaleza ha querido distinguir (incluso) los cuerpos de los hombres libres y de los esclavos, haciéndolos a algunos fuer-

tes para los trabajos serviles y a otros, aún cuando no tengan disposición para tales trabajos, los ha hecho útiles para la vida política...." (74). Y concluye: "queda claro, entonces, que algunos hombres son por naturaleza libres y otros esclavos, y que para éstos últimos la esclavitud es conveniente y justa" (75). De lo expuesto no hay dificultad para llegar a la convicción de que existen pueblos enteros de hombres libres y pueblos enteros de esclavos. Ciertas naciones destacan por su fuerza física pero carecen de habilidad para organizarse políticamente; otras no son aptas para trabajos corporales pero, en cambio, tienen muy desarrollada la capacidad de mando. En consecuencia, la simple observación de las tendencias naturales nos lleva a la conclusión de que la distinción entre amos y esclavos se plantea también en términos internacionales. Es así como los pueblos nacidos para mandar deben imponerse sobre los pueblos nacidos para obedecer a fin de seguir las pautas determinadas por la naturaleza. La resistencia de ciertos pueblos a ser esclavizados sólo puede entenderse como una incapacidad para leer correctamente los dictados de la naturaleza; y si consideramos que seguir la orientación natural constituye lo conveniente y lo justo, quiere decir que los pueblos que oponen resistencia son incapaces de comprender la justicia. Planteado en estos términos el problema, no cabe la menor duda de que los pueblos de amos deben sojuzgar a los pueblos de esclavos por la fuerza ya que esta actitud resulta incluso educativa: se les está haciendo un bien a esos pue-

blos pues se les hace cumplir su fin natural. Ciertamente, no es necesario subrayar que los griegos, según Aristóteles, han nacido para amos y no para esclavos. Leamos su opinión sobre la guerra en la Política: "la guerra es un medio natural de adquirir, en la misma medida que lo es la caza; es un arte que debemos practicar contra las bestias salvajes y contra los hombres que, señalados por la naturaleza para obedecer, no quieren someterse. Una guerra de esta clase es naturalmente justa" (76).

Frente a tales opiniones diametralmente opuestas a las que actualmente se pretende sostener sobre la base de la naturaleza como criterio de justicia, surge la duda de si Aristóteles no ha otorgado un carácter absoluto a las exigencias históricas, circunstanciales, de su tiempo. Indudablemente, la economía de la Grecia antigua exigía el trabajo no remunerado y forzado por parte de algunos hombres: la sociedad griega necesitaba de los esclavos. Actualmente, nuestra organización socio-económica es distinta y ahora se requiere que el mayor número de hombres sean consumidores: el trabajo no remunerado es inconveniente. Por este motivo, los jusnaturalistas actuales, con los mismos argumentos que Aristóteles, condenan la esclavitud; pero a su vez defienden el trabajo asalariado. Quizá unos años más tarde el sistema de producción sea totalmente diferente y los jusnaturalistas futuros condenen el régimen del asalariado. Si ello fuera así, el planteamiento aristotélico sobre la justicia y el Derecho resultaría incorrecto. Su pre-

tensión de encontrar un nivel absoluto de justificación del Derecho habría fracasado: el hombre sería incapaz de acceder por sí mismo a verdades absolutas y los criterios propuestos para fundar la normatividad se reducirían a las convicciones o a las exigencias de cada época. La idea del bien de Aristóteles recubriría una realidad variable según las circunstancias.

Y así habríamos tropezado nuevamente con un relativismo implícito detrás de la concepción aristotélica. Sin embargo, notemos que no se trata de ninguna manera de ese positivismo que denunciaba Kelsen. El Derecho **tiene** una justificación más allá del ordenamiento positivo; una norma no puede fundarse únicamente en una norma superior sino que exige un criterio valorativo independiente que determine cuándo la norma es justa y cuándo es injusta. Pero este nivel de justificación, este criterio valorativo, no es absoluto sino relativo: consiste simplemente en las convicciones de los pueblos; en la forma cómo los grupos sociales, teniendo en cuenta las posibilidades de la sociedad en un momento determinado, conciben la manera de resolver los problemas comunes. Por consiguiente, el Derecho positivo puede ser criticado porque existe frente a él una escala de valoración; pero a su vez esta escala no es inmutable sino que está sujeta a un proceso permanente de modificación en función de los cambios en la problemática social, en los medios con que la sociedad cuenta y en los criterios predominantes dentro del grupo.

- (1) "Qué es la Justicia", publicado por la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina), 3ª ed., 1966, que se citará abreviadamente con las siglas QJ; y "Justicia y Derecho Natural" en "Crítica del Derecho Natural", Ed. Taurus, Madrid, 1966, que se citará abreviadamente como JDN.
- (2) KELSEN, JDN, pág. 55.
- (3) KELSEN, QJ, pág. 65.
- (4) KELSEN, JDN, pág. 55.
- (5) KELSEN, JDN, pág. 56 y QJ, pág. 66.
- (6) KELSEN, JDN, pág. 56 y QJ, pág. 66.
- (7) KELSEN, JDN, pág. 57.
- (8) KELSEN, JDN, pág. 56 y QJ, pág. 66.
- (9) KELSEN, QJ, pág. 67.
- (10) KELSEN, JDN, pág. 57 y QJ, pág. 67.
- (11) KELSEN, JDN, pág. 57. Véase también QJ, pág. 68.
- (12) KELSEN, JDN, pág. 57. Véase QJ, pág. 69.
- (13) Las obras de Aristóteles serán citadas por este artículo en la traducción de W. D. Ross publicada por la Oxford University Press. Sin embargo, con el objeto de facilitar la comprobación de las citaciones en una edición más asequible, colocaremos además entre paréntesis el número de la página que corresponde a la traducción de la Moral a Nicómaco publicada por la Editorial Espasa-Calpe S.A. (Colecc. Austral, Buenos Aires, 1946, 3ª ed.).
- (14) ARISTOTELES, Nicomachean Ethics, 1094a. (27).
- (15) ARISTOTELES, Nicom. Eth. 1094a, 20. (28).
- (16) ARISTOTELES, Politics, 1252b, 25.
- (17) ARISTOTELES, Pol. 1323b, 40.
- (18) ARISTOTELES, Pol. 1280a, 30. Nótese que M. Prélot en la edición francesa ha traducido esta frase en el sentido que el Estado no existe solamente para vivir en conjunto sino para bien vivir en conjunto (Gonthier, 1964, pág. 53).
- (19) ARISTOTELES, Pol. 1279b, 35.
- (20) ARISTOTELES, Pol. 1280b, 20 a 30.
- (21) ARISTOTELES, Pol. 1280b, 30 a 40.
- (22) ARISTOTELES, Pol. 1281a.
- (23) ARISTOTELES, Pol. 1280b, 10.
- (24) ARISTOTELES, Nicom. Eth. 1094b, 15. (29).
- (25) ARISTOTELES, Pol. 1256b, 20.
- (26) VILLEY, Michel. "Abregé du Droit Naturel Classique" in Lecons d'Histoire de la Philosophie du Droit, Dalloz, Paris, 1962, pág. 133.
- (27) COLLINGWOOD, R. G. "Idea de la Naturaleza". Fondo de Cultura Económica. México, 1950, pág. 16.
- (28) ARISTOTELES, Metaphysics, Libro V, cap. 12 y Libro IX.
- (29) BREHIER, Emile. "Histoire de la Philosophie". T. I. Presses Universitaires de France, Paris, 1963, pág. 205.
- (30) BREHIER, Ob. cit. pág. 204.
- (31) COLLINGWOOD, Ob. cit. pág. 102.
- (32) ARISTOTELES, Metaph. 1014b, 15.
- (33) ARISTOTELES, Metaph. 1014b, 15.
- (34) ARISTOTELES, Metaph. 1014b, 35.
- (35) ARISTOTELES, Metaph. 1015a, 10.
- (36) ARISTOTELES, Metaph. 1015a, 10.
- (37) ARISTOTELES, Metaph. 1015a, 10 y 15.
- (38) ARISTOTELES, On the Soul, 415b, 15.
- (39) ARISTOTELES, Metaph. Libro IX, cap. 9.
- (40) ARISTOTELES, Pol. 1252b, 30.
- (41) GARCIA MORENTE, Manuel. "Lecciones Preliminares de Filosofía". Ed. Diana S.A. México, 1952, pág. 123.
- (42) COLLINGWOOD, Ob. cit. pág. 101.
- (43) VILLEY, Michel. "Introduction a l'Histoire de la Philosophie du Droit" in "Lecons d'Histoire de la Philosophie du Droit". Dalloz, Paris, 1962, págs. 55 y 56; "Abregé du Droit Naturel Classique" in Ob. cit., pág. 137; "La nature des choses dans l'Histoire de la Philosophie du Droit" in "Droit et nature des choses. Travaux du Colloque de Philosophie du Droit Comparée de Toulouse", Dalloz, Paris, 1965, pág. 80. Véase también WIEDERKEHR, G. "Elements de Philosophie du Droit dans les Manuels contemporains de droit civil" in Archives de Ph. du Droit, T.X. Sirey, 1965, pág. 248; VINCENT, André, "La notion moderne de droit naturel et de volontarisme (de Victoria et Suarez á Rousseau In APD 1963, pág. 237.

- THOMANN, Marcel, "Christian Wolff et le droit subjectif" in APD, 1964, pág. 153; etc.
- (44) ARISTOTELES, Pol. 1253a, 35.
- (45) ARISTOTELES, Pol. 1253a.
- (46) ARISTOTELES, Pol. 1253a, 15-20.
- (47) ARISTOTELES, Nicom. Eth. 1103, 25 y 1105a, 15 a 1105b, 16 (61 y 66).
- (48) ARISTOTELES, Nicom. Eth. 1106a, 15 (69).
- (49) ARISTOTELES, Nicom. Eth. 1106a, 15-20 (69).
- (50) ARISTOTELES, Nicom. Eth. Libro III, caps. 2, 3 y 5 (En la traducción de Espasa-Calpe, caps. 3, 4 y 6).
- (51) ARISTOTELES, Nicom. Eth. 1112b, 10 (93).
- (52) ARISTOTELES, Nicom. Eth. 1108a, 20 (76).
- (53) ARISTOTELES, Nicom. Eth. 1107a, 5 (72).
- (54) ARISTOTELES, Nicom. Eth. 1106b, 10 (71).
- (55) ARISTOTELES, Nicom. Eth. 1106b, 25-30 (72).
- (56) ARISTOTELES, Nicom. Eth. 1130a, 5-10 (155).
- (57) ARISTOTELES, Nicom. Eth. 1130a, (155).
- (58) ARISTOTELES, Nicom. Eth. 1130a, 10 (156).
- (59) BREHIER, Ob. cit. pág. 49.
- (60) BREHIER, Ob. cit. pág. 59.
- (61) ARISTOTELES, Nicom. Eth. 1133, 30 (109).
- (62) VILLEY, Michel. "Abregé du Droit Naturel Classique" in Lecons d'histoire de la Ph. du Droit, Sirey, Paris, 1962, pág. 119.
- (63) ARISTOTELES, Nicom. Eth. 1130b, 30 (La traducción de Espasa-Calpe en la página 159 menciona esta segunda especie de justicia simplemente como "la que regula las condiciones legales de las relaciones civiles y de los contratos". Pero W. D. Ross traduce: "la que juega un papel de rectificación en las transacciones entre hombre y hombre").
- (64) VILLEY, Michel. Ob. cit. pág. 152.
- (65) VILLEY, Michel. Ob. cit. pág. 160; también en "La Formation de la Pensée Juridique Moderne. Le XVI Siécle", cours polycopié, Les Cours de Droit, Paris, 1963-64, págs. 332 a 336.
- (66) BREHIER, Ob. cit. pág. 249.
- (67) BREHIER, Ob. cit. pág. 249.
- (68) ARISTOTELES, Nicom. Eth. 1106a, 25-30 (70).
- (69) ARISTOTELES, Nicom. Eth. 1106a, 30 y 1106b, 1-10 (70).
- (70) ARISTOTELES, Nicom. Eth. 1134a, 30 a 1134b (171).
- (71) ARISTOTELES, Nicom. Eth. 1137b, 10 (183).
- (72) ARISTOTELES, Pol. 1254a, 10-15.
- (73) ARISTOTELES, Pol. 1254b, 15.
- (74) ARISTOTELES, Pol. 1254b, 25.
- (75) ARISTOTELES, Pol. 1255a.
- (76) ARISTOTELES, Pol. 1256b, 20-25. La traducción francesa de M. Prélot señala: "Esta clase de guerra no tiene nada de injusto ya que está, por así decir, declarada por la naturaleza misma".