

## V. LA DOCTRINA ONTOLÓGICA-TELEOLÓGICA DEL DERECHO NATURAL

Bibliografía: H. MAIER, *Sokrates* (1913). — HORVATH, *Die Gerechtigkeit des Sokrates und Platon*, *Zeitschrift für öffentliches Recht* (1931), t. x, p. 258; (1942), t. xxii, p. 126. — JAEGER, *Paideia* (1934), t. i, p. 158. — MENZEL, *Hellenika* (1938), pp. 5-65. — GUARDINI, *Der Tod des Sokrates* (1ª edición 1947, 4ª edición 1952). — VERDROSS, *Grundlinien der antiken Rechts- und Staatsphilosophie*, pp. 60-70. — E. WOLF, *Griechisches Rechtsdenken* (1954), t. iii, pp. 9-69. — DJURIC, *Die sg. Alkibiadeselenktik bei Xenophon*, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* (1954-1955), t. xli, p. 581.

### § 1. Ethos y derecho (Sócrates)

LA DOCTRINA de los sofistas planteó antes que ninguna otra la fundamental cuestión, hasta entonces indiscutida, de la validez del derecho positivo. La trascendencia de los efectos que produjo la crítica efectuada por aquellos pensadores se pone de relieve, en toda su amplitud, en el diálogo que según la crónica que nos legó Jenofonte en *Las Memorabilia*, sostuvo Alcibíades con su tío Pericles: explicó Alcibíades que una ley adoptada por la asamblea del pueblo podía sin embargo constituir un acto arbitrario, si era impuesta por la mayoría a una minoría a la que no se había convencido previamente de la legitimidad de la disposición; pues, “todo lo que es impuesto a una persona, por escrito o de palabra, sin haberla previamente persuadido, me parece —son las expresiones usadas por Alcibíades— que es un acto de fuerza y no una ley”. Para Alcibíades, cuya exposición es finalmente aprobada por Pericles, la ley no es cualquier mandamiento, sino tan sólo el mandamiento razonable, al que todos deben someterse, precisamente por ser una manifestación de la razón.

Según esto, Alcibiades dedujo la obligatoriedad de la ley, no de la voluntad mayoritaria del pueblo, sino de la razón.

De la exposición de Alcibiades se desprende que el derecho positivo tiene que obtener su justificación del Tribunal de la Razón, a fin de poder afirmarse frente a la revolucionaria doctrina del derecho natural. Ahora bien, y en atención a que esta doctrina de los sofistas había señalado a la "naturaleza" como la medida suprema de toda valoración, parecería que, como una consecuencia natural de ella, se hubiera debido buscar en la propia "naturaleza" la fundamentación del derecho positivo. Sin embargo, el primero que emprendió ese camino —hasta donde sabemos— fue el llamado "anónimo Jamblico";<sup>1</sup> en relación con este problema, escribió: "Puesto que los hombres, conforme a su naturaleza, no están en condiciones de vivir aislados y para ellos mismos, sino que, y obedeciendo a las leyes de la naturaleza, se han unido los unos a los otros; puesto que toda su conducta ha sido concebida por ellos partiendo del supuesto de la vida en común; puesto que una vida comunitaria sin leyes es inimaginable —pues las desventajas que produciría a los hombres serían mayores de las que pueden suponerse en la vida de un ermitaño—, forzoso es concluir que el derecho y la ley apoyan en aquellas fundamentales razones la imperatividad de su real cetro, a cuyo imperio no pueden renunciar, pues se encuentra establecido por la naturaleza."<sup>2</sup> Nomos, en consecuencia, no es ya concebido en oposición a la naturaleza, sino como el resultado natural de la evolución del género humano; de ahí que ya no sea contemplado como un tirano, sino como la majestad legítima reinando sobre los hombres.<sup>3</sup>

Pero el personaje que definitivamente superó la doctrina del derecho natural de los sofistas fue Sócrates, el hijo del cantero Sofronisco, nacido en Atenas en el año 469 a. C. No deja de ser interesante saber que Sócrates, en oposición a los sofistas, tan amantes de los viajes, únicamente en cumplimiento de su deber cívico como soldado se alejó de su ciudad natal.

<sup>1</sup> Se trata de un escrito de autor desconocido, que procede de la época de la Guerra del Peloponeso; fue descubierto por BLASS en el capítulo 20 del *Protreptico* del neoplatónico Jamblico.

<sup>2</sup> MENZEL, *Beiträge zur Geschichte der Staatslehre*, p. 162.

<sup>3</sup> Según el aforismo de PÍNDARO, Fragmento 169: νόμος ὁ πάντων βασιλεύς.

Es sumamente difícil dibujar el retrato de esta peculiarísima personalidad. Alcibiades, que fue más tarde estadista y conductor de ejércitos, lo describe, en el diálogo platónico *Symposio* (35/220), como a un hombre de gran fuerza física y dueño de la paz interna y de un intenso dominio sobre sí mismo. En los campos de batalla soportó las más fuertes fatigas y trabajos, sin mover siquiera las pestañas. Pero en manera alguna era un asceta: en los campamentos era siempre uno de los últimos bebedores, sin que llegara nunca a emborracharse. En los combates era un ejemplo de valentía, según lo atestigua el general Laques, el compañero de Nicias, en el diálogo platónico *Laques*. Sócrates poseía también un valor cívico extraordinario: cuando después de la batalla de las Arginusas (406 a. C.), sin haber sido antes interrogados, fueron sentenciados a muerte los generales que por la violencia de la tormenta no pudieron salvar a los marinos caídos al mar, Sócrates fue el único que votó en contra de aquella sentencia contraria a la ley. Y fue el mismo Sócrates quien desafió a los treinta tiranos, negándose a ejecutar un mandato contrario a la ley — según veremos más adelante.

En la comedia *Las nubes*, representada por vez primera en el año 423, Aristófanes intentó incluir a Sócrates entre los sofistas. Pero ya en el diálogo *Protágoras*, Platón se opuso a esa errónea interpretación, considerando a Sócrates como el contradictor de los sofistas. Ciertamente aquél y éstos se propusieron como meta ser los maestros de la política; pero los sofistas ofrecieron a los atenienses únicamente el arte de la oratoria, en tanto Sócrates, que reunía en su persona todas las virtudes sociales, fue al mismo tiempo el maestro de la política virtuosa. Se explica así fácilmente que las conversaciones que sostuvo con los ciudadanos en las plazas atenienses fueran una invitación a la propia meditación y un requerimiento para una renovación ética. Este es el significado de la adopción que hizo del Oráculo de Delfos: "Conócete a ti mismo" (*γνῶθι σεαυτόν*). La virtud —según el pensamiento socrático— es, pues, enseñable; pero no puede ser enseñada —según sostenía Protágoras— de la manera como lo son las artes, pues únicamente puede ser captada por los hombres a través de una transformación interna (*μετάνοια*) que vaya de lo superficial a la esencia de lo humano. De Sócrates arranca, no obstante que nunca se ocupó de los problemas políticos del día, un movimiento renovador. Más aún, él es el ante

cedente de la filosofía del derecho que habría de desarrollar posteriormente Platón.

En todos sus discursos, Sócrates reclamó de sus interlocutores un pensamiento claro y la determinación precisa de los conceptos fundamentales que se discutían. Pero sería un error deducir de esa actitud que Sócrates era un pensador racionalista, pues ello equivaldría a desconocer el hecho de que las más profundas fuerzas de su ser eran de naturaleza irracional. Esas fuerzas fluyen de la voz divina que le dirige, de su *δαιμόνιον*, cuya luz no solamente iluminó las profundidades de su ser, sino que pudo aun extenderse y comprender a otros espíritus. En el ya citado diálogo platónico *Symposio*,<sup>4</sup> dice Alcibiades: "Ignoro si alguno de ustedes ha logrado contemplar, cuando actúa serenamente, las cualidades divinas de su alma. Yo las he contemplado una vez y me parecieron de oro, tan divinas, perfectas y maravillosas, que sentí que debía realizar inmediatamente lo que exigían de mí."

Jenofonte nos informa en sus *Memorabilia*<sup>5</sup> respecto de la teoría del derecho y del Estado de Sócrates, explicando que el pensador de Atenas equiparó lo justo con la ley.<sup>6</sup> Pero la ley no era tan sólo la "ley estatal", esto es, "las leyes escritas, aprobadas por los ciudadanos prescribiendo lo que debía hacerse o evitarse", sino también las leyes no escritas (*ἀγραφοὶ νόμοι*), aquellas que se imputaban a un legislador suprahumano, y cuya violación va unida a penas que corresponden al reino de la naturaleza y a las que, en consecuencia, nadie puede sustraerse. Como ejemplos de tales leyes, se mencionan: el deber de honrar a los dioses y a los padres, la obligación de corresponder a las buenas acciones, y la prohibición del incesto.<sup>7</sup> Esta interpretación muestra que Sócrates no era un positivista jurídico. Pero tampoco era partidario de la doctrina del derecho natural de los sofistas, pues compartía la tesis de que la justicia no puede ser contrapuesta al derecho positivo, toda vez que es únicamente en el orden social donde puede encontrar sus formas de expresión. Esta doctrina socrática, sin embargo, no adquiere su plena luminosidad sino cuando la comparamos con el discurso defensivo pronunciado ante el jurado popular de los atenienses, y con la conversación que

<sup>4</sup> PLATÓN, *Symposio*, 33/217.

<sup>5</sup> JENOFONTE, *Memorabilia*, iv/4, 12.

<sup>6</sup> *τὸ νόμιμον δίκαιον εἶναι.*

<sup>7</sup> JENOFONTE, *Memorabilia*, iv/4, 19-24.

sostuvo el mismo Sócrates con Critón después de dictada la sentencia condenatoria, acontecimientos sobre los cuales nos ilustran Jenofonte en la *Apología de Sócrates* y Platón en los diálogos *Critón* y *Eutifrón*.

Para comprender debidamente estos diálogos es conveniente presentar algunas consideraciones en torno al proceso penal de Sócrates. En el año 399 a. C., tres atenienses formularon acusación en su contra, haciéndole responsable de la comisión de tres delitos: consistía el primero en que Sócrates no honraba a los dioses de la ciudad, el segundo en haber introducido nuevas deidades (*δαίμονα*), y el tercero en haber corrompido a la juventud. El pedimento de la acusación solicitaba la aplicación de la pena de muerte.

En su discurso de defensa ante el tribunal, rechazó Sócrates la acusación, sin haber, no obstante, entrado a fondo en su discusión. Según la *Apología* de Jenofonte, únicamente combatió la afirmación de que no honraba a los dioses de la ciudad, habiendo alegado que en los días de fiesta realizaba los sacrificios en los altares públicos. Indicó también que nunca había hecho sacrificios a otros dioses distintos a los de la ciudad, a los que había honrado frecuentemente. El pensamiento central de su defensa conducía sin embargo a la convicción de que en su discurso y en todos sus actos se dejaba guiar por esa voz interna, por su *daimonio*. En la apología platónica llega a considerarse como un "regalo de dios", que fue concedido a la ciudad "igual que el jinete de un caballo noble y grande, que en razón de su tamaño es algo soñoliento, y que necesita por ello de una espuela". "A este efecto [dice Sócrates] dios, según creo, me ha asignado a la ciudad, a fin de que incesantemente despierte a ustedes, los anime y reprenda, acosando a cada uno todo el día y en todas partes." Esta misión le fue señalada por dios, "mediante oráculos y sueños y por todos los medios por los que la divina providencia trasmite una misión a los hombres". Nunca se había otorgado a la ciudad un beneficio mayor que el de esa misión que dios le había conferido. En consecuencia, él no podía, ni ser un hombre sin dios, ni haber corrompido a la juventud. En el futuro y por todo el tiempo que viviera, estaba decidido a perseverar en su misma actitud, pues de otra suerte incurriría en desobediencia a la divinidad. Por esta misma decisión, no quería presentar una solicitud para ser desterrado; y como el tribunal tenía necesaria-

mente que fallar de acuerdo con las peticiones de la acusación y de la defensa, no pudo decretar como pena el destierro, no obstante que lo hubiera acordado con la mayor satisfacción. La votación sobre la pregunta de la culpabilidad arrojó 281 votos contra 220, en tanto la cuestión relativa a la pena de muerte fue aprobada por una mayoría bastante mayor.

El juicio ante el tribunal del pueblo era algo más que un simple acto de venganza o que un proceso penal en contra de Sócrates. Significó el choque violento entre dos concepciones del mundo; en contra de la antigua y diluida religión de la ciudad, a la que inútilmente intentaba revivir la restaurada democracia, se pronunció el genio de Sócrates, y si bien es verdad que el maestro ateniense no representaba una doctrina plenamente construida, sin embargo, a través de sus conversaciones, inclinó a sus conciudadanos a la meditación y a la crítica. Sócrates se sentía autorizado para cumplir esta misión, tanto porque el Oráculo de Delfos le había proclamado el más sabio de los hombres, cuanto por esa voz interna, que solamente a él hablaba y a la que Sócrates consideraba como "portadora de una revelación divina".

El mártir de la cicuta tuvo pues que llegar a un conflicto insoluble con la concepción oficial del culto, cuya pretensión consistía en reservar la comunicación con los dioses a los órganos del culto oficial. Por esto el odio de Platón —quien, según se sabe, se encargó de la defensa póstuma de su maestro— se dirigió, no tanto en contra de sus acusadores, tal vez hombres de buena fe, sino más bien en contra de la propia concepción del mundo oficial: en el diálogo que lleva el nombre de *Eutifrón*, producto probablemente de una concepción libre, Platón enderezó sus críticas en contra de la congregación de los agoreros, encarnados en la persona de Eutifrón. No obstante que el Sócrates de este diálogo creía ver en Eutifrón una especie de compañero de profesión y que, en consecuencia, hubiera podido darle una palmada amistosa en el hombro, Platón derramó sobre él toda su sátira mediante la prueba de que, a pesar de su empleo estatal, no poseía idea alguna de lo que era la piedad, pues ésta no consiste —como Eutifrón creía— en un simple orar y sacrificar ante los dioses, sino sobre todo en el conocimiento del bien y en ponerlo por obra. Para saber lo que es agradable a los dioses, se debe saber primeramente qué es lo justo.

y lo piadoso. Este conocimiento —según el diálogo— no lo poseía la morosa congregación de los agoreros, sino Sócrates.

De lo que llevamos expuesto se desprende que en el espíritu de Sócrates se abrió paso una nueva concepción de la esencia de la religión: a la religión de la ciudad, que se agotaba en los actos de un culto meramente externo, Sócrates opuso el servicio a dios como resultado de la meditación pura y de la práctica de lo justo. Lo que a Sócrates interesaba sobre todas las cosas era despertar el ethos de los ciudadanos, pues toda reforma del Estado tenía que principiar con la transformación (*μετάvoια*) interna de los hombres.

No por esto dejó de sentirse obligado Sócrates a respetar las leyes existentes y aun a acatar la sentencia dictada por el tribunal del pueblo, no obstante que unas y otra se encontraban en contradicción con su ethos, superior a aquéllas. Esta postura socrática se mostrará claramente en su conducta posterior a la sentencia.

La imagen que ofrece la *Apología* debe completarse con el diálogo *Critón*, a fin de obtener una visión completa del pensamiento jurídico de Sócrates: si en el discurso ante el tribunal del pueblo, recogido en la *Apología*, aparece Sócrates más bien como un acusador de los atenienses que como un acusado, en el diálogo *Critón* se presenta como un fiel servidor de su muy amada ciudad. El contenido de este diálogo es, en resumen, el siguiente: después de dictada la sentencia que contenía la pena de muerte, algunos amigos, dirigidos por Critón, visitan a Sócrates y le instan para que evite la aplicación de la pena de muerte mediante la fuga de la prisión. No obstante que Sócrates considera injusta la sentencia, no quiere aceptar la idea de la fuga, a no ser que ésta pueda efectuarse legalmente. Es pues necesario analizar —dice— “si me pertenece el derecho para intentar salir de esta prisión sin el permiso de los atenienses, o si, por el contrario, carezco de ese derecho. Si se acredita que poseo ese derecho, podremos entonces intentar la fuga, pero si no es así, debo permanecer aquí”. Para decidir el problema, Sócrates propone la pregunta relativa a la posición que debe adoptar un ciudadano delante de una ley o de una sentencia que reputa injusta: “Debemos, por tanto, decir: el Estado nos ha cometido injusticia, decidiendo erróneamente la controversia jurídica.” En el análisis del problema, hace notar Sócrates que es en virtud

del orden jurídico reinante en la ciudad que cada ciudadano es procreado, alimentado y educado, pues, con fundamento en las leyes de la ciudad el padre contrae matrimonio con la madre y, de acuerdo también con las mismas leyes, los niños son educados, tanto corporal cuanto espiritualmente. Ahora bien, si es cierto que cada ciudadano debe a su patria no solamente su vida, sino también sus conocimientos y aptitudes, resulta sin género alguno de duda que es "su vástago y su siervo". De esta argumentación se deduce que entre el ciudadano y el Estado no existe una igualdad jurídica, de la misma manera que no la hay entre el señor y el siervo.

En consecuencia, aun dándose el caso de que el Estado cause daño a un ciudadano, no debe éste tomar represalias, sino soportar el mal. Tampoco debe un ciudadano erigirse en juzgador del Estado; sin duda, cada ciudadano ha de procurar convencer a la comunidad de la injusticia de una medida; pero si fracasa en su intento, debe entonces inclinarse delante de la ley o de la sentencia reputadas injustas, pues el Estado quedaría sujeto a destrucción "si las sentencias dictadas por los jueces carecieran de fuerza ejecutiva o si los particulares pudieran hacerlas inoperantes o destruirlas". A la patria se la debe "persuadir, sacándola del error, o bien obedecer sus órdenes y sufrir sin murmurar lo que quiera que se sufra, aun cuando sea verse azotado o cargado de cadenas; si nos envía a la guerra no es permitido ni retroceder, ni echar pie atrás, ni abandonar el puesto; y así como en los campos de batalla, también ante los tribunales y en todas las situaciones, es preciso obedecer lo que quiera la patria o persuadirla de nuestro derecho, pues si el empleo de la violencia contra el padre o la madre es una impiedad, con mayor razón lo es si se efectúa en contra de la patria". Por las mismas razones, no está permitido eludir, mediante la fuerza, la aplicación de una pena pasada en autoridad de cosa juzgada, pues, en lo que a él concierne, el fugitivo hace inoperante la ley con su fuga. Sócrates pone además de manifiesto que en Atenas cada ciudadano tiene el derecho "de emigrar con todos sus bienes a donde le plazca", por lo que aquel que permanece en la ciudad se somete tácitamente a sus leyes. Por todas estas razones, contenidas en la exposición del *Critón*, rechazó la proposición de sus amigos y, en obediencia a las leyes de su ciudad, bebió la copa de la cicuta.



Pero si bien Sócrates rechazó con toda energía la idea de una resistencia activa en contra de las leyes de la ciudad y de las sentencias de los tribunales, en la *Apología* y en la *Carta VII* platónica reconoció la legitimidad de la resistencia pasiva en contra de las órdenes injustas de los funcionarios públicos. Así, a ejemplo, se negó a dar cumplimiento a una orden injusta de los treinta tiranos para que se ejecutara a un ciudadano. Prefirió sufrir las consecuencias antes que "devenir coautor de una acción reprobable".

Conviene hacer notar además que Sócrates no afirmó pura y llanamente la obligatoriedad de las leyes injustas; su enseñanza consiste únicamente en que existe un deber de obediencia respecto de la ciudad de Atenas, por las dos razones siguientes: primero, como agradecimiento por las buenas acciones recibidas de ella y, en segundo lugar, por el sometimiento tácito de los ciudadanos a las leyes de su ciudad natal. De esta manera, Sócrates propone como fundamento último de validez de las leyes y de las sentencias de los jueces el ethos de los ciudadanos libres y agradecidos.

La *Apología* y el *Critón* nos revelan, finalmente, que Sócrates ligó la idea de la obediencia fiel a las leyes expedidas, con el deber de esforzarse constantemente en la elevación del ethos de la comunidad a la categoría moral de los mejores ciudadanos.

No hay pues duda de que Sócrates estaba situado en una posición crítica respecto del orden social. Esta postura, sin embargo, no le condujo a la idea de un derecho natural contrapuesto al derecho positivo; de acuerdo con su pensamiento, la oposición entre *physis* y *nomos* queda superada con la doctrina que fundamenta la vida social en el ethos de los ciudadanos, en el que también se encuentra la fuente permanente de la renovación social. Sócrates coincide así con los sofistas en la idea de que la esencia del derecho debe buscarse y desprenderse de la naturaleza del hombre; pero en tanto los sofistas se conformaron con los aspectos superficiales del hombre, Sócrates penetró en su esencia, considerándolo un espíritu ético.

El pensamiento socrático puso así sobre la mesa los fundamentos antropológicos de la nueva teoría política. Platón y Aristóteles tomaron a su cargo el desarrollo de las ideas del maestro.

## § 2. La idea del derecho (Platón)

Bibliografía: BARKER, *Greek political theory. Plato and his predecessors* (1918). — WILAMOWITS-MOELLENDORF, *Plato* (1919), t. I. — RITTER, *Die Kerngedanken der platonischen Philosophie* (1931). — HILDEBRANDT, *Platon. Der Kampf des Geistes um die Macht* (1933). — WERNER JAEGER, *Paideia* (1944), t. II. — VERDROSS, *Grundlinien der antiken Rechts- und Staatsphilosophie*, pp. 69-125. — MAGUIRE, *Plato's theory of natural law* (1947). — JOHN WILD, *Plato's modern enemies and the theory of natural law* (1954). — Kelsen, *Platon und die Naturrechtslehre*, en: *Oesterreichische Zeitschrift für öffentliches Recht* (1957), pp. 1-43. — VOEGELIN, *Order and history* (1957), t. III, pp. 1-26.

### a) Las bases ontológicas de la filosofía jurídica platónica

De la misma manera que entre los sofistas y en Sócrates, la comunidad humana y su derecho constituyen también en Platón (427-347 a. C.) el punto central de la doctrina. Pero en tanto los pensadores que le preceden no investigaron a fondo la naturaleza del orden social, Platón se propuso desprenderla de la naturaleza misma del hombre. Para alcanzar su propósito, el compositor de los diálogos tomó como punto de partida las virtudes políticas particulares que sirven de fundamento y de sostén a la comunidad humana: el diálogo *Laques* se ocupa del valor, el diálogo *Cármides* de la templanza, y el diálogo *Eutifrón* de la piedad y de la justicia. Ninguno de estos diálogos, sin embargo, contiene la definición de la virtud política que le sirve de tema, concluyendo cada uno sin llegar a un resultado positivo. Con esto, Platón quiso poner de manifiesto que no es posible la consideración aislada de esas virtudes, sino tan sólo dentro del marco de una filosofía de la sociedad; pero este tema no fue abordado sino hasta la elaboración de la *Politeia*. Esta obra tiene como raíces la idea de que el Estado es un macro-hombre y no el hombre un micro-Estado, conclusión que se demuestra con sólo considerar que el Estado no nace de las rocas o de los árboles, sino que encuentra su razón de ser en el ethos del hombre.<sup>8</sup> En consecuencia, la esencia del Estado puede únicamente deducirse de la

<sup>8</sup> PLATÓN, *Politeia*, VIII 544 c y IV 434 d.

naturaleza del hombre. Por ello la *antropología filosófica* constituye el fundamento de la doctrina del derecho y del Estado.

Según la antropología filosófica, el ser humano se compone de tres capas superpuestas: el escalón inferior está integrado por el patrimonio concupiscente del hombre, esto es, por los instintos de nutrición y de reproducción, y por la necesidad del descanso y del sueño. Sobre este primer escalón se colocan las fuerzas activas del alma: el valor, el orgullo y la esperanza. Finalmente, la capa superior es la razón,<sup>9</sup> la cual, mediante el saber, se abre para recibir la esencia de lo divino, a cuya recepción nos conduce Platón en su *doctrina de las ideas* (ver p. 61). De ahí que la razón no sea la simple facultad de contar y medir, sino, ante todo, el pensar que abarca y une a todo lo existente. En el diálogo *Fedro* compara Platón al alma humana con el conductor de un carro de caballos alados, uno de los cuales es un animal de noble origen, en tanto el otro, que representa la parte concupiscente del alma, intenta impedir nuestra fuga hacia el reino de las ideas puras, fuga a la que sin embargo nos atrevemos bajo la dirección de Eros. Sin duda, la existencia de esa lucha exige que la voluntad domine a los instintos, pero es a su vez indispensable que la voluntad esté dirigida por la razón. Cuando las potencias del alma se ordenan de acuerdo con la escala referida, puede afirmarse que se encuentran en su posición *natural* (*κατὰ φύσιν*), pero cuando las fuerzas inferiores dominan a las superiores, nos encontramos ante una dominación contraria a la naturaleza (*παρὰ φύσιν*).<sup>10</sup> En consecuencia, así como la armonía del cuerpo requiere que sus distintas partes se encuentren en su posición natural, la del alma está determinada por su naturaleza objetiva.

La naturaleza del Estado —según dijimos anteriormente— toma su origen en la naturaleza del hombre, lo que desde luego significa que la comunidad política no nace por la unión arbitraria de los hombres expresada en un contrato; la causa del nacimiento del Estado consiste en que “ninguno de nosotros puede satisfacer por sí solo sus necesidades, ya que cada uno necesita del concurso de otros muchos”.<sup>11</sup> Pero como los hombres poseen diversas aptitudes, el Estado nace mediante la división del trabajo: “Si alguien

<sup>9</sup> *Politeia*, ix, 580 d y 581.

<sup>10</sup> *Ibidem*, iv, 444 d.

<sup>11</sup> *Ibidem*, ii, 369 b.

reúne a los demás, a un tal para cubrir esta necesidad, a otro tal para cubrir aquella otra, resultará que todos nosotros, que tenemos muchas necesidades, atraeremos a un lugar habitable a muchos compañeros y ayudantes y daremos a la comunidad que se forme el nombre de *polis*.”<sup>12</sup> Las tres necesidades primarias que deben satisfacerse con la fundación de una ciudad son: la alimentación, el vestido y la habitación. Para satisfacer a estas necesidades primarias, el Estado requiere de campesinos, albañiles, tejedores, zapateros y otros artesanos, todos los cuales cuidan de las necesidades materiales de la población. A este grupo pertenecen también los abarroteros y comerciantes, que atienden a la circulación de los productos.<sup>13</sup> Pero para la satisfacción de las necesidades primarias de la población es preciso dirigir y defender al Estado, con lo que nacen los guardianes y vigilantes.<sup>14</sup> Este proceso prueba que son nuestras necesidades las que sin género alguno de duda crean al Estado.

Las anteriores ideas conducen a Platón en su *Politeia* a una estructuración estamental del Estado. Dentro de ella, la razón corresponde al estamento de los gobernantes, el valor encarna en la clase de los guerreros y la habilidad manual se destina a la actividad económica. De esta manera, las distintas potencias del alma se localizan en los diversos estamentos, solución que, a su vez, imprime a la *Politeia* el sello de una organización jerárquica. A lo anterior debe agregarse que el estamento de los campesinos y artesanos, totalmente excluido de la actividad política, queda también radicalmente separado de las otras clases sociales.<sup>15</sup> Esta separación de los campesinos y artesanos determina otra de las diferencias entre su estamento y el de los gobernantes, pues el origen de éstos se encuentra en la clase de los guerreros. Los gobernantes, en efecto se desprenden de los guerreros después de una cuidadosa educación colectiva continuada por espacio de varios años.

En el último de sus libros, denominado *Las leyes*, abandonó Platón la idea de la organización estamental, admitiendo la designación del gobierno por el pueblo. En este mismo libro dice

<sup>12</sup> *Politeia*, II, 369 c.

<sup>13</sup> *Ibidem*, II, 371 b.

<sup>14</sup> *Ibidem*, II, 374 e.

<sup>15</sup> Sólo excepcionalmente admite PLATÓN el ascenso a los estamentos superiores (*Politeia*, III, 415).

además el fundador de la Academia, que es posible concebir otras formas de Estado, lo que será en todo caso indispensable si el Estado descrito en *Las leyes* no puede realizarse.<sup>16</sup> Con esta afirmación, puso de relieve Platón que ahí donde se presenten condiciones sociológicas distintas, serán necesarias nuevas formas de organización política.

De las ideas que llevamos expuestas se desprende que el Estado descrito en la *Politeia*, en el que gobernaría un rey sabio no sujeto a leyes, es para Platón un límite ideal, que únicamente podrá realizarse ahí donde existan gobernantes que hayan logrado penetrar en el mundo de las ideas divinas. En oposición a él, el Estado *normal* que se describe en *Las leyes* es un Estado de derecho, en el que la actividad gubernamental puede únicamente desenvolverse con base en las leyes.

En *El político* ahondó Platón en la idea del Estado sujeto a las leyes, reconociendo expresamente a la democracia directa como una forma estatal legítima, pero a condición de que actúe mediante leyes, en tanto la dictadura de una o varias personas o aun de la masa ciudadana, es opuesta a aquella idea y debe ser rechazada.

Platón —según se deduce de la exposición que antecede— reconoce diversas formas de Estado. Sin embargo, en todos los casos, el Estado debe quedar organizado en forma tal, que la actividad directora corresponda siempre a la razón. Este pensamiento se encuentra expresamente formulado en *Las leyes*, en los párrafos en que se indica que las normas fundamentales, con base en las cuales habrá de ejercerse la actividad estatal, deberán ser confeccionadas por los hombres más sabios.

Al llegar a este punto de la exposición, nos parece posible deducir una primera conclusión: la persona que desee comprender la concepción platónica del Estado no puede permanecer con la vista fija en la sola *Politeia*, sino que deberá perseguir a la doctrina del Estado en todas las obras del maestro.

Tampoco la filosofía del derecho debe permanecer anclada en la forma estatal descrita en la *Politeia*, sino que debe desenvolver en todas sus consecuencias el pensamiento platónico consistente en la *existencia de leyes estatales-objetivas*, determinadas por la naturaleza misma del Estado. Estas leyes, a las que

<sup>16</sup> *Las leyes*, v, 739.

ya se había referido Solón (ver pp. 15 y ss.), no pueden ser desbordadas, porque se dañaría la existencia misma del Estado. El cuerpo político que las desprecia actúa en contra de su naturaleza, dañando su existencia; y así como el cuerpo humano enferma, una revolución, un golpe de Estado o un ataque del exterior, producen la decadencia de la *polis*. Platón se ocupa detenidamente de esta cuestión en el libro VIII de la *Politeia*, desarrollando la célebre teoría cíclica de la vida del Estado: la aristocracia, según los párrafos de dicho libro VIII, degenera en la discordia y la ambición (timocracia) cuando los hijos de los aristócratas descuidan la educación musical y filosófica y rinden culto a un espíritu militarista unilateral. Con el enriquecimiento y afeminamiento de sus sucesores, nace la oligarquía, que es el gobierno de los ricos, de aquellos que ven en el oro el más alto de todos los bienes. Esta situación conduce a una contradicción entre las clases, entre los ricos y los pobres. Contra este estado de cosas se subleva finalmente el pueblo, matando o desterrando a los ricos e implantando la democracia, que es aquella forma de gobierno en la que "cada persona tiene la libertad de hacer todo lo que quiere".<sup>17</sup> En esta etapa de la anarquía<sup>18</sup> desaparecen necesariamente los padrones morales; y la carencia de frenos, consecuencia inevitable de la anarquía, produce, a su vez, el encumbramiento de los demagogos, que son esas personas que halagan a la multitud para atraerla después a su causa y conquistar los más altos puestos. Pero al llegar a este extremo, la democracia es conducida a su negación: de la mayor libertad nacen la servidumbre y la tiranía; en un principio, pueden los tiranos dar satisfacción a los apetitos del pueblo repartiendo entre la multitud los bienes de los ricos; pero cuando esos bienes se agotan y la necesidad pública continúa creciendo, el tirano tiene que rodearse de guarda-espaldas, a fin de mantenerse en el poder. Después de que se ha manchado con la sangre de muchos, se convierte en un lobo, con lo que va aún más lejos, pues para distraer la atención del pueblo y alejarla de su persona, y a efecto de que los hombres crean en la necesidad<sup>19</sup> de un *Führer* (!), emprende una guerra tras otra.

<sup>17</sup> *Politeia*, VIII, 557 b.

<sup>18</sup> En este párrafo de la *Política*, PLATÓN contempla únicamente a la democracia degenerada, y le opone en el diálogo *El político* la democracia que es fiel a las leyes.

<sup>19</sup> *Ibidem*, VIII, 566 d.

Ahí concluye la *Politeia*, con lo que aparentemente queda interrumpido el ciclo de la vida estatal; pero Platón continuó el curso de su teoría —continuación que generalmente no es tenida en cuenta por los comentaristas del filósofo— en la *Carta IX*: en ella explica que para salir de ese estado de necesidad existe un solo procedimiento, la aparición de un hombre que disfrute de la gracia de los dioses y esté dotado de fuerzas excepcionales para reformar y renovar en todas sus partes la vida del Estado.

De la naturaleza del hombre no solamente deriva la supremacía de la razón sobre la voluntad y las pasiones, sino también la *división del trabajo*. La consecuencia de este principio consiste en que para el buen orden del Estado no es suficiente que los ciudadanos se dediquen a actividades distintas, sino que es preciso que cada uno ejecute aquello que conviene mejor a sus aptitudes personales. Tal es el significado de la enseñanza platónica, cuando dice el filósofo: “Cada quien haga lo suyo” (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν), pues “todo crece mejor, más hermoso y más fácilmente, si cada uno actúa de acuerdo con su naturaleza (κατὰ φύσιν) y disfruta de tiempo y tranquilidad para otras cosas”.<sup>20</sup> E inversamente, realizar muchas actividades (πολυπραγμοσύνη) es reputado como el mayor de los males.<sup>21</sup>

Pero de la división del trabajo no se deduce necesariamente —según se enseña en la *Politeia*— que el tercer estamento deba quedar excluido de la vida política, toda vez que la división del trabajo también es posible y aun necesaria en una organización estatal democrática. Platón —según creemos— es infiel a su concepción antropológica, ya que no obstante que determina objetivamente la esencia de la naturaleza humana, reserva a una minoría los derechos que fluyen de ella. Para ser consecuente con la antropología platónica, es indispensable conceder a todos los hombres una cierta participación en el ejercicio del poder estatal, ya que todos poseen una misma naturaleza, y no puede ser un obstáculo a esta conclusión la circunstancia de que se considere a la tercera clase como el estamento concupiscente.

Platón emplea el término *justicia* (δικαιοσύνη) para designar el orden natural en el hombre y en el Estado, de lo que se deduce que la justicia consiste en que la razón prevalezca sobre

<sup>20</sup> *Politeia*, II, 370 c.

<sup>21</sup> *Ibidem*, IV, 434 b.

la voluntad y los instintos, tanto en el hombre como en el Estado. Pero también la justicia exige que cada quien haga lo suyo, que cada persona desarrolle aquella actividad que corresponda a sus aptitudes naturales. Según esto, el concepto platónico de la justicia no es puramente formal, sino que tiene un contenido material, ya que el orden justo queda determinado por la naturaleza objetiva y por las aptitudes del hombre.

Tenemos ahora que preguntarnos cómo es posible que de un *ser* provenga un *deber ser*, cómo es posible concluir de que *algo sea* que *debe ser*. ¿No se idealiza con esta conclusión a la realidad, pasando por alto lo malo y lo injusto? Ésta sería en efecto la conclusión, si Platón entendiera por *naturaleza* a la "naturaleza que contemplan las ciencias naturales", tal como fue concebida por Immanuel Kant; es sabido que para el filósofo de Koenigsberg, la naturaleza se compone de una serie de fenómenos que se presentan en el tiempo y en el espacio unidos entre sí por la ley de causalidad (relación de causa a efecto); de esta *naturaleza* no es posible deducir ningún *deber ser*. Pero la naturaleza para Platón no es *estática*, sino *dinámica*, a lo que debe agregarse que en su dinamismo la naturaleza no es ciega, ni carece de finalidad, pues, por lo contrario, todos los hombres, conforme a su naturaleza, están dirigidos a su perfeccionamiento. Además, el perfeccionamiento a que aspiran los seres no es otro que su *idea*,<sup>22</sup> pues ella es la que determina la esencia de todas y cada una de las cosas. La naturaleza platónica no es algo que se pueda conocer a través de la mera observación,<sup>23</sup> sino que únicamente se revela en *el análisis de la esencia del ser* y, consecuentemente, en una ontología metafísica. Ahora bien, como los seres tienen distinta naturaleza, lo bueno es, para cada uno, aquello que corresponde a su propia naturaleza;<sup>24</sup> pero en tanto los seres irracionales se mueven instintivamente o son impulsados hacia su idea por fuerzas externas, el hombre debe esforzarse por alcanzar su idea, ya que está destinado por su naturaleza racional a ser el director de su conducta. La fuerza que le capacita para proceder de esta manera es la virtud (*ἀρετή*), con sus cuatro categorías fundamentales: la templanza (*σωφροσύνη*), el valor (*ἀνδρεία*), la sa-

<sup>22</sup> *Fedón*, 75 a y b.

<sup>23</sup> En este sentido se puede adherir a Kelsen, *Platon und die Naturrechtslehre* (ver p. 54).

<sup>24</sup> *Las leyes*, 765 c.



biduría (σοφία) y la justicia (δικαιοσύνη). Conforme a la concepción platónica, las virtudes son determinadas aptitudes que el hombre debe cultivar y desarrollar a fin de llegar a ser un hombre cabal, son la fuerza (δύναμις) que hace posible que el ser humano alcance lo bueno.<sup>25</sup> Platón muestra posteriormente cuáles son las consecuencias de las acciones contrarias a la naturaleza: esas acciones (vicios) degradan a la naturaleza humana; cuando el hombre las realiza sufre automáticamente ciertas consecuencias dañosas (sanciones naturales), pues, al actuar en esa forma, deviene esclavo de las fuerzas inferiores del alma.<sup>26</sup> De lo que llevamos expuesto se concluye que la virtud es la salud del alma, en tanto los vicios son sus enfermedades,<sup>27</sup> de ahí que el fin de la educación deba consistir en ayudar al niño a desenvolver sus aptitudes naturales y a dominar a las fuerzas del mal.

Lo bueno y lo justo no es pues algo que los hombres puedan determinar libremente en una convención, sino que más bien están predeterminados por nuestra *idea*, por *la idea del hombre*. Bueno, en el sentido estricto del término, no puede ser sino dios, ya que tan sólo él es absolutamente bueno y bello.<sup>28</sup> A diferencia de dios, los seres terrestres están colocados ante dos rutas, la que conduce a su perfeccionamiento y la que lleva a la destrucción de su naturaleza; pero el filósofo piensa que el hombre que gira constantemente en torno a lo cósmico y a lo divino deviene, en la medida de las posibilidades humanas, cósmico y divino.<sup>29</sup>

Platón cree que este supremo perfeccionamiento puede únicamente alcanzarse por el hombre si, después de recibir una educación gimnástica, musical, matemática y dialéctica, y de una práctica y demostración de eficiencia en todas las ramas de la vida estatal, dirige su mirada hacia la *idea de lo bueno* (ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ). Ella es lo originario, lo no sujeto a condiciones y, consecuentemente, el ser perfecto<sup>30</sup> (ἀρχή ἀνυπόθετον), que sobrepasa a todo lo existente<sup>31</sup> (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας).

<sup>25</sup> Menon, 78 c.

<sup>26</sup> Politeia, IX, 577 c y 588 c.

<sup>27</sup> Gorgias, 477 b.

<sup>28</sup> Politeia, II, 381 c.

<sup>29</sup> Ibidem, VI, 500 d.

<sup>30</sup> Ibidem, VI, 510 b.

<sup>31</sup> Ibidem, VI, 509 b.

De esta idea suprema derivan las ideas de todo lo que existe, constituyendo el mundo ideal del ser (κοσμός νοητός). Ello no obstante, el mundo visible (κοσμός ὁρατός) participa (μέτεξις) del mundo de las ideas (κοσμός νοητός), encontrándose en un campo intermedio (μεταξύ) entre el no-ser y aquel mundo perfecto.

La interpretación que ofrecemos del pensamiento platónico nos obliga a apartarnos de la opinión expuesta por Aristóteles en el sentido de que, para el autor de la *Política*, entre el mundo visible y el mundo de las ideas existiría un abismo (χωρισμός),<sup>22</sup> pues, y según se desprende de la doctrina platónica, el mundo sensible tiende hacia el mundo de las ideas y éste se actualiza en aquél. Es cierto que, para Platón, las ideas son originariamente trascendentes al mundo sensible, pero también le son inmanentes: expresamente enseña el filósofo en el *Timeo*, uno de sus primeros diálogos, que el mundo sensible es construido teniendo como modelo al mundo de las ideas; en ese diálogo se dice expresamente que el constructor del universo (δημιουργός) hizo el cosmos del caos, "mirando constantemente hacia la idea". Se dice además en el mismo diálogo que dios quiso que el mundo construido conforme a las ideas fuera "lo más parecido a él mismo". Y al final del último capítulo se repite que el mundo "es una reproducción de la idea divina".

La antropología queda coronada con una teología filosófica, doctrina esta última que es desarrollada minuciosamente por Platón en el libro décimo de *Las leyes*. En él se hace la crítica del materialismo atómico de Demócrito (ver p. 37), afirmándose que las causas materiales pueden ser tan sólo "causas secundarias" (*causæ secundæ*) y que suponen un espíritu director que las mueva; esto es, tienen como presupuesto una *prima causa*. Ahora bien, y puesto que el hombre también está dirigido por este espíritu divino, Platón opone a la frase de Protágoras: "el hombre es la medida de todas las cosas" (ver pp. 33 y ss.), la fórmula: "dios es la medida de todas las cosas".<sup>23</sup>

Platón desprende esta concepción teológica-filosófica de su vivencia mística de la idea supercósmica de dios. Esa vivencia le ha enseñado que si el hombre quiere utilizar una justa medida

<sup>22</sup> *Metafísica*, I, 9.

<sup>23</sup> *Las leyes*, IV, 716.

para juzgar sus acciones y las de sus semejantes, necesita recibirla de un orden superior. En consecuencia, y para poder dictar normas justas, el legislador necesita inspirarse también en el orden superior. De esta manera, Platón ha desenvuelto hasta su fin la idea que flotaba en el pensamiento de Heráclito respecto a que nuestro mundo está anclado en un *ser* superior;<sup>34</sup> pero en tanto Heráclito —según expusimos anteriormente— no pudo romper la concepción monista del mundo, Platón es el primer filósofo que entra firmemente en una concepción dualista, en la cual, si bien dios y el mundo están separados, el mundo se encuentra orientado hacia dios. Ahora bien y puesto que el ser del hombre es dirigido por su naturaleza hacia la idea divina del derecho, resulta que el derecho se encuentra colocado en dos reinos, en el divino y en el humano: en el ser divino lo encontramos como una idea objetiva, en tanto en el ser humano lo hallamos en nuestra naturaleza teleológica, siendo ella, impulsada por Eros, la que nos dirige hacia la idea del derecho.

Nombramos a esta doctrina, “filosofía ontológica del derecho” ( $\tau\omicron\delta\ \delta\upsilon$  = el ser), pero también “teleológica” ( $\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma$  = el fin). Las dos fuentes del derecho, sin embargo, no poseen el mismo valor, pues —según veremos en el apartado siguiente— nuestra naturaleza teleológica puede únicamente facilitarnos un conocimiento incierto del derecho; su conocimiento absoluto se entrega solamente a aquellos hombres que son capaces de penetrar en la idea misma del derecho.

### b) *Derecho natural e idea del derecho*

En el apartado anterior explicamos que, para Platón, la sociedad es un efecto natural de las necesidades humanas y de la consecuente división del trabajo requerida para su satisfacción. Esa explicación es a su vez la demostración de que el contenido del derecho no puede ser arbitrario, sino que, por lo menos en sus lineamientos generales, está determinado por el derecho natural. No existe pues duda alguna respecto a que Platón admitió la existencia del derecho natural, punto de vista que se confirma

<sup>34</sup> Ya PARMÉNIDES se había referido al ser originario e imperecedero. La mención expresa se encuentra en DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (5ª edición, 1935), t. 1, p. 235.

recordando que en la *Politeia*<sup>35</sup> emplea la fórmula, que ya nos es conocida, de *φύσει δίκαιον*. Pero de la misma manera que su maestro Sócrates, rechazó la doctrina revolucionaria del derecho natural de los sofistas, teoría que —según expusimos anteriormente (ver p. 40)— opuso el derecho natural al derecho positivo, fundándose en que la idea de justicia solamente puede realizarse en la comunidad humana. La justicia es para Platón “derecho justo” y en manera alguna un orden normativo distinto al derecho; más aún, el término *δικαιοσύνη* significa generalmente para el autor del *Fedón* el orden de la sociedad, o sea, pura y llanamente, el “derecho”. Por otra parte, la naturaleza no es para Platón la naturaleza concupiscente del hombre, sino su naturaleza racional; de ahí que se afirme en *Las leyes* que la naturaleza no puede ser contrapuesta a las normas jurídicas, pues la naturaleza originaria se confunde con la razón. De esta doctrina deduce el filósofo de la “Alegoría de la caverna”, que las leyes que se fundan en la naturaleza “son tan naturales como la naturaleza misma, si bien es cierto que son producto de la razón”.<sup>36</sup> El derecho natural —como consecuencia de lo expuesto— no está en oposición con el derecho positivo, sino que se realiza en él. Ello no obstante, no pasó desapercibida a Platón la posibilidad de la existencia de un derecho positivo no obligatorio.

En relación con esta cuestión, leemos en el *Hippias mayor*:<sup>37</sup> “Cuando aquellos que se ocupan de dictar las leyes se equivocan respecto de lo que es el *bien*, no es entonces posible... hablar de verdaderas leyes.” En *Las leyes*<sup>38</sup> se dice que aquellas disposiciones que tienen por objeto el servicio exclusivo de los intereses de un grupo o partido no son *cosa del Estado*, por lo que el derecho creado en ellas no es sino un derecho aparente. Pero tampoco sería posible contraponer el derecho natural a la idea del derecho, toda vez que la naturaleza del hombre está dirigida a la idea del derecho y es en ella donde se perfecciona. Por lo demás, esta idea del derecho no es sino la idea de la justicia, la que a su vez deriva de la idea del *bien*. Finalmente, en el mismo libro de *Las leyes* explica Platón que la idea de la

<sup>35</sup> *Politeia*, vi, 501 b.

<sup>36</sup> *Las leyes*, x, 890.

<sup>37</sup> *Hippias mayor*, 284 d.

<sup>38</sup> *Las leyes*, iv, 715.

justicia queda en realidad sumergida en la idea divina del orden jurídico universal (904 f).

En contraste con la interpretación que acabamos de ofrecer, Kelsen sostiene que Platón no llega a definir la justicia y agrega que según *el autor de los diálogos*, el filósofo puede únicamente penetrar en la esencia de lo justo mediante la contemplación mística.<sup>39</sup> Pero Kelsen pasa por alto que para Platón la única idea que no puede alcanzarse por medio de la razón es la idea del *bien*, y descuida también los pasajes en que el filósofo griego dice repetidamente que la justicia se da ahí donde cada persona realiza aquello que corresponde a sus aptitudes naturales. Es cierto que esta definición es primeramente presentada en la *Politeia*<sup>40</sup> como algo provisional, pero inmediatamente después insiste Platón en ella dándole un valor definitivo, diciendo: <sup>41</sup> “De esta manera y siguiendo las huellas de un dios, podríamos, desde el acto mismo de la fundación de una ciudad, remontarnos al origen y a un cierto modelo de la justicia.” Y todavía agrega en un pasaje próximo: “Si declaramos haber descubierto al hombre y al Estado justos y lo que en ellos hay de justicia, creo que no incurriríamos en mentira alguna.”<sup>42</sup> Resumiendo lo expuesto, pudo decir Platón que en el diálogo que se acababa de sostener se había obtenido un acuerdo respecto de la esencia de la justicia.<sup>43</sup>

Otra norma de derecho natural, igualmente asequible a la razón, es para Platón el principio de que todo gobierno debe ejercerse en beneficio de los gobernados. En oposición a Trasímaco, para quien lo justo es aquello que es útil al más fuerte, enseña en la *Politeia*, que cada gobierno debe ponerse al servicio de los gobernados, consecuencia de que cada profesión tienda a servir a la materia que le sirve de objeto.<sup>44</sup> Esta interpretación parece a primera vista entrar en oposición con la traducción corriente de un pasaje de *Las leyes*,<sup>45</sup> según el cual parecería que Platón sostiene que “el verdadero arte de gobernar

<sup>39</sup> *Die Platonische Gerechtigkeit, Kantstudien* (1933), pp. 110 y ss.

<sup>40</sup> *Politeia*, iv, 434 b.

<sup>41</sup> *Ibidem*, iv, 443 c.

<sup>42</sup> *Ibidem*, iv, 444 a.

<sup>43</sup> *Ibidem*, ix, 576 b.

<sup>44</sup> *Ibidem*, i, 342 b.

<sup>45</sup> *Las leyes*, ix, 875.

consiste en tomar en consideración, ante todo, el bienestar general y no el de los particulares”, ya que el “bienestar general” mantiene la unidad del Estado, en tanto “el bienestar individual actúa como elemento de desunión”.<sup>46</sup> De acuerdo con esta generalizada traducción, Platón habría reconocido la supremacía del bienestar del Estado sobre el de los ciudadanos. Pero en verdad, Platón dice únicamente que el arte del buen gobierno debe atender, no a lo individual (τὸ ἴδιον), a lo útil a uno solo, sino a lo que es común (τὸ κοινόν), pues lo común (κοινόν) une, en tanto lo individual (ἴδιον) divide a los Estados. Platón, en consecuencia, no otorga preferencia al bienestar del Estado sobre el de sus ciudadanos, sino al bien común de sus ciudadanos sobre el bienestar individual. Esta interpretación se confirma analizando el párrafo que precede inmediatamente al que nos ocupa y en el que Platón pone de relieve que es difícil reconocer *lo que conviene* (τὰ συμφέροντα ἀνθρώποις εἰς πολιτείαν) a los hombres; de esta frase se desprende que Platón no contempla un bien colectivo, sino *el bien que es común a todos los ciudadanos*.

La interpretación que ofrecemos encuentra un nuevo apoyo en la circunstancia de que, para Platón, el fin del Estado no es otro que encauzar a los ciudadanos a su finalidad natural mediante una vida virtuosa. Platón —diremos para concluir este pasaje— no reconoce la existencia de una finalidad estatal propia.

### c) Individuo y comunidad

Se escucha frecuentemente la afirmación de que, para el pensamiento griego, el hombre reporta un deber incondicionado de obediencia respecto del Estado. Pero ya al exponer la doctrina socrática hicimos notar que el pensamiento del ilustre filósofo ateniense contrastaba con esta creencia,—pues —explicamos— si bien no admitía la existencia de un derecho de resistencia activa, sí aceptaba, en determinadas circunstancias, una resistencia pasiva (ver p. 53). Platón defiende la misma postura en la *Carta VII*, en la que se lee que el hombre sensato debe hacer uso de

<sup>46</sup> *Philosophische Bibliothek* (editada por F. MEINER). *Platonische Dialoge* (editados por O. APFELT), t. VII (1916).

la palabra cuando estime que la administración pública no es correctamente conducida, salvo que corra el riesgo de no ser escuchado o haya peligro para su vida a causa de su discurso; agrega, sin embargo, que “no debe ejercerse violencia en contra de la patria” cuando se pretenda modificar su constitución. En *Las leyes*, sostiene Platón que la negativa a obedecer es no solamente lícita, sino que constituye un deber, cuando los mandamientos estatales prescriben algo que está en contradicción con las “virtudes propias del hombre”: en lo que concierne a la conducta ética, “aquel a quien alguien se le interponga en el camino que lleva a la virtud, quienquiera que sea, no debe concederle ningún valor superior; y en caso de necesidad, si se ve colocado ante el dilema, o de ser desterrado o de emigrar por propia voluntad o de verse sometido al doloroso y mísero yugo de la esclavitud, si está firmemente convencido de la necesidad de aquellas medidas, debe preferir el destierro de su persona, antes que subordinarse a un sistema político que conducirá a la degradación moral de los hombres”.<sup>47</sup>

En el párrafo transcrito se descubre que en Platón se encuentran algunas frases sobre derechos inviolables de los hombres. Pero el autor de la *Politeia* no podía desarrollar la idea, pues no solamente admitía y conservaba la institución de la esclavitud, sino que, además, defendía la eliminación de los niños retrasados<sup>48</sup> y negaba la ayuda médica a los delincuentes.<sup>49</sup> Pero a pesar de éstos y otros errores, faltaba únicamente un paso para pasar de la antropología platónica a la idea de los derechos del hombre; sobre este particular, conviene insistir en que Platón, antes que cualquier otro pensador, reconoció el principio de la dignidad humana. El paso necesario, como acertadamente lo hace notar Bergson, no fue dado por Platón, sino en el mensaje de amor del Cristianismo,<sup>50</sup> “que infiltró un nuevo ethos en el mundo”, introduciendo en la conciencia de los pueblos las transformaciones psicológicas indispensables para que pudieran nacer paulatinamente los derechos fundamentales de los hombres.

<sup>47</sup> *Las leyes*, IV, 770.

<sup>48</sup> *Politeia*, V, 460 c.

<sup>49</sup> *Ibidem*, III, 407 e.

<sup>50</sup> BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion* (11ª edición, 1932), traducción alemana de Diederich (1933), p. 73.

#### d) *La teoría platónica del derecho internacional*

Antes de concluir, deseamos llamar brevemente la atención acerca de la circunstancia de que en Platón se encuentra un párrafo que conduce a una teoría del derecho internacional. La base de esta teoría está en la frase según la cual los Estados tampoco deben cometer injusticia en el exterior.<sup>51</sup> En aplicación de esta idea, la guerra es únicamente reconocida como guerra defensiva o como medio para hacer triunfar el derecho. Con esta doctrina, Platón —generalmente se pasa por alto este dato— resulta ser el fundador de la teoría de la guerra justa (*bellum justum*), cuyo desarrollo se efectuó posteriormente en las doctrinas jurídicas del Cristianismo (ver p. 113). Platón reconoció también la jurisdicción arbitral entre los Estados, según se desprende de su *Carta VI*: en ella recomienda expresamente a sus discípulos de Asia Menor someter a la jurisdicción arbitral las controversias entre los Estados. Y a propósito de Esparta, hace notar el fundador de la Academia que la guerra en manera alguna puede reputarse *lo mejor*, sino que, al contrario, lo mejor son la paz y el espíritu de concordia (I, 628).

### § 3. *El telos del hombre como norma fundamental del derecho natural (Aristóteles)*

#### a) *La entelequia*

**Bibliografía:** BRENTANO, *Aristoteles* (1911). — WERNER JAEGER, *Aristoteles* (1923). — W. D. ROSS, *Aristotle* (1924). — MENZEL, *Griechische Soziologie*, en: *Zeitschrift für öffentliches Recht* (1936), t. XVI, pp. 1 y ss. — SIEGFRIED, *Der Rechtsgedanke bei Aristoteles*. — BARKER, *The politics of Aristotle* (1948). — JOHN WILD, *Plato's modern enemies and the theory of natural law* (1954), pp. 157-177. — HAMBURGER, *Morals and law. The growth of Aristotle's legal theory* (1951). — VOEGELIN, *Order and history*, t. III, pp. 269-357. — BRÖCKNER, *Aristoteles* (1957).

Aristóteles de Estagira (384-322 a. C.) salió de la Academia Platónica. Pero en oposición a su maestro negó la trascendencia de las ideas respecto del mundo y únicamente aceptó su inma-

<sup>51</sup> *Las leyes*, VIII, 829.



nencia. De acuerdo con su doctrina, todas las cosas terrestres se componen de materia (ἕλη) y forma (μορφή, εἶδος). Sostuvo también que la forma, fuerza determinante de la manera de ser de cada cosa, es su idea y la meta (τέλος) hacia la que está destinada: todos los seres están destinados a un fin y únicamente adquieren su verdadera (eidética) naturaleza (τὸ εἶδος φύσις) cuando realizan el fin al que están destinados.<sup>53</sup> En consecuencia, y de la misma manera que para Platón, todo ser finito es dinámico, y se encuentra en un devenir constante (κίνησις) que parte de la posibilidad (δύναμις) que se encuentra en germen en cada cosa individual y va hacia la plena actualización de su forma (ἐνέργεια).<sup>54</sup> Por lo que cada ser finito puede darse de una doble manera: como un ser en germen (potencial),<sup>54</sup> o plenamente desarrollado (actualizado).<sup>55</sup> Aristóteles utiliza dos términos distintos para designar estas dos maneras de ser de las cosas finitas: la cualidad que posee cada cosa en el acto de su nacimiento es su "naturaleza" (φύσις).<sup>56</sup> Pero como cada cosa lleva en sí misma su fin (τέλος), Aristóteles llama a la naturaleza que aspira a ese fin: *entelequia* (ἐντελέχεια).

La exposición que antecede muestra las diferencias y aun oposiciones que se dan entre las doctrinas de Aristóteles y de Platón: para el primero, solamente las cosas individuales compuestas de materia y forma son reales, en tanto para Platón la solución es precisamente la opuesta, pues únicamente las ideas poseen una auténtica realidad.

Ahora bien y continuando la exposición de la doctrina aristotélica diremos que, según el peripatético, las cosas no solamente se dirigen a su fin, sino que existe también un cierto orden entre ellas y todas están subordinadas a dios como a su fin supremo.<sup>57</sup> Dios es el hacedor inmóvil del movimiento, es quien pone en movimiento a todas las cosas, pero él mismo carece de materia; de ahí que faltando a dios la materia, la que —según lo expuesto anteriormente— necesita ser configurada, de dios deba decirse que en ningún momento es una simple *posibilidad*, sino que al igual

<sup>53</sup> *Metafísica*, 1032 a.

<sup>54</sup> *Ibidem*, viii, 1050 a.

<sup>54</sup> δυνάμει ὄν.

<sup>55</sup> ἐνέργεια ὄν.

<sup>56</sup> *Política*, i, 1252 b.

<sup>57</sup> *Metafísica*, xii, 1075 a.

que la idea platónica del Bien, es realidad pura (*actus purus*) desde la eternidad.

En este aspecto, Aristóteles continuó el desarrollo de la doctrina platónica. En cambio y en virtud de su negación de la trascendencia de las ideas, dejó abierta la pregunta relativa al origen de las formas configuradoras de la materia. Sin embargo, si consideramos que Aristóteles admite que lo perfecto existe antes que lo imperfecto<sup>58</sup> y que en un párrafo posterior a éste afirma que únicamente dios se piensa a sí mismo (*νοήσις νοήσεως*), tiene que concluirse que el pensador de Estagira está obligado a contemplar en sí mismas a las formas individualizadoras de las cosas que son extraídas por ellas de la materia. Platón es, sin duda, más consecuente que el alumno.

La simple inmanencia de las ideas aristotélicas produce la consecuencia de que también su teleología sea inmanente, lo que a su vez implica que el hombre se actualiza plenamente en el Estado, mientras en Platón, y posteriormente en Santo Tomás de Aquino, el hombre tiende hacia otro mundo y es únicamente en él donde puede alcanzar su plena perfección.

### b) *Ser y deber ser*

Tanto para Aristóteles como para Platón, el deber ser tiene sus raíces en la naturaleza dinámica del ser finito, pues el telos del hombre determina la norma que debe regir su conducta a fin de alcanzar su posible perfeccionamiento. En consecuencia, el hombre se conduce bien y correctamente si aplica sus energías a la realización del fin que corresponde a su naturaleza,<sup>59</sup> por lo que no puede proponerse cualquier género de fines, ya que las normas para su conducta le están más bien prefijadas por su naturaleza eidética.

Creemos posible resumir en las siguientes fórmulas la teoría platónica-aristotélica del valor:

1. Los seres finitos no son estáticos, sino dinámicos.
2. La dinámica de todas las cosas está determinada objetivamente por el fin (*τέλος*) hacia el que están destinadas por su naturaleza.

<sup>58</sup> *Metafisica*, XII, 1073 a.

<sup>59</sup> *Ibidem*, v, 1021.

3. La moral y el derecho no dependen de la voluntad caprichosa del hombre, sino que están determinados objetivamente por la naturaleza misma del hombre y por la de la comunidad que se basa en aquélla.

4. No existe una separación total o radical entre el ser y el deber ser, pues éste se encuentra enraizado en el ser del hombre.

*c) El derecho de la polis como síntesis del derecho natural y del derecho positivo*

El punto de partida de la doctrina aristotélica sobre el derecho natural está constituido por el conocido pensamiento: el hombre es, por naturaleza (*φύσις*), un animal sociable. De este pensamiento se deduce que la dinámica de su naturaleza impele al ser humano hacia la vida en común con otros hombres: de la unión natural entre el hombre y la mujer se forma la familia, varias familias reunidas integran la tribu o aldea y, finalmente, la unión de varias tribus constituye a la ciudad. La ciudad es el fin (*τέλος*) al que aspira el hombre de acuerdo con su naturaleza (*φύσις*), pues es únicamente en ella donde puede lograr el desenvolvimiento cabal de sus aptitudes y alcanzar la vida perfecta.<sup>60</sup> Estas consideraciones demuestran que tampoco el Estado es para Aristóteles una obra artificial, sino que se encuentra anclado en la naturaleza misma del hombre. El estagirita expresa esta idea mediante la ya citada frase: “El hombre es, por naturaleza, un animal político” (*ἄνθρωπος φύσει πολιτικόν*).

Se ha hablado en diversas ocasiones de la existencia de una contradicción —que según veremos es puramente aparente— entre la doctrina aristotélica de la naturaleza del Estado y la explicación que ofrece el mismo Estagirita respecto de que “aquel que por primera vez organizó al Estado, debe ser considerado como el creador del mayor de los bienes”.<sup>61</sup> Si se recuerda lo que expusimos a propósito de la entelequia aristotélica, se llegará fácilmente a la conclusión de que las dos ideas armonizan plenamente, pues la primera de ellas significa que el Estado se encuentra en potencia en la naturaleza del hombre, en tanto la segunda quiere decir que esa posibilidad requiere de la acción de un hombre para *actualizarse*. La frase “el hombre es por natu-

<sup>60</sup> *Política*, I, 1252 y 1253.

<sup>61</sup> *Ibidem*, I, 1253 a.

raleza un ser social” en manera alguna significa que el Estado sea un producto de los instintos, lo que excluiría la intervención consciente de la voluntad que se dirige a la obtención de un fin; con dicha frase se pretende expresar que la naturaleza del hombre únicamente en el Estado puede encontrar su perfección, circunstancia que explica que la creación del Estado constituya el telos que yace en la naturaleza humana.<sup>63</sup>

El autor de la *Política* no desconoce que el hombre, como miembro de la familia, de la comuna y de otras varias asociaciones y comunidades, puede proponerse y perseguir determinadas finalidades; sostiene, no obstante, que solamente en la polis puede alcanzar el desenvolvimiento pleno de sus aptitudes naturales (*Ética a Nicómaco*).<sup>63</sup> Ésa es la explicación de que tanto los hombres como las asociaciones y comunidades tiendan hacia el Estado como su fin (*τῆλος*).<sup>64</sup> De lo expuesto se deduce que aquel que en manera alguna necesite del Estado, bien entendido que no se trata de quien accidentalmente vive apartado de él, es un animal o un dios;<sup>65</sup> pero en la primera de las hipótesis el ser se hundiría en la esfera de lo infrahumano, en tanto en la segunda se elevaría a lo suprahumano.

Según se desprende de lo expuesto, la doctrina aristotélica encuentra en la finalidad englobante y multifacética la diferencia entre el Estado y las restantes asociaciones y comunidades. El Estado no es “una simple asociación que se crea en un lugar determinado, para evitar la injusticia mutua o para finalidades comerciales”. Todas estas agrupaciones deben existir antes de que el Estado pueda nacer, pero no constituyen por sí mismas

<sup>63</sup> Esta explicación refuta la afirmación de ALF ROSS (*Kritik der sogenannten praktischen Erkenntnis*, 1933, p. 205) de que la aspiración al bien es una aspiración inconsciente, a la que falta la adecuada representación. Sin duda, el fundador del Estado es impulsado hacia él por su naturaleza social, pero ello no obstante capta esta finalidad por conducto de su razón antes de realizarla. Conviene sin embargo aclarar que el conocimiento de la finalidad apuntada no es un conocimiento *a priori*, *salido de la razón*, como en Kant —en este sentido aceptamos la exposición de Ross—, sino *a posteriori*, pero obtenido por conducto de la razón, pues ésta, después de considerar la naturaleza social del hombre, desprende de ella la necesidad de la creación del Estado.

<sup>63</sup> *Ética a Nicómaco*, VIII, 1160 a.

<sup>64</sup> *Política*, I, 1252 b.

<sup>65</sup> *Ibidem*, I, 1253 a.

un Estado. Para que éste tenga realidad es preciso, además, que los hombres se unan a fin de “conseguir una vida perfecta y autárquica”.<sup>66</sup> Tampoco constituye un Estado la alianza entre las ciudades, pues el respectivo tratado, ni crea autoridades comunes para los hombres pertenecientes a las dos ciudades, ni reúne a éstas en una comunidad de vida.

Además de los caracteres apuntados, Aristóteles hace notar que otro de los elementos esenciales del Estado es su *duración*: El Estado, en efecto, permanece idéntico a sí mismo, no obstante que “mueren las generaciones y nacen constantemente otras nuevas”.<sup>67</sup> Pero para que esta identidad de la comunidad subsista, es también requisito indispensable que su constitución conserve “su manera de ser”.<sup>68</sup>

Resumiendo lo expuesto en los párrafos que anteceden puede decirse que el Estado es la comunidad constitucional de sus ciudadanos, polifacética y permanente, y que su unidad se realiza en la sucesión de las generaciones.

Ahora bien, puesto que el hombre solamente en el Estado alcanza su telos, tanto para Aristóteles cuanto para Platón —según vimos respecto de éste líneas arriba—, la justicia no puede darse fuera del Estado, sino que más bien es un “asunto estatal” (*ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν*). Por esta razón el orden reinante en una comunidad estatal determina al mismo tiempo qué sea lo justo<sup>69</sup> (*ἡ δὲ δίκη τοῦ δικαίου κρίσις*). Unos renglones después explica el filósofo que lo justo es “lo que aprovecha a la comunidad”.<sup>70</sup>

Al igual que su maestro, tampoco el Estagirita es un defensor del positivismo jurídico, pues expresamente distingue entre *φύσις* y *νόμος*. En el libro quinto de su *Ética a Nicómaco* dice que el derecho estatal o de la polis toma su origen en el derecho natural y en el positivo.<sup>71</sup> Esta fórmula, sin embargo, no implica que el derecho natural exista fuera del Estado; significa tan sólo que no es creación estatal, sino que yace en “la naturaleza

<sup>66</sup> *Política*, III, 1280 b.

<sup>67</sup> *Ibidem*, III, 1276 a.

<sup>68</sup> *Ibidem*. PITAMIC, *Platon, Aristoteles und die Reine Rechtslehre*, en: *Zeitschrift für öffentliches Recht*, (1921) t. II, p. 683.

<sup>69</sup> *Política*, I, 1253 a.

<sup>70</sup> *Ibidem*, III, 1282 b.

<sup>71</sup> *Ética a Nicómaco*, 1134 b.

(φύσις) del hombre y en el Estado que surge de ella". La consecuencia de esta manera de concebir al derecho natural consiste en que sus efectos son siempre los mismos, "independientemente de que parezca justo o injusto a los hombres", mientras el derecho positivo deriva de las normas (νόμοι) de cada Estado particular. En la *Retórica*<sup>72</sup> distingue una vez más Aristóteles entre el derecho que es común a todos los hombres y el que vale tan sólo para los ciudadanos de un Estado determinado; aquél es conforme a la naturaleza, en tanto el segundo depende de la normación positiva. Estas ideas, sin embargo, no impiden que el filósofo de Estagira admita la posibilidad de leyes injustas: son aquellas cuyo único apoyo es la superioridad del poseedor de la fuerza, en lugar de fundarse en la razón.<sup>73</sup> Mediante estas reflexiones, Aristóteles insiste en un pensamiento que ya había sido señalado por Alcibíades (ver p. 46): cada norma jurídica obligatoria se compone de un elemento natural y de uno positivo; el primero proporciona el fundamento jurídico, en tanto el segundo determina su realización en el tiempo y en el espacio. Es solamente a través de esa síntesis como nace el derecho de la polis o derecho estatal.

La doctrina del derecho natural del pensador de Estagira tiene como base el pensamiento de que la naturaleza racional del hombre le impele hacia la vida comunitaria, despertándole el deber de vivir en sociedad. De este primer principio del derecho natural se desprende con necesidad lógica una segunda norma, a saber: que los hombres están obligados a respetar el ordenamiento social, pues, si faltaran a ese deber, la vida comunitaria no podría subsistir. Conviene no obstante aclarar que este deber de obediencia no puede ser incondicionado, ya que la sociedad encuentra la razón de su existencia en la misma naturaleza racional del hombre, esto es, la sociedad está determinada por *la naturaleza del hombre*, único ser dotado de razón; en consecuencia, la sociedad no puede proponerse otra finalidad normal que servir a los hombres reunidos para vivir en el seno de ella. Esta conclusión tampoco significa que la sociedad exista para satisfacer fines individuales, sino tan sólo que la única finalidad normal de la sociedad es ayudar a sus miembros a desenvolver plenamente sus

<sup>72</sup> *Retórica*, I, 1368 b.

<sup>73</sup> *Política*, III, 1281 a.

aptitudes y a devenir hombres cabales: *la naturaleza del hombre constituye el límite de los derechos de la comunidad*. Ciertamente, estos principios básicos del derecho natural no se encuentran expresamente desarrollados en los escritos de Aristóteles, pero pertenecen sin duda alguna a la esencia de su doctrina.

La interpretación propuesta queda confirmada por la consideración de que Aristóteles, de la misma manera que Platón, no reconoce ningún fin estatal específico, pues la finalidad del Estado consiste en procurar a sus ciudadanos una vida lo más perfecta posible. Ya en el libro primero de la *Política* dice que el Estado fue ciertamente creado para garantizar la existencia de sus ciudadanos, pero una vez constituido, sirve para procurarles una vida cabal<sup>74</sup> (*τοῦ εὖ ἕνν ἕνεκα*). Líneas adelante desarrolla con mayor amplitud esta idea; en el libro tercero de la misma obra hace notar que la comunidad coopera al perfeccionamiento de la vida de cada uno de los ciudadanos, a cuyo efecto, dice: "Ésta es la tarea más alta del Estado, para todos en común y para cada uno en particular."<sup>75</sup> Resulta ahora fácilmente comprensible que Aristóteles considere como únicas formas estatales legítimas aquellas que se proponen el bien común (*τὸ κοινὸν συμφέρον*), mientras que aquellas otras que sirven a la utilidad de los gobernantes son formas defectuosas.<sup>76</sup> El Estagirita ratifica esta tesis en la *Ética a Nicómaco*,<sup>77</sup> diciendo que lo justo, a lo que debe propender el legislador, es el *bien común*; ésta es la explicación de que en otro pasaje de la misma *Ética a Nicómaco*<sup>78</sup> se lea que la justicia es aquello que produce y conserva la felicidad de la comunidad y de sus partes.

En el libro quinto de la *Ética* introduce Aristóteles una distinción entre la justicia distributiva y la justicia conmutativa. La primera es denominada también "justicia geométrica", pues no reparte a todos lo mismo, sino que reconoce a cada persona aquellos honores y dignidades que corresponden a su condición dentro de la comunidad. En cambio, la justicia conmutativa es a su vez conocida con el nombre de "justicia aritmética", pues trata a todos como iguales, presentándose principalmente en el comercio,

<sup>74</sup> *Política*, I, 1252 b.

<sup>75</sup> *Ibidem*, III, 1278 b.

<sup>76</sup> *Ibidem*, III, 1279 a.

<sup>77</sup> *Ética a Nicómaco*, 1160 a.

<sup>78</sup> *Ibidem*, V, 1129 b.

cuya función consiste en el cambio de productos igualmente valiosos; pero entra también en juego en el derecho civil y en el penal, ya que en ellos, el juez trata a todas las personas como iguales.

La equidad (*ἐπιείκεια*) está al servicio de la justicia. Su finalidad consiste en adaptar al caso concreto la norma formulada en términos generales.<sup>79</sup> De esta definición se deduce que la equidad aristotélica no está en contradicción con el derecho, sino que contribuye a su correcta aplicación.

<sup>79</sup> *Ética a Nicómaco*, v, 1137 b.