

# Hobbes y el naturalismo político en Aristóteles\*

Andrés Rosler

*«¿Soy clásico o romántico? No sé. Dejar quisiera mi verso, como deja el capitán su espada: famosa por la mano viril que la blandiera, no por el docto oficio del forjador preciada.»<sup>1</sup>*

1. Hobbes afirma en *De Cive* I.2 una serie de proposiciones sobre la filosofía política clásica que terminarían siendo canonizadas por gran parte de la teoría política moderna:

La mayoría de los que escribieron sobre política suponen, afirman o postulan que el hombre es un animal nacido con disposiciones naturales para vivir en sociedad. El hombre es un animal político, *zôon politikón*, dicen los griegos. Sobre esta base construyen su teoría política, [...]. Pero este axioma, aunque es aceptado por la mayoría de los autores, no deja de ser falso y el error proviene de nuestra observación demasiado superficial de la naturaleza humana. Quienes examinen más detenidamente por qué los hombres se juntan y disfrutan de su mutua compañía verán claramente que no es que eso ocurre porque naturalmente no podría ocurrir de otra manera, sino [que sucede] por accidente<sup>2</sup>.

En efecto, dice Hobbes que (a) para los pensadores griegos clásicos –aunque la referencia a la doctrina del *zôon politikón* hace pensar en Aristóteles como el pensador griego por antonomasia– el ser humano es un animal político por naturaleza<sup>3</sup>. Además, según Hobbes, (b) el axioma de la politicidad natural del ser

---

\* La investigación que posibilitó este artículo fue financiada por una beca postdoctoral de la Fundación Antorchas, 2000-2001.

1. Antonio Machado, «Retrato», *Campos de Castilla*, en *Poesías*, 24ª ed., Buenos Aires, Losada, 1994, p. 86.

2. La traducción es nuestra, a menos que se indique lo contrario. En este caso, es nuestra sobre la base de Hobbes (2000), 54-55.

3. La idea de socialidad es susceptible de interpretaciones más o menos amplias. Por un lado, Hobbes puede entender a Aristóteles como alguien que defiende una concepción amplia o extrema de socialidad: *toda* forma de socialidad es natural. Por lo tanto, si Hobbes se opusiera a dicha concepción,

humano es el fundamento de la teoría clásica de la política. Finalmente, (c) el axioma de la politicidad natural es falso, y su falsedad se debe a (d) un estudio demasiado superficial de la naturaleza humana. Aristóteles cree que los seres humanos son sociales por naturaleza, cuando en realidad su socialidad o politicidad es antinatural, es el producto de un accidente en el orden natural. Por otro lado, Hobbes parece defender una concepción agustiniana de la autoridad política, según la cual su justificación proviene de los defectos de la naturaleza humana. Esta concepción, a su vez, está vinculada con la noción de libertad que adopta Hobbes y que, de nuevo, estaría en franca oposición a la que defendía la teoría política clásica en general, y Aristóteles en particular.

En este trabajo quisiera proponer que en estas tres cuestiones, es decir, la politicidad natural del ser humano, la justificación de la autoridad política y la idea de libertad, Hobbes y Aristóteles están mucho más cerca de lo que Hobbes mismo creía. Esta lectura, de ser correcta, nos ayudaría a modificar la interpretación canónica de la filosofía política clásica como un modelo básicamente antitético a la filosofía política moderna. Con esto no quiero decir que deberíamos deshacernos sin más de la distinción filosofía política clásica/moderna, sino que a veces el esquema conceptual del modelo clásico/moderno no alcanza a precisar correctamente la diferencia entre ambas. Ya que Hobbes ha sido uno de los padres fundadores de este modelo en su tajante oposición a la teoría política clásica, su propia interpretación de Aristóteles es de suma importancia para entender correctamente la filosofía política clásica y por extensión la moderna.

En este artículo no vamos a entrar en el análisis de (d) –i.e. qué tan superficial es la teoría de la naturaleza humana de Aristóteles–, y simplemente vamos a asumir la verdad de (b) –i.e. la teoría política clásica depende de la politicidad natural del ser humano–. En lo que sigue, estudiaremos el rechazo de Hobbes de la tesis de la politicidad natural aristotélica y analizaremos a grandes rasgos qué tan diferentes son sus concepciones de autoridad y libertad *vis-à-vis* la teoría política aristotélica<sup>4</sup>. No nos proponemos brindar una detallada defensa de estas cuestio-

---

tendría que sostener que *toda* forma de socialidad es artificial: sin contrato no sólo no hay Estado, sino tampoco ciudades, aldeas, familias, amistades, etc. Dado que Hobbes reconoce formas generales de socialidad en su estado de naturaleza, es razonable entender que Hobbes suscribe una concepción más estricta o reducida de socialidad, y de acuerdo con esta concepción es la socialidad políticamente organizada la que Hobbes entiende como artificial o antinatural, como un accidente en el curso natural. A lo largo de este trabajo voy a considerar «politicidad» o «socialidad» como sinónimos y en la línea de la noción más restringida de socialidad. La tesis a discutir es si los seres humanos tienden a vivir en sociedades políticamente organizadas, y no meramente si tienden vivir con otra(s) persona(s).

4. Por supuesto, y siguiendo a Hobbes, en este trabajo vamos a asumir que la teoría política aristotélica es (o puede ser tomada como) el paradigma de la teoría política clásica.

nes sino ofrecer ciertas líneas de lectura que permiten observar más similitudes de las que suelen ser apuntadas entre Hobbes y Aristóteles. La idea es poner en cuestión la presunción de que Hobbes y Aristóteles representan dos modelos básicamente antitéticos de pensar la política.

2. Comenzaremos con la tradicional dicotomía entre la filosofía política clásica y moderna sobre la base de la adopción de la primera y el rechazo por parte de la segunda de alguna versión de naturalismo político<sup>5</sup>. Antes de detenernos en lo que parece ser el núcleo de distinción entre lo clásico y lo moderno (§ 3) mencionaremos algunas dificultades al pasar. Un primer problema con el enfoque de los modelos es que Hobbes mismo parece defender también una posición naturalista, ya que ciertamente el concepto de naturaleza juega un rol fundamental en su teoría política, tanto en lo que hace a la noción de naturaleza humana cuanto a la utilización de un modelo mecanicista de naturaleza en general<sup>6</sup>. Quizás sea más apropiado, entonces, sostener que Aristóteles y Hobbes adoptan diferentes versiones del naturalismo político. Mientras que para Hobbes la naturaleza es el fundamento a partir del cual se deducen «los Elementos de la virtud moral y los deberes del ciudadano» (Hobbes (1983), ep. ded., 75-76), Aristóteles sigue una concepción práctica de naturaleza, de acuerdo con la cual, por ejemplo, una acción es natural en la medida en que es racional para el agente llevarla a cabo<sup>7</sup>.

En segundo lugar, se suele sostener que mientras Hobbes adopta precisamente la concepción mecanicista de naturaleza, Aristóteles sigue en su obra política una concepción teleológica de la naturaleza. En este caso, el problema es que se suele asumir, antes que demostrar, el rol de la teleología en la filosofía práctica aristotélica. Asumiendo que dicha teleología es decisiva para la ética y política aristotélica, y dado que Hobbes rompe con la cosmovisión teleológica clásico-medieval, se llega a la conclusión de que Aristóteles y Hobbes representan dife-

5. En este trabajo adoptamos una concepción amplia del naturalismo político. Por ejemplo, la teoría política aristotélica puede ser considerada «naturalista» en la medida en que asigna un rol preponderante al concepto de naturaleza en la explicación y evaluación de su materia de estudio (cf. Miller (1995), 27).

6. Es más, de ser correcta la interpretación mecanicista de naturaleza en Hobbes, ella no impide que la naturaleza juegue de todos modos un rol normativo en su teoría política: «prescripto [*praecipitur*] por la naturaleza», Hobbes (1983), III.10, 112; «los súbditos, dictándolo la naturaleza [*natura dictante*], se han obligado, mediante pactos mutuos, a obedecer al poder supremo», Hobbes (1983), VII.18, 158; «Las leyes naturales prescriben [*praecipunt*] las mismas cosas, pero implícitamente. Porque la ley de naturaleza... nos ordena [*iubet*] cumplir los contratos», Hobbes (1983), XIV.9, 209; «no debe... imaginarse que por naturaleza, esto es, por razón, los hombres estén obligados... [*natura, hoc est, ratione obligari*]», Hobbes (1983), III.27, 118.

7. Sobre la base de Gómez Lobo (1991), podríamos decir que mientras Hobbes utiliza una concepción fundante de naturaleza, Aristóteles defiende una noción fundada de la misma.

rentes modelos de filosofía práctica<sup>8</sup>. De hecho, el descrédito en que cayó la cosmovisión teleológica de la física aristotélica a partir de la aparición de la física mecanicista moderna hizo que no pocos creyeran que la suerte de la filosofía práctica aristotélica estuviera sellada. Sin embargo, si bien no hay dudas de que la física aristotélica es teleológica o finalista, es un error creer que la ética y la política aristotélicas dependen necesariamente de dicha concepción. Al menos, hay suficientes elementos en la filosofía social de Aristóteles que nos permiten interpretarla en términos prácticos antes que físicos, biológicos o metafísicos, de modo que la fundamentación metafísica de la ética aristotélica es por lo menos controversial<sup>9</sup>.

En tercer lugar, otro eje que permitiría sostener la dicotomía clásico-moderno es la diferencia de causa final entre la concepción aristotélica de la polis y la concepción hobbesiana del Estado. En particular, se trataría del compromiso con la justicia y la felicidad que tiene la polis a diferencia del Estado hobbesiano<sup>10</sup>. Sin embargo, antes que una diferencia de causa final entre ambas teorías, lo que sí parece haber es una diferente concepción de justicia y felicidad (o bienestar) operando en Aristóteles y en Hobbes. En este sentido, la concepción hobbesiana de justicia y bienestar puede parecer más tenue que la aristotélica, pero es un error negar la existencia de dicho compromiso en Hobbes<sup>11</sup>.

Un cuarto eje parece ser propuesto por la diferencia en la metodología del análisis político hobbesiano respecto del aristotélico. Mientras que el primero se propone descomponer el todo social en sus partes básicas, de modo que de hecho se trataría de una forma de individualismo metodológico, el segundo procedería de manera holista tomando como sujeto de la acción a un todo social. Dos observaciones sobre este eje. En primer término, la propuesta de Aristóteles al comienzo de su *Política* es precisamente la de descomponer el todo de la polis en sus partes más elementales, y dicha propuesta es un hilo conductor de su análisis político<sup>12</sup>. En segundo término, es un error suponer que la única manera correcta de preguntarse cuáles son las razones que tiene X para actuar sea la de pensar a X en términos de un atomismo social absoluto, y/o suponer que tal atomismo social es la única manera de, o una manera confiable para, evitar el holismo. El hecho de que X sea parte de un todo social no impide que X actúe en base a sus razones o decisiones, como si el mero hecho de pertenecer a un grupo social nos convirtiera en marionetas de las «estructuras». Por otro lado, es el individualismo

8. Véase, por ejemplo, Höffe (1981), 121.

9. Quizás, como sugiere Finnis (1980), 52, el orden de dependencia sea al revés.

10. Véase, v.g., nuevamente Höffe (1981), 121.

11. Por ejemplo, Hobbes (1991), ch. XI, 70; ch. XVII, 117; (1983), XIII.4, 196; III.3-6.

12. *Política* I.1 1252a16-23. Cfr. Schütrumpf (1980), que constituye un lúcido análisis de cómo los diferentes libros de la *Política* ofrecen diferentes concepciones de las partes de la polis.

más extremo el que a veces conduce a un holismo no menos absoluto<sup>13</sup>. El enfoque de las «razones para actuar» o el individualismo metodológico no es esencialmente incompatible con alguna versión de comunitarismo u holismo.

3. Pasemos ahora al quinto, y quizás decisivo, criterio de distinción entre el pensamiento político clásico y el moderno, la discusión sobre la famosa tesis aristotélica del *zôon politikón*. Hobbes se refiere explícitamente al naturalismo político aristotélico solamente en el *De Cive*. Si bien en *The Elements of Law* y en el *Leviathan* hay ciertas alusiones a la teoría de la politicidad natural<sup>14</sup>, la tesis del *zôon politikón* sólo aparece citada y explícitamente discutida en el segundo párrafo del primer libro del tratado sobre el ciudadano, cuya cita hemos hecho parcialmente al comienzo del artículo y ahora reproducimos en su totalidad:

La mayoría de los que escribieron sobre política suponen, afirman o postulan que el hombre es un animal nacido con disposiciones naturales para vivir en sociedad. El hombre es un animal político, *zôon politikón*, dicen los griegos. Sobre esta base construyen su teoría política, como si para preservar la paz y el gobierno de todo el género humano no se necesitara otra cosa que el que los hombres acordaran establecer ciertos pactos y condiciones a los cuales ellos mismos llamarán después leyes. Pero este axioma, aunque es aceptado por la mayoría de los autores, no deja de ser falso y el error proviene de nuestra observación demasiado superficial de la naturaleza humana. Quienes examinen más detenidamente por qué los hombres se juntan y disfrutan de su mutua compañía verán claramente que no es que eso ocurre porque naturalmente no podría ocurrir de otra manera, sino [que sucede] por accidente<sup>15</sup>.

Hobbes aquí parece sugerir una línea divisoria entre el pensamiento político clásico y su propia teoría política. La adhesión a la tesis del *zôon politikón* es la que nos permite identificar a una obra o teoría política como clásica. Mientras que dicha adhesión implica defender la posición según la cual los seres humanos viven en sociedad merced a un proceso natural a partir de sociedades naturales pre-políticas en el cual la voluntad juega un rol insignificante, la modernidad política se caracterizaría por la posición contraria, en el sentido de sostener que los seres humanos en su condición o situación<sup>16</sup> pre-política llevan una vida aislada,

13. La teoría política de Grocio es un caso típico de holismo como la consecuencia de un individualismo a ultranza. Cfr., v.g., *De Iure Belli*, I.III.VIII.1-2, Paris, 1625, pp. 67-8, cit. en Tuck (1979), 78: «Si es lícito que cualquier hombre se entregue en servidumbre privada a quien desee, (...). ¿Por qué entonces no es asimismo lícito que un pueblo independiente [*sui iuris*] se entregue a una o muchas personas, y transfiera de plano el derecho de regirse a sí mismo a aquél sin retener parte alguna de aquel derecho?». Por supuesto, a menudo se le atribuye a Hobbes cierta versión del «Grocismo», la deducción de cierto absolutismo, si no totalitarismo, a partir de premisas individualistas.

14. Hobbes (1991), ch. xvii.5-6, 119-120; (1994) xix.5; cf. (1983) v.5, 132-133.

15. La traducción es mía sobre la base de Hobbes (2000), 54-55.

16. En términos no tanto cronológicos sino lógicos.

literalmente «como si hubieran brotado de la tierra súbitamente ya adultos como los hongos, sin ninguna obligación recíproca»<sup>17</sup>, y por lo tanto la aparición de la sociedad política sólo puede ser explicada en términos de un proceso anti-natural y de este modo voluntario, como el resultado de un accidente que interrumpe el curso normal de la naturaleza. Dicho accidente es el resultado de la voluntad que se vuelve contra el decurso natural.

En la edición de 1647 del *De Cive* Hobbes añade largas notas para hacer frente a los comentarios que había provocado la primera edición de 1642. Una de esas notas precisamente pertenece al párrafo que acabamos de ver. El rechazo de la sociabilidad natural del ser humano parece haber provocado la reacción de algunos contemporáneos de Hobbes, y éste a su vez creyó conveniente aclarar su posición al respecto:

Dado que vemos a la sociedad ya constituida de hecho entre los hombres, que nadie vive fuera de la sociedad, que todo el mundo busca la mutua compañía y el diálogo, puede parecer una estupidez asombrosa oponer en el mismo comienzo de una teoría política un obstáculo de este tipo a los lectores: «El hombre no nació apto para la sociedad». Por tanto, algo se ha de decir para mayor explicación<sup>18</sup>.

En la nota donde Hobbes aclara su posición respecto al naturalismo político, él se acerca, de hecho, a la postura aristotélica. Allí reconoce que los seres humanos tienden en realidad a la vida en sociedad: «no niego que, urgidos por la naturaleza, los hombres buscan la compañía uno de los otros»<sup>19</sup>. Pero agrega que no hay que confundir la sociedad política con meras asociaciones. De este modo Hobbes distingue entre las comunidades o asociaciones en general (*meri congressus*), producto de ciertos impulsos naturales, y las sociedades políticas (*societates civiles*) o federaciones (*Federa*), que parecen emanar de complejas operaciones de la razón práctica. En este sentido, los seres humanos no nacen aptos para la sociedad (política). De hecho, el ser humano es apto para la sociedad política no por naturaleza, sino por educación o instrucción (*disciplina*). Esto parece alejarlo de Aristóteles nuevamente<sup>20</sup>.

17. Hobbes (1983), VIII.1, 253.

18. Hobbes (1983), I.2, ann., 197.

19. Aquí la traducción es mía: «*homines alterum alterius congressum natura cogente appetere non nego*».

20. Dicho sea de paso que Hobbes aquí se enfrenta a una dificultad que también se le aparece a Aristóteles al comienzo de su *Política*. Si la sociedad política es la que nos educa moralmente, y si necesitamos precisamente de esta educación para poder instituir la sociedad política, ¿cómo podemos salir de este círculo? Aristóteles tiene a su disposición la distinción entre potencialidad, capacidad de primer nivel, y capacidad de segundo nivel o actualización. Mientras que nacemos con la potencialidad de hablar en francés, algunos empiezan a aprender el idioma, y aquellos que desarrollan esta capacidad pueden terminar actualizándola, es decir, pueden terminar hablando en francés. Cfr. DA 417a21-b2; Irwin (1988), 229-231. No sería extraño que Hobbes apelara a una diferenciación similar.

Sin embargo, este «socialismo» ingenuo no se ajusta a la posición de Aristóteles. En efecto, Hobbes defiende su tesis según la cual «es evidente que todos los hombres... nacen ineptos para la sociedad» diciendo que muchos, si no la mayoría, permanecen ineptos de por vida a tal efecto, sea por enfermedad mental o defectos intelectuales, sea por falta de educación (*De Cive* I.2, ann.). Aristóteles dice otro tanto en los libros VII y II de su *Política* respectivamente. En VII.7 1327b23-24 sostiene que los pueblos europeos (*ta [ethnê] peri tên Eurôpên*), llenos de brío pero faltos de reflexión y técnica, viven en libertad pero sin organización política (*eleuthera men... apoliteuta de*), precisamente el panorama descrito en la primera parte del *De Cive*, cuyo título es *Libertas*. En II.10 1272b1ss., en referencia a la constitución de Creta, Aristóteles explica que la forma cretense de hacer política y de afrontar «crisis constitucionales» provoca a menudo sediciones y guerra civil, al punto de disolver la comunidad política. En este caso, tratándose de un pueblo griego y no asiático o europeo, los problemas políticos no se deben a falta de brío (*thumos*) o de reflexión o inteligencia (*dianoia*), sino a defectos de educación. Son los hábitos oligárquicos los que explican la inestabilidad, si no la desaparición, de la sociedad política cretense.

4. Así como vimos que Hobbes en ciertos aspectos «se acerca» a Aristóteles, al menos más de lo que él parece reconocer, también se podría decir que Aristóteles, por su lado, «se acerca» a Hobbes en cierto sentido. En efecto, consideremos el siguiente esquema argumentativo. A menudo se sostiene que Hobbes niega que los seres humanos son políticos por naturaleza debido a que

(a) en cierto sentido, los individuos son anteriores al Estado; una manera de dar cuerpo a esta proposición es que pueden vivir fuera de la polis provistos de derechos naturales, y de aquí que

(a') es posible para los individuos plantearse el problema de la obligación política (desde una situación pre-política y/o no-política);

por lo tanto

(b) el Estado puede ser justificado en términos de la racionalidad del paso de una situación pre-política u originaria a la sociedad política, y

(b') el Estado es una creación humana, un artefacto, y no un ente natural.

(a) y (a') hacen referencia a una tesis defendida a menudo por no pocas interpretaciones, según la cual el individuo no puede ser siquiera concebido fuera de la polis<sup>21</sup>. El individuo está «siempre ya» dentro de la polis, de modo que la cues-

21. Cf., v.g., Stephen (1904), 175-176, cuya interpretación no parece haber perdido vigencia: «[la relación entre el soberano y el súbdito es] un problema que no había sido discutido en la filosofía clásica. El hombre como un “animal político” estaba tan identificado con el Estado que la ciudadanía

ción de la obligación política es o bien imposible o completamente redundante<sup>22</sup>. Gran parte de lo que está en cuestión aquí es la proposición aristotélica de que la polis es por naturaleza anterior a los individuos que la componen, y dicha proposición gira alrededor de una determinada concepción de anterioridad. Una adecuada lectura de la concepción de anterioridad que utiliza Aristóteles en relación a su naturalismo político nos permitirá evaluar hasta qué punto el individuo, para Aristóteles, es inconcebible fuera de la polis.

Los textos aristotélicos ofrecen cuatro grandes sentidos de anterioridad<sup>23</sup>. X puede ser anterior a Y en la medida en que (1) X es temporalmente anterior a Y, (2) la definición de X es necesaria para entender la definición de Y, pero Y no es necesario para entender X, (3) X puede existir sin Y pero Y no puede existir sin X, y (4) X es más perfecto o completo que Y, a pesar de que Y bien puede ser anterior en términos temporales o en generación (1). Dado que temporalmente el individuo es anterior a la polis, y que la definición de la polis no es estrictamente necesaria para entender la definición de individuo (Aristóteles mismo define en III.1 1274b38-1275a2 y III.6 1279a21 a la polis como un conjunto de ciudadanos), la contienda parece reducirse a las posibilidades (3) y (4).

En rigor de verdad, la mayor parte de los comentaristas cree que para Aristóteles la polis puede existir sin algunos de sus miembros, pero que cada uno de éstos no puede vivir sin ella, y esto se debe a que sin ella los individuos no pueden actualizar sus capacidades al punto de perder su humanidad al vivir fuera de la polis. De este modo, si concibiéramos a alguien fuera de la polis, no estaríamos pensando en un ser humano. El problema con esta interpretación de anterioridad (3) es que parece confundir la falta de capacidad de hacer algo con la falta de oportunidad de hacer algo. Pensemos en una persona que no aprendió carpintería y en otra que conoce del tema pero no tiene las herramientas necesarias. Ambas no están en condiciones de construir una silla, pero por diferentes razones. Mientras que quien no aprendió carpintería no es en verdad un carpintero, el carpintero sin trabajo sigue siendo un carpintero<sup>24</sup>. Es decir que, dotados de herramientas, el primero seguiría sin ser carpintero pero el segundo sí actualizaría su condición potencial de carpintero.

---

era una parte esencial de él. Diferentes formas de gobierno podían ser comparadas, pero el individuo no podía ser concebido como existiendo independientemente del Estado. Para Hobbes el Estado se había convertido en una construcción “artificial”, y por lo tanto su relación con las unidades de las que estaba constituido tenía que ser resuelta y era vitalmente importante».

22. Véase, v.g., Riedel (1975), 62, 82, 102.

23. Para lo que sigue me baso en Miller (1995), 46-56, quien a su vez sigue a Ross (1948), 317-318, y Keyt (1991), 126-127.

24. Véase Keyt (1991), 139, quien ofrece el ejemplo de un náufrago en una isla desierta sobre la base de *Philoctetes*; cf. *Phys.* VIII.4 225a30-b5; *DA* II.5 417a21-418a6, III.4 429b5-9.



Por último, Aristóteles mismo reconoce la posibilidad de seres humanos que viven fuera de la polis por accidente o azar (1253a3-4). Es más, en *EE VII.10 1242a22* Aristóteles concibe explícitamente la posibilidad de la inexistencia de la polis: «en la familia habría comunidad y justicia, aun cuando no existiera la ciudad»<sup>25</sup>.

De acuerdo con (4), la concepción perfeccionista de anterioridad, mientras que la polis es un todo completo y auto-suficiente, sus miembros, tomados por separado y fuera de la polis, no lo son. En este sentido, la polis es anterior en perfección moral al individuo, sin dejar de ser posterior en generación o temporalmente. De este modo, lo que Aristóteles quiere decir no es que los individuos son incapaces de vivir fuera de la polis, sino que fuera de ella no son capaces de vivir bien, de alcanzar su bienestar.

El final del segundo capítulo del primer libro de la *Política*, así como todo el libro V y su tratamiento de la guerra civil, también sugieren lo que suele denominarse un «verdadero estado de naturaleza hobbesiano»:

[...] el que no puede vivir en sociedad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino como una bestia o un dios. En todos existe por naturaleza, el impulso hacia tal comunidad; pero el primero en establecerla fue el causante de los mayores beneficios. Pues así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, así también, apartado de la ley y de la justicia, es el peor de todos. La injusticia es más feroz cuando posee armas, y el hombre se hace naturalmente con armas al servicio de su razón práctica y su virtud; pero puede utilizarlas precisamente para las cosas opuestas. Por eso, sin virtud, es el animal más impío y más salvaje, y el peor en su sexualidad y su voracidad. La justicia, en cambio, es algo social (1.2 1253a27-37)<sup>26</sup>.

Este mismo párrafo muestra que Aristóteles no tiene problemas con (b'), es decir, con que el Estado es una creación humana: «el primero en establecerla [sc. la polis] fue el causante de los mayores beneficios» (1253a30-31). Para Aristóteles, además, aquella acción o institución que es resultado de la razón y/o deliberación no es *eo ipso* antinatural: para nosotros ser racional es natural (v.g. *Pol.* VII.15 1334b15). En lo que se refiere a (b), la racionalidad del paso de la vida pre-política a la política, de vivir al vivir bien, se explica por la oportunidad que brinda la polis de satisfacer las necesidades no resueltas por las comunidades de aldeas, tal como la vida de los *oikoi* dio lugar a ciertos problemas prácticos resueltos por la razón práctica que a su vez condujo a la vida en aldeas<sup>27</sup>. El objetivo de este argumento no es sólo ofrecer una explicación esencialmente causal de la aparición de la polis, sino además ofrecer una justificación de la misma en términos de las

25. Gómez Robledo (1994), 110. Este «etiamsi daremus» político ya fue señalado por Tönnies (1975), 317-318, n. 8.

26. García Gual (1986), 48-49. Cfr. Schütrumpf (1991 1), 223, ad 1253a34 *phuetai*.

27. Cf. Reeve (1998), LIV-LV.

necesidades o razones para actuar de los individuos (*Pol.* III.6 1278b17-30). Si bien Aristóteles no ofrece una justificación contractual del Estado, no deja de presentar una explicación práctica de la polis, antes que natural en términos de un proceso irreversible o respecto del cual la deliberación no juega rol alguno.

##### 5. Veamos nuevamente el texto de *De Cive*, I.2:

La mayoría de los que escribieron sobre política suponen, afirman o postulan que el hombre es un animal nacido con disposiciones naturales para vivir en sociedad. El hombre es un animal político, *zôon politikón*, dicen los griegos. Sobre esta base construyen su teoría política, como si para preservar la paz y el gobierno de todo el género humano no se necesitara otra cosa que el que los hombres acordaran establecer ciertos pactos y condiciones a los cuales ellos mismos llamarán después leyes. Pero este axioma, aunque es aceptado por la mayoría de los autores, no deja de ser falso y el error proviene de nuestra observación demasiado superficial de la naturaleza humana. Quienes examinen más detenidamente por qué los hombres se juntan y disfrutan de su mutua compañía verán claramente que no es que eso ocurre porque naturalmente no podría ocurrir de otra manera, sino [que sucede] por accidente<sup>28</sup>.

Hobbes, en su crítica a esta versión de naturalismo político clásico o aristotélico (NPA), parece reconstruirla del siguiente modo. El axioma NPA entiende que los seres humanos son políticos por naturaleza debido a que nacen con ciertos impulsos que los llevan a vivir en sociedad y a celebrar ciertos acuerdos, a veces llamados «leyes», que les permiten alcanzar una verdadera sociedad política. Dicho axioma, dice Hobbes, es falso debido a que descansa sobre un examen incorrecto de la naturaleza humana. Hobbes no objeta el recurso a la naturaleza humana en sí, sino la concepción de naturaleza humana utilizada por NPA. Hobbes también parece sostener que este error explicaría los defectos de la noción de ley defendida por NPA, según la cual aquellos acuerdos celebrados en base a los impulsos sociales son llamados «leyes» sin más por los defensores de NPA.

Ya vimos que la versión de naturalismo político en términos de meros impulsos no racionales o estrictamente biológicos que Hobbes atribuye al NPA no es correcta. La voluntad juega un rol tan importante en el NPA como en la teoría política hobbesiana. Hobbes, da la impresión, atribuye al NPA un carácter «científico», como si NPA fuera un análisis descriptivo de la realidad política, cuando en verdad se trata de una teoría cuyo carácter es esencialmente práctico o normativo. En este sentido, Aristóteles no dice que los seres humanos *conviven* pacíficamente «por naturaleza» en términos de ser un proceso involuntario o inevitable, o que *son* amigos, virtuosos, etc., sino que tienen razones para convivir pacíficamente, para tener amigos, ser generosos, justos, etc. En una palabra, los seres humanos

28. La traducción es mía sobre la base de Hobbes (2000), 54-55.

viven en poleis para vivir bien. Según el caso, esta proposición puede ser tanto una descripción como una recomendación.

Según Hobbes, la noción de ley que él atribuye al NPA confunde meros acuerdos o pactos, quizás convenciones, que emanan directamente de la naturaleza social del ser humano, con lo que Hobbes entiende es una verdadera ley, es decir, una orden proveniente del soberano respaldada por una sanción para el caso de incumplimiento. Sobre este punto habría que señalar por lo menos dos cosas. En primer lugar, como un propio contemporáneo de Hobbes como George Lawson ya lo notara en sus observaciones sobre el *Leviathan*<sup>29</sup>, Aristóteles, en su *Ética a Nicómaco*, x.9 1180a21, no deja de atribuir a la ley un carácter coactivo<sup>30</sup>. Además, la cita que hace Hobbes en el *De Cive*<sup>31</sup> de la noción de ley en Aristóteles hace referencia a la *Retórica a Alejandro*, una obra que si bien nos ha llegado dentro del *corpus* aristotélico hoy no se cree que haya sido escrita en realidad por Aristóteles.

En segundo lugar, habría que precisar con más detalle a qué clase de acuerdos o pactos se refiere Hobbes cuando critica su designación como «leyes». En la nota al pie a la mención del NPA, agregada en la segunda edición a la que hicimos referencia más arriba (§ 3), leemos que «las sociedades civiles no son meras reuniones [*meri congressus*], sino federaciones [*Federa*] para las que se necesita fe y pactos [*fides & pacta*]».

Teniendo en cuenta entonces tanto el texto como la nota en cuestión, Hobbes –para realizar su crítica a los «meros acuerdos» del NPA– puede estar refiriéndose a (i) las disposiciones legales vigentes en el marco de un sistema legal, como por ejemplo leyes penales o civiles, o (ii) los propios acuerdos o pactos que dan origen a un sistema legal. A favor de las primeras parece hablar la referencia al poder estatal como garante de la obligatoriedad de dichas disposiciones; sólo en el contexto del Estado pueden existir verdaderas leyes. Por lo tanto, esos acuerdos no pueden ser leyes sin el Estado. A favor de los segundos parece hablar el contexto

29. «An examination of the political part of Mr. Hobbes his *Leviathan*», 1657, citado de acuerdo con Rogers (1995), 74-75.

30. Vamos a volver sobre el tema en el § 7. En este lugar nos vamos a limitar a decir que este comentario sobre la ley no hace justicia a la filosofía del derecho de Aristóteles en su conjunto. Tal como lo entiende (una parte importante de) la filosofía del derecho contemporánea, según Aristóteles la coacción es una fuerza o razón auxiliar para asegurar la obediencia al derecho, pero no constituyente del derecho en sí. Hay razones para creer que una sociedad de «ángeles» o de agentes virtuosos, es decir, individuos suficientemente motivados para cumplir con las directivas legales sin necesidad de sanciones, también tendría necesidad de un sistema legal.

31. «La ley [*nomos*] es un discurso [*logos*] definido según el acuerdo común de la ciudad [*bôrismenos kath' homologian koinên poleôs*], indicando cómo se debe [*deî*] actuar», cit. en Hobbes (1983), XIV.2, 154-155. Cfr. Hobbes (1994), XXIX.1-2; (1991), XIV.9, XXV.3, XXVI.2, 7; (1983), II.1, II.9.

de la discusión sobre el origen de la sociedad política. No es un mero acuerdo de voluntades el que origina la sociedad política, tampoco la ley –que es en sí misma un producto de la sociedad política–, sino el contrato que permite la conformación de una única voluntad que sustituye a todas y cada una de las voluntades individuales<sup>32</sup>. Ahora bien, asumiendo que la descripción que hace Hobbes del NPA es correcta, y que su crítica del NPA es asimismo correcta, el énfasis de Hobbes en la coacción como ingrediente de toda ley y/o único garante de la obligatoriedad de cualquier requerimiento moral, crea graves problemas para su propia teoría. La propia ley a la que refiere Hobbes tiene como condición de posibilidad un pacto o contrato, pero que de acuerdo con los presupuestos hobbesianos dicho pacto o contrato no puede ser a su vez obligatorio debido a la inexistencia de una agencia capaz de hacer cumplir dicho pacto. La existencia de tal agencia depende a su vez de la celebración del contrato en cuestión. De todos modos, Hobbes mismo debe recurrir a dichos pactos o meros acuerdos, cuya naturaleza le mereciera la objeción de que no eran respaldados por coacción y cuya utilización criticara a los defensores del naturalismo político, como fundamento de su filosofía política<sup>33</sup>.

De modo que Hobbes parece encontrarse ante el problema de que el sayo de su crítica al NPA por su ingenuidad política (debido a su creencia en la existencia de ciertos acuerdos, reglas o «leyes» que no cuentan con respaldo coactivo alguno) le cabe perfectamente a su propia teoría política. Y si nos inclináramos por la imagen que Hobbes mismo da de una suerte de *fiat* político para explicar el Estado en la introducción del *Leviatán*, nos encontraríamos con una imagen –la idea de una creación *ex nihilo*– que, por supuesto, no está exenta de problemas.

6. Hay otros lugares de encuentro entre las posiciones de Hobbes y de Aristóteles que han sido eclipsados por la interpretación estándar que hace Hobbes del naturalismo político aristotélico. En efecto, las dos posiciones sobre la cuestión del naturalismo político suelen ser sincronizadas con dos concepciones de antropología filosófica. Mientras que los partidarios del naturalismo político se inclinan por lo general por una antropología optimista o racional, los adversarios del naturalismo político tienden a defender una imagen pesimista o irracional del ser humano. Esta oposición se traduce, por supuesto, en diferentes posiciones sobre la naturaleza y la necesidad de la autoridad política, y sobre la relación entre la autoridad y la libertad.

Es casi un lugar común en la literatura sobre la filosofía política y del derecho hobbesiana sostener que la noción de autoridad política que subyace a dicha

32. Cf. Hobbes (1983), v.5, 132-133.

33. Véase Hobbes (1983), XIX.2, 155.

teoría depende de una concepción «agustiniana» de la naturaleza humana, según la cual es la maldad humana, o, si se quiere, cierta clase de imperfección, sea moral o intelectual, la que explica la necesidad de la autoridad para la vida en sociedad. *El Federalista* se pregunta apropiadamente de acuerdo con este planteo: «¿Pero qué es el gobierno mismo sino la más grande de todas las reflexiones sobre la naturaleza humana? Si los hombres fueran ángeles, ningún gobierno sería necesario»<sup>34</sup>.

Georg Geismann y Karlfriedrich Herb, en su edición bilingüe latino-alemana de los primeros tres capítulos del *De Cive*, proponen una interpretación diferente y en verdad desafiante del pensamiento hobbesiano: «La validez del argumento iusfilosófico de Hobbes es totalmente independiente de la pregunta por la naturaleza especial de los sujetos del estado de naturaleza y de su voluntad»<sup>35</sup>. La idea es que la argumentación en sí misma sobre el problema jurídico del estado de naturaleza sería relevante incluso para teorías que defendieran una concepción diferente de iusnaturalismo. Por ejemplo, la posición de Kant, que se aparta del iusnaturalismo basado en la noción de autopreservación y se apoya en una concepción de libertad definida en términos de obediencia a la ley, es en esencia similar a la de Hobbes en este sentido. Aun tratándose de sujetos o agentes moralmente virtuosos, la rivalidad entre las pretensiones jurídicas de dichos agentes en un estado de naturaleza, esto es, en una situación en la que no existe un juez imparcial que decida la cuestión, hace que el estado de indeterminación jurídica y por lo tanto el conflicto, aunque no necesariamente mortal, sean inevitables. En este sentido dice Kant que el estado de naturaleza es un «ideal» de Hobbes en el que se considera la situación jurídica antes que el «factum» de tal estado, a los efectos de mostrar la necesidad racional de salir del estado de naturaleza<sup>36</sup>.

En otras palabras, poco cambiarían las cosas si asumiéramos una armonía preestablecida por Dios entre todos los fines humanos junto con el derecho a la autopreservación reconocido a todos los individuos y de este modo una distribución armónica y universal de bienes. Pues el conflicto surgiría inevitablemente debido

34. Madison, Hamilton y Jay (1987), No. LI, 319-320.

35. Geismann y Herb (1988), 25. Cfr. Malcolm (1991), 535: «el estado primario de conflicto entre los individuos propuesto por Hobbes no es un conflicto contingente, fáctico que podría no existir si la gente dejara de ser irascible o competitiva, sino que es en realidad un conflicto jurídico inevitable entre personas cuyos *derechos* se sobreponen o en algún sentido se oponen mutuamente hasta que han sido abandonados». Para una inteligente lectura de la idea de arbitraje en la filosofía política de Hobbes v. Madanes (2001), especialmente cap. 1.

36. *Akad. Ausg.*, Bd. XIX, S. 99f., cit. en Geismann y Herb (1998), 147-148, n. 254. Cfr. Kant (1977), 430, § 44.

al derecho de cada uno a dar sentencia sobre su propio caso, de ser el juez de la cuestión. Faltaría la noción misma de autoridad.

El derecho, o si se quiere la autoridad legal, no sería entonces un instrumento exclusivamente destinado a poner en vereda a los caídos seres humanos, sino que puede ser entendido como un conjunto de reglas o normas que podrían ser de utilidad incluso para agentes inspirados por la buena voluntad y cierta dosis de altruismo. En este sentido, la noción de «enabling constraint» o «restricción habilitante» parece ser útil para entender el rol que puede cumplir la autoridad legal en la sociedad, tanto en el caso del derecho privado cuanto en el del derecho público. Se trata de un límite respecto de ciertas opciones que nos permite alcanzar otras opciones que de otro modo estarían completamente fuera de nuestro alcance. Esas restricciones habilitantes nos permiten llevar a cabo acciones más valiosas al impedirnos llevar a cabo un conjunto de otras (y menos valiosas) acciones. Para ilustrar esta idea podemos recurrir, por ejemplo, a las reglas gramaticales. Desde niños somos educados para y nos acostumbramos a restringir severamente los sonidos que emitimos. Sin embargo, al hacerlo expandimos notablemente el alcance y la precisión de nuestra comunicación y comprensión. Algo similar puede ser dicho de la educación y de la cultura en general.

Otra distinción útil para entender el rol de la autoridad legal es la de reglas regulativas y constitutivas. Mientras que las regulativas, v.g. «no fumar», se refieren a actividades preexistentes a dichas reglas, las constitutivas son las que de hecho hacen posible la actividad a la que se refieren, como por ejemplo «los alfiles mueven en diagonal». Siguiendo con la analogía de los juegos, la regla que permite a los jugadores patear una pelota es la que constituye, hace posible el juego del fútbol. La regla que prohíbe derribar a un adversario, en cambio, no constituye la práctica del juego sino que la especifica o regula. Otro tanto sucede con la ley del offside. Es una regla que no hace a la esencia del juego; es decir, de modificarla o suprimirla el juego no dejaría de existir. Pero si se modificara la regla que permite llevar la pelota con el pie, pocos dirían que el juego sigue siendo el mismo. Las reglas constitutivas son entonces un ejemplo de restricciones habilitantes, reglas que nos impiden ciertas acciones para que alcancemos otras, que de otro modo serían imposibles de realizar.

La constitución puede jugar de este modo un rol decisivo en la teoría política. Por ejemplo, no tiene mucho sentido hablar de gobierno popular sin contar con alguna clase de marco legal que permita al electorado expresar una voluntad coherente. Los ciudadanos requieren por lo tanto un soporte institucional sancionado por una suerte de «padres fundadores». Al contar con ciertos procedimientos e instituciones ya fijadas, podemos alcanzar nuestros objetivos presentes más eficazmente de lo que podríamos en el caso de estar constreñidos por una necesi-

dad recurrente de ajustar nuestro marco constitucional básico. De este modo, al atarse en principio sus propias manos con la ayuda de sus predecesores, «el pueblo» es capaz de deliberar efectivamente y actuar consistentemente<sup>37</sup>.

Estas consideraciones sobre el rol que puede llegar a jugar la autoridad legal nos dan razones para creer que el intento de entender el derecho exclusivamente en términos de coacción o de sanciones para el caso de incumplimiento, o incluso en términos del hábito de obediencia a su superior o «soberano» –aun cuando por soberano se entiende a un actor literal o físicamente distinto del que obedece–, no ofrece una explicación satisfactoria del derecho. Ni la noción de hábito de obediencia, ni la de probabilidad de una sanción coactiva –por separado o conjugadas– dan cuenta del sentido de los enunciados de obligación que se emiten apoyados en normas jurídicas. Estos enunciados forman parte de un juego de lenguaje normativo que no es reductible a un juego de lenguaje empírico. Se trata de un juego de lenguaje en el que las normas no son consideradas desde el «punto de vista externo» del observador que las contempla como datos para fundamentar enunciados predictivos sobre la conducta de los súbditos, sino desde el «punto de vista interno» de quien las adopta como pautas de conducta intersubjetivamente vinculantes para justificar y evaluar las acciones y las demandas de los sujetos jurídicos. La idea de soberano tampoco da cuenta de la unidad diacrónica del sistema jurídico, esto es, su identidad a través de las discontinuidades del proceso de creación de derecho válido. Dicha unidad presupone la aplicación de una regla públicamente reconocida a la que Herbert Hart denomina «regla de reconocimiento», una regla de segundo orden que permite establecer cuáles son las fuentes del derecho, especifica los órganos autorizados para crear derecho y/o adjudicar casos y determina los requisitos que deben reunir las normas para ser consideradas integrantes del sistema<sup>38</sup>.

7. En general se acepta que la adopción por parte de Hobbes de la noción de soberanía lo compromete a adherir a la tesis según la cual el origen y validez del derecho pueden ser explicados exclusivamente en términos de la voluntad de

---

37. Cf. Holmes (1995), 167. La constitución puede ser ejemplo de restricción habilitante en otro sentido. En *algunos* casos, tal como el de los Estados Unidos y quizás el de la Atenas clásica, la constitución es un símbolo de unidad nacional. En los Estados Unidos, por ejemplo, donde no hay una familia real, o un legado cultural de instituciones y símbolos inmemoriales, una iglesia nacional, en estos casos la constitución puede convertirse en un foco de identidad y lealtad nacional. Schmitt (1989), 4, cita a Isócrates y su descripción de la constitución como «el alma de la polis» (*psuchê poleôs*); cf. IV.11 1295a40 (*hê gar politeia bios tís esti poleôs*). Para más datos, v. Schütrumpf (1991 II), 151.

38. Cf. Hart (1994).

aquel que es habitualmente obedecido por los súbditos del sistema jurídico y que a su vez no obedece a nadie más<sup>39</sup>. Sin embargo, la filosofía política y del derecho de Hobbes admite ciertos matices. Hobbes no niega que las normas jurídicas positivas dependen de reglas de segundo orden, que son las normas del derecho natural. Sin duda, Hobbes es por lo menos confuso al exponer sus ideas sobre la relación entre derecho natural y derecho positivo, pero sus ideas sobre la validez del derecho positivo no son incompatibles con la tesis de la existencia de normas extrajurídicas que explican a su vez la validez del derecho positivo<sup>40</sup>. Además, la noción de contrato de agencia que subyace a la teoría política de Hobbes reconoce de otro modo la existencia de reglas de segundo orden que permiten justificar y explicar la existencia de un soberano ya que son los individuos los que evalúan en última instancia si el soberano cumple o no con los términos de dicho «contrato» social.

Pero, asimismo, hay ciertos pasajes en la obra de Hobbes que parecen indicar que nuestro autor no cometía el error de reducir el derecho a la tarea de limitar los excesos humanos. Estos pasajes sugieren que hay lugar en su teoría del derecho para las reglas constitutivas y las restricciones habilitantes.

Un primer párrafo a tener cuenta es el siguiente:

[...] si los hombres fueran capaces de regirse por sí mismos teniendo cada uno autoridad sobre sí, es decir, de vivir según leyes de la naturaleza, no sería necesaria ciudad alguna ni poder coercitivo común alguno<sup>41</sup>.

Este párrafo puede ser interpretado al menos de dos maneras. A primera vista uno puede proponer una lectura agustiniana. Los seres humanos son moralmente incapaces de regirse a sí mismos en el sentido de vivir de acuerdo con las leyes naturales y por lo tanto requieren un poder externo que los ayude a conducirse. Este poder externo por su parte es entendido en términos de una agencia coactiva a los efectos de llevar a cabo su tarea con éxito, cual es la de otorgar vigencia a las leyes naturales. Una segunda interpretación haría hincapié no ya en el aspecto individual sino colectivo de esta incapacidad de vivir de acuerdo con las leyes naturales. El problema aquí no es el de la imperfección, debilidad o caída humanas sino el de la coordinación de individuos entendidos como centros de agencia distintos y que interactúan entre ellos. Aun asumiendo su perfección racional y moral, la pluralidad de centros de agencia conduciría necesariamente a problemas de coordinación.

39. Cf., v.g., Rodilla (1992), XVII-XIX.

40. Cf. Hobbes (1991), XXVI, 185.

41. Hobbes (1983), VI.13, ann., 143.



De otro modo, si por ángeles entendiéramos agentes inmortales capaces de sobreponerse a toda limitación intra- e inter-psicológica o mental, la omnisciencia que les estaríamos asignando a nuestros agentes haría que no se tratara de ángeles sino de verdaderos dioses. Y tales agentes –quizás deberíamos decir entes o esencias– no serían de interés para la filosofía práctica.

Por lo tanto, mientras mayor sea la inteligencia y la habilidad de los miembros de un grupo y su compromiso con los objetivos comunes, mayor puede ser la necesidad de autoridad y regulación para que ese grupo pueda alcanzar precisamente el bien común. Volviendo a Hobbes y asumiendo la distinción hobbesiana entre el reino natural y el artificial, el ser humano por definición sólo puede alcanzar cierto grado de coordinación y/o unidad mediante acuerdos que son sustancialmente artificiales, esto es, voluntarios<sup>42</sup>. Además, hay que tener en cuenta que Hobbes reconoce aquí al menos una distinción conceptual entre la existencia del Estado (*civitas*) y la autoridad de ejercer coacción (*imperium coërceri*)<sup>43</sup>: puede haber sociedad política sin coacción.

En efecto, en otro párrafo del *De Cive* leemos que

Allí reina Dios en verdad donde las leyes son obedecidas no por miedo a los hombres sino a Dios. Y si los hombres fueran tal como deberían ser, ésta sería una situación óptima *del Estado* [*optimus... civitatis status*]. Pero para gobernar a los hombres tal como son, es necesario un poder (que incluye el derecho y la fuerza) coactivo<sup>44</sup>.

Aquí también implica Hobbes que el Estado sería necesario aun en el caso de seres humanos que fueran tal como deberían ser, en el sentido de ser moral y racionalmente perfectos. No deduce de la perfección humana el carácter totalmente prescindente o superfluo del Estado.

Veamos ahora un párrafo en el que Hobbes matiza la concepción de ley que usualmente se le atribuye:

Igual que el agua que se encuentra represada por todos lados se estanca y corrompe, y la que no tiene límites se extiende por todas partes y discurre más libremente cuantos más pasajes encuentra, así

42. Cf. Geismann y Herb (1988), 108: «para Hobbes no hay, en relación a un ente dotado de voluntad [*wollende Wesen*], “peace without subjection” (Lev XVII 4) bajo [el] derecho público y –en el caso de seres humanos *malvados*– bajo la fuerza *coactiva* del Estado» [la cursiva es nuestra].

43. Por supuesto, en otro lugar, Hobbes suscribe plenamente la tesis agustiniana de la autoridad: «Si pudiéramos suponer una gran multitud de hombres consintiendo en la observancia de la justicia y de otras leyes de la naturaleza, sin un poder común que los mantuviese a todos atemorizados, podríamos asimismo suponer que toda la humanidad haría lo mismo. Y entonces no habría ni necesitaría haber gobierno civil alguno, ni el Estado en absoluto, ya que habría paz sin sujeción» (Hobbes (1991), xvii, 118-119).

44. Hobbes (1983), xvi.15, 245 [la cursiva es nuestra].

también sucede con los súbditos: si no pueden tomar decisión alguna sin que se lo mande la ley, se entontecen y embotan; y si pueden tomarlas todas, se dispersan y disuelven, disfrutando de mayor libertad cuanto más sean las cosas que hayan quedado sin legislar. Ambos extremos son imperfectos; pues las *leyes* no fueron inventadas para eliminar las acciones de los hombres, sino para *dirigirlas*, igual que la naturaleza ha dispuesto que los ríos tengan orillas no para detenerlos, sino para dirigir el curso de la corriente. La medida de esta libertad vendrá determinada por el bien de los ciudadanos y de la ciudad<sup>45</sup>.

Aquí el derecho entendido en términos de ley no es concebido como un conjunto de normas jurídicas que esencialmente amenazan con sanciones en el caso de incumplimiento y de este modo como un obstáculo en el camino de la libertad de los ciudadanos, sino como un elemento que guía –y en ese sentido permite o habilita– las acciones (y de este modo la libertad) de los individuos. En el *Leviathan* aparece un texto semejante:

[...] el uso de las leyes, las cuales no son otra cosa que reglas autorizadas, no tiene como finalidad impedir al pueblo que realice acciones voluntarias, sino *dirigir* y controlar éstas de tal manera que los súbditos no se dañen mutuamente por causa de sus impetuosos deseos, de su precipitación o de su indiscreción, del mismo modo que las barreras que se ponen a los lados de los caminos no están para detener a los viajeros, sino para mantenerlos en su ruta<sup>46</sup>.

En lo que hace a la posición de Aristóteles respecto del derecho como un conjunto de reglas o restricciones habilitantes antes que como un mero instrumento de contención, si uno se dejara guiar por la lectura de *Pol.* VII-VIII, daría la impresión de que Aristóteles no está particularmente interesado en el diseño institucional de su ciudad ideal<sup>47</sup>. Dado que no habrá conflicto de clase entre ricos y pobres –no

45. La traducción es esencialmente la de Hobbes (2000), 222 (Hobbes (1983), XIII.15, 203) [la cursiva es nuestra].

46. Hobbes (1989a), xxx, 294. Cf. Locke (1990), § 57, 79: «La ley, entendida rectamente, no tanto constituye la limitación como la dirección de las acciones de un ser libre e inteligente hacia lo que es de su interés; y no prescribe más cosas de las que son necesarias para el bien general de quienes están sujetos a dicha ley. Si los hombres pudieran ser más felices sin ella, la ley se desvanecería como cosa inútil. Malamente podríamos dar el nombre de limitación a aquello que nos protege de andar por tierras movedizas y de caer en principios. De manera que, por muchos que sean los malentendidos sobre el asunto, la finalidad de la ley no es abolir o restringir, sino preservar y aumentar nuestra libertad».

47. Kraut (1997), 123. Schütrumpf (1980), 150, 201, n. 164, sostiene algo similar sobre la indiferencia que parecería mostrar Aristóteles respecto del diseño institucional de la ciudad ideal: la razón de dicha indiferencia es que el carácter moral de los ciudadanos se encargará de tomar las decisiones correctas antes que la organización institucional. Según Bertelli (1997), 618, Aristóteles presupone que en su ciudad ideal iban a funcionar las mismas magistraturas que en las ciudades normales. Los que sostienen la tesis de la indiferencia institucional de Aristóteles parecen seguir la noción platónica según la cual la educación moral e intelectual que reciben los guardianes hace redundante un sistema jurídico o códigos legales. Cf. Annas (1981), 105-106.

porque no existirán clases sino porque la polis se encargará de prevenir las causas del conflicto mediante cierta redistribución del ingreso, la tributación de los ciudadanos más ricos, actividades comunitarias, etc.—, Aristóteles no necesita describir complejos mecanismos para mantener el equilibrio social y político.

Sin embargo, es un hecho que Aristóteles prevé un sistema político-jurídico incluso para los ciudadanos virtuosos de su ciudad ideal. En efecto, las magistraturas judiciales y políticas son una parte esencial de dicha polis (VII.8 1328b13-14, 22-23, 1329a3; cf. IV.4 1291a22-24).

Hay que tener en cuenta que Aristóteles cree que la autoridad política sería necesaria aun en el caso de una polis viviendo aislada de otras poleis y cuya población permaneciera dentro del marco político-constitucional del régimen. De este modo, si los factores externos que podrían explicar la necesidad de precauciones defensivas son descartados en virtud de la ubicación aislada de la polis (VII.8 1328b9-10) y el descontento interno es insignificante debido al carácter y la ocupación de aquellos que no son ciudadanos (VII.10 1330a26-28, 29-30), el gobierno o la autoridad política entendida en términos generales bien podría ser requerida por las propias actividades de los propios ciudadanos virtuosos:

[...] las ciudades que están situadas por sí mismas y que deciden vivir de este modo no son necesariamente inactivas. Pues es posible que esta actividad tenga lugar entre las partes de la ciudad. Pues existen en las partes de una ciudad muchas comunidades que tienen relaciones entre sí.

Aristóteles entonces no estipula que las ciudades que llevan una vida «contemplativa» —que en el plano de las «relaciones internacionales» significa una política exterior no intervencionista, en oposición a la vida «práctica»— no necesitan de gobierno y magistraturas. Aparentemente la co-ordinación de las actividades de los individuos y la pluralidad de asociaciones dentro de la polis explicaría la necesidad de autoridad y gobierno<sup>48</sup>. En VII.13 1332a10-18, en el contexto de la distinción entre lo que es virtuoso por necesidad y aquello que lo es de manera absoluta, Aristóteles da a entender que el gobierno no es un *pis aller*, algo requerido en ciertas circunstancias, sino un bien intrínseco, en la medida en que el ejercicio de la autoridad política es un componente del bienestar de los ciudadanos.

48. Las asociaciones o comunidades a las que se refiere el texto citado aparecen a lo largo de la *Política*, especialmente en los libros que tratan sobre la polis ideal. *Phratria* y sus cognados aparecen en II.3 1262a12, 4 1264a8, III.9 1280b37-38. Las asociaciones o «clubes» políticos (*hetairiai*) en II.5 1263b6, 11 1272b33-4. *Gumnasia* en II.5 1264a22, VII.12 1331a36. *Sussitai* en II.9 1271a26-7, VII.10 1329b5, 1330a3, 13; 12 1331a19-20. Reuniones o asociaciones escolásticas o académicas (*Sullogoi scholastikoi*) en V.11 1313b3-4 (el hecho de que estén prohibidas en los regímenes tiránicos bien puede ser indicación de que son moralmente admirables y por lo tanto existirán en la ciudad ideal). Cf. VIII.3 1338a10, 21-2; 4 1339b22-3; EN VIII.8 1160a8-9.

Además, aun entre ciudadanos virtuosos pueden surgir desacuerdos interpretativos sobre cuestiones de hecho y disputas sobre la interpretación de actos jurídicos y sus efectos. Y si bien es probable que una parte sustancial del derecho penal no sería necesaria en este caso, bien pueden existir casos de daño accidental o simplemente de responsabilidad civil, y de este modo el derecho civil seguirá siendo útil. Por supuesto, esto se aplica también al caso de las normas potestativas de las que hemos hablado.

8. Hobbes además reconoce otra manera en que la libertad es compatible con la pertenencia a la comunidad política, sin que dicha compatibilidad sea entendida en términos de mera supervivencia o límite respecto de las acciones de los otros, sino que precisamente involucra las acciones de los conciudadanos. Hobbes, adhiriendo a esta concepción «comunal» de la libertad, que como veremos se remonta al menos hasta –si no es que fue propuesta por primera vez por– Aristóteles, sostiene que

[...] los ciudadanos libres y los hijos tienen este privilegio [*eximium*] (en toda ciudad y familia donde existen siervos) aventajando a los siervos, que desempeñan los cargos más honorables de la ciudad o de la familia [*ministeria ciuitatis, vel familiae... honoratoria*], y también poseen las cosas más superfluas. Y ésta es la diferencia entre un *súbdito libre* y un *siervo*: en que es *libre* quien sirve sólo a la ciudad, y es *siervo* quien además sirve a un conciudadano<sup>49</sup>.

Aristóteles propone precisamente que se puede ser libre y a la vez servir a la ciudad, tal como Hobbes lo acaba de sostener. En la *Metafísica* 982b25–26 Aristóteles distingue entre la persona libre y el esclavo en términos de quien es de sí mismo o para sí mismo y de quien no lo es. A primera vista puede resultar cuestionable que su ciudad ideal esté compuesta por hombres libres e iguales y que al mismo tiempo Aristóteles sostenga en VIII.1 1337a27–28 que «ninguno de los ciudadanos se pertenece a sí mismo, sino todos a la ciudad, pues cada uno es una parte de ella»<sup>50</sup>. Eckart Schütrumpf conecta este pasaje con II.2 1261a30<sup>51</sup> y propone una interpretación que podríamos denominar rousseauiana: «de hecho el ciudadano libre... no se pertenece a sí mismo, ..., pero en una *dependencia* recíproca entre *iguales*»<sup>52</sup>.

49. Hobbes (1983), IX.9, 167–168.

50. García Gual (1986), 307. Quizás deberíamos añadir que la traducción «pertenece a sí mismo» se refiere a lo que literalmente en griego se lee «[es] de sí mismo» (*autou*).

51. «La igualdad en la reciprocidad es la salvaguardia de las ciudades» (García Gual (1986), 75).

52. Schütrumpf (1991 I), 244. Sobre el carácter rousseauiano de esta lectura cf. los siguientes pasajes *Du contrat social*: «dándose cada uno todo entero, la condición es igual para todos» (I.6, Rousseau (1964), 360–361); «Los compromisos que nos vinculan al cuerpo social sólo son obligatorios porque

No faltan los que, aparentemente con razón, sostienen que Aristóteles no debería deshacerse sin más de la creencia «democrática» según la cual vivir de acuerdo con la constitución es esclavitud (1310a35)<sup>53</sup>. Aristóteles mismo entiende a la persona libre como aquella que es de sí misma y no de otra, o que vive para sí misma y no para otra (*pros allon zên, Rhet.* I.9 1367a33). De hecho, como vimos, esto es precisamente lo que distingue a una persona libre de un esclavo (EN IV.9 1124b31; *Pol.* I.13 1260a31-33). Libertad significaría pues auto-determinación en todas las esferas de la vida, incluso –si no especialmente en el caso de– la constitución. En otras palabras, Aristóteles, para sostener su crítica a la concepción democrática de libertad, debe estar en condiciones de presentar un argumento a favor de la compatibilidad entre libertad y constitución.

Aristóteles sí sostiene que es propio de un esclavo vivir para otro, pero con la excepción de un amigo (EN IV.3 1124b31-1125a2). De acuerdo con Aristóteles, si X hace F en aras de Y no se convierte necesariamente *eo ipso* en esclavo de Y. X bien puede estar haciendo F en aras de Y como un amigo. De hecho, Aristóteles cree poder recurrir a la analogía de un instrumento para explicar la relación de amistad: «Muchas cosas se consiguen, como por medio de instrumentos, a través de amigos» (EN I.8 1099a33-b1)<sup>54</sup>. Asimismo, hay actividades que, siendo degradantes o serviles en ciertos casos, no lo son si son llevadas a cabo en aras de un amigo (*Pol.* III.4 1277b5-8; VIII.2 1337b17-21).

Si bien Aristóteles en algunos pasajes parece defender la tesis según la cual hay ciertas propiedades intrínsecas de las acciones que las convierten en nobles o serviles, las mismas acciones que en principio son serviles si son juzgadas en sí mismas pueden llegar a ser nobles, y de este modo contribuir a nuestro bienestar, si se tiene en cuenta el fin que se persigue al llevarlas a cabo:

[...] algunas de las órdenes dadas se diferencian, no por los resultados, sino por su propósito. De aquí que muchos de los trabajos considerados como de siervos, para los jóvenes libres hasta es bello desempeñarlos, ya que por lo que respecta a la belleza y falta de belleza, las acciones no se diferencian intrínsecamente, sino en virtud de su fin y de su causa (VII.14 1333a6-11)<sup>55</sup>.

El oído moderno difícilmente resista la tentación de percibir un sonido kantiano en la idea de que un ser humano es de sí mismo, en aras de o un fin en sí mismo.

---

son mutuos» (II.4, 373); «el pacto social establece entre todos los ciudadanos una igualdad tal que todos se comprometen bajo las mismas condiciones, y deben gozar de los mismos derechos» (II.4, 374). Platón también cree que en la polis «[los ciudadanos] son libres los unos respecto de [la dominación de] los otros [*eleutheroi te ap' allêlôn eisi*]» (*Leg.* 832d3-4).

53. Véase, v.g., Schütrumpf (1996 III), 543, *ad loc.*

54. En EN 1099b27-28 Aristóteles parece referirse a los amigos en términos de «[ser] por naturaleza cooperativos y útiles de manera instrumental».

55. García Gual (1986), 293-294.

Esto no obsta a que en ciertas ocasiones el ser humano pueda ser utilizado para alcanzar ciertos fines sin violar el principio de inviolabilidad de la persona. Esto sucede cuando utilizo a alguien sin dejar de honrar su *status* como un centro independiente de valor, como una fuente de proyectos que exigen mi respeto. Por supuesto, trato al boletero como un medio cuando le entrego dinero a cambio de una entrada, ya que interactúo con él solamente porque él es el medio que tengo de obtener una entrada, y de este modo hay algo en común entre esta relación y la que tendría con una máquina expendedora de entradas. En ambos casos la acción ocupa un lugar instrumental entre mis propósitos. El principio kantiano no exige que nunca tratemos al boletero como un medio, sino que nunca lo tratemos sólo como un medio. Sí podemos «utilizar» a alguien en la medida en que dicha utilización no impida que reconozcamos su dignidad. Si la máquina se avería, eso haría que ciertamente me enoje. Pero si el boletero se descompone, yo debería hacer algo por él, ayudarlo, si sigo el principio kantiano<sup>56</sup>.

Parecería, entonces, que lo que está aquí en juego es cierta noción de interferencia. En los términos aristotélicos, «ser de uno mismo» o «para sí mismo» no parece ser incompatible con ciertas formas de interferencia. El agente virtuoso no deja de ser libre al vivir de acuerdo con los requerimientos que surgen de la vida social, la familia, las amistades, la virtud, la polis. Puede vivir «para sí mismo» aun cuando hace cosas para otro, así como podemos ser utilizados como medios sin que eso implique que dejemos de ser «fines» en nosotros mismos. Aquel que, por ejemplo, es totalmente libre de seguir cualquier clase de impulso que llegue a ser percibido por su deliberación sería en verdad un esclavo de sus pasiones a los ojos de Aristóteles. La interferencia razonable es un componente, y no un adversario, de la libertad<sup>57</sup>.

Volviendo a la concepción «comunal» de libertad a la que parecen adherir tanto Aristóteles como Hobbes, el argumento descansa sobre la premisa según la cual mi bienestar, y por lo tanto mi libertad, se ve enriquecido en la medida en que sirvo al bien común. No debemos confundir cualquier factor que afecte nuestro razonamiento práctico como una restricción de o imposición sobre nuestra libertad, en la medida en que dicho factor sea moralmente admirable o noble y de ese modo un constituyente de nuestro bienestar<sup>58</sup>.

56. Cf. Cohen (1995), 239.

57. Para que el planteo aristotélico sea más atractivo, la interferencia debería ser interna antes que externa. Pero no vamos a entrar aquí en esta cuestión.

58. Guillermo de Ockham captura en unas pocas palabras la conexión entre razón, libertad y obligación en Aristóteles en el contexto de su discusión de los conceptos básicos de la *Política*: «pertenece a la libertad natural, que nadie pueda utilizar personas libres en provecho del que las usa. Pero

9. Ya hemos incursionado, quizás indocumentados o como inmigrantes ilegales, en el territorio de la libertad, e incluso hemos visto que Hobbes no es totalmente extraño a cierta libertad «comunal», a pesar de que en general es leído como un defensor de la noción extrema de libertad negativa, según la cual incluso la ley o la autoridad política en general son obstáculos, más o menos bienvenidos, para la acción individual. Ahora nos encaminamos hacia una zona en particular del territorio de la libertad, hacia la crítica que hace Hobbes de la noción clásica de libertad. Aquí también parecería ser que hay otro punto de encuentro entre Aristóteles y (en este caso muy especialmente *pace*) Hobbes. En efecto, Hobbes considera a Aristóteles –junto a Platón, Cicerón y Séneca entre otros<sup>59</sup>– como uno de los fautores de la anarquía europea de los siglos XVI y XVII. Es notable que Hobbes sostenga que precisamente «a partir de la filosofía política de Aristóteles», a quien por lo demás se le suele atribuir una crítica profunda de la democracia, el común de la gente «ha [...] aprendido a llamar a toda forma de Estado excepto la popular (como lo era entonces el Estado de Atenas) una *tiranía*»<sup>60</sup>. De este modo Hobbes cree que la filosofía política de Aristóteles comparte la concepción de libertad de (lo que Hobbes entiende es) la teoría democrática clásica.

En el *De Cive* x.8, en su discusión sobre las formas de gobierno, Hobbes entiende que los demócratas clásicos cometen un error definicional al tematizar la libertad: «cuando los ciudadanos privados, esto es, súbditos piden libertad, bajo el nombre de libertad no están pidiendo *libertad* sino *poder*, aunque por su ignorancia no lo advierten»<sup>61</sup>. Creen pues estar hablando de una cosa y en realidad están hablando de otra. Además, añade Hobbes inmediatamente, su ignorancia

---

no es contrario a la libertad natural, que alguien utilice personas libres racionalmente en aras del bien común, ya que cualquiera tiene la obligación [*teneatur*] de preferir el bien común al privado» (*III Dialogus de potestate papae et imperatoris* I ii, c. 6, citado de acuerdo con Miethke (1995), 150, 152). 59. Hobbes (1983), XII.3, 187. Cf. Hobbes (1991), XXI, 149-150.

60. Hobbes (1991), XLVI, 470. Sobre la licitud del tiranicidio, en lo que a Aristóteles respecta, Hobbes (1983), XII.3, 187 (cf. (1991), XXIX, 225-6) puede haber tenido en mente II.7 1267a15-16 («se conceden los mayores honores al que mata, no a un ladrón, sino a un tirano»), pero allí Aristóteles ni acepta ni rechaza sino que solamente reporta la opinión de otros sobre el tema.

61. Hobbes (1983), x.8, 175-176. Hobbes aquí parece tener principalmente en cuenta *Pol.* VI.2 1317a40-b11: «El fundamento del régimen democrático es la libertad (en efecto, suele decirse que sólo en este régimen se participa de libertad, pues éste es, según afirman, el fin a que tiende toda democracia). Una característica de la libertad es el ser gobernado y gobernar por turno, y, en efecto, la justicia democrática consiste en tener todos lo mismo numéricamente y no según los merecimientos, y siendo esto lo justo, forzosamente tiene que ser soberana [*kurion*] la muchedumbre, y lo que aprueba la mayoría, eso tiene que ser el fin y lo justo. Afirman que todos los ciudadanos deben tener lo mismo, de modo que en las democracias resulta que los pobres tienen más poder [*kurioteros*] que los ricos, puesto que son más numerosos y lo que prevalece es la opinión de la mayoría. Ésta es, pues, una característica de la libertad, que todos los partidarios de la democracia consideran como un rasgo esencial de este régimen» (Marías (1970), 250).

los lleva a pasar por alto las consecuencias que acarrea la noción de libertad que ellos sostienen: «si cada hombre concediese a otro el mismo grado de libertad que él desea para sí, tal y como manda la ley de naturaleza, volveríamos a ese estado natural en el que todos los hombres pueden con derecho hacer todas las cosas. Lo cual, si lo supieran, ellos mismos lo aborrecerían por ser un estado de cosas mucho peor que cualquier clase de sujeción civil». En pocas palabras, los clásicos conciben incorrectamente la libertad e ignoran las propias consecuencias de la concepción que ellos mismos defienden.

En el libro anterior al que se refiere Hobbes en los pasajes que acabamos de mencionar, Aristóteles, tal como es conocido entre los comentaristas de la *Política*, sostiene que el problema con *algunos* defensores de la democracia es que

[...] definen mal la libertad. En efecto, dos son los rasgos con los que la democracia puede definirse: que la mayoría tenga autoridad, y la libertad. Lo justo parece ser lo igual; lo igual requiere que lo que resuelve la multitud tenga autoridad, y la libertad implica hacer lo que uno quiera. En consecuencia, en tales democracias cada uno vive como se le antoja y hacia cualquier [meta] que desee, como dice Eurípides. Pero esto está mal. No se debe considerar que es esclavitud vivir de acuerdo con el régimen, sino salvación (v.9 1310a28-36).

Aquí Aristóteles critica (a) la concepción aparentemente democrática de libertad en términos de hacer cualquier cosa que le pase por la cabeza al agente y (b) la idea de que vivir de acuerdo con la constitución es esclavitud. Dado que la crítica de (b) es algo con lo que Hobbes está de acuerdo, o bien pocos negarían que Hobbes está de acuerdo con dicha crítica, nos concentraremos en la crítica de (a), ya que Hobbes parece sostener que Aristóteles en realidad defiende alguna versión de (a).

La interpretación de Hobbes, según la cual Aristóteles defiende y no critica (a), es ciertamente curiosa. En general, los clasicistas suelen reprochar a Aristóteles lo que entienden es un rechazo *tout court* de la idea de libertad sin más.<sup>62</sup> Pero la interpretación de Hobbes hace que el estagirita tenga que ser defendido de la acusación inversa, se lo acusa de ser un campeón irredento de la libertad, al extremo de socavar las bases de todo orden político. Hobbes parece pasar por alto que daría la impresión de que Aristóteles está del mismo lado que él en esta

62. Respecto de esta acusación, debemos tener en cuenta por lo menos tres puntos: (i) Aristóteles, en el pasaje que acabamos de citar, no sólo hace referencia a la democracia, sino que también tiene a la oligarquía en cuenta, tal como lo muestra el contexto (v.g. 1310a13, 21, 23); (ii) si nos concentráramos en sus comentarios sobre la democracia, surgiría claramente que él se refiere a democracias *de esta índole* o a *tales* democracias (*en tais toiautais dêmokratiais*), y no a la democracia en general; y, finalmente (iii), él no rechaza la libertad en sí, sino solamente esta concepción aparentemente democrática de la libertad.



guerra, ya que la *primera* impresión que resulta de la lectura de la(s) *Ética(s)* o de la *Política* es que Aristóteles es tan enemigo de la libertad democrática como Hobbes. Aristóteles, tanto como Hobbes, rechaza la noción de libertad en términos de, literalmente, «hacer *cualquier* cosa que uno puede llegar a desear» (v.g. *Pol.* v.9 1310a28-35), al punto de, como acabamos de mencionar, ser considerado un enemigo de la libertad. En segundo lugar, no es correcto que Aristóteles cree que toda forma de gobierno no democrática es tiránica. En rigor de verdad, Aristóteles cree que hay ciertas formas de democracia que son tiránicas, las democracias en las que no hay imperio del derecho (v.10 1310b4, 1312b37-38). En tercer lugar, aun si asumiéramos que Aristóteles es un campeón de la democracia, si es que no es un anarquista<sup>63</sup>, habría que ver de cuál versión de democracia es el ideal. Daría la impresión de que si le preguntáramos cuál versión de la democracia es la mejor, Aristóteles, luego de responder en primer lugar que en sí misma es una forma desviada de gobierno, diría que él está a favor de una democracia que adoptara un diseño institucional en el que la toma de decisiones políticas es delegada en un cuerpo representativo (v.g. IV.14 1298b1, IV.15 1299a11), y que cuanto menores sean los límites impuestos a este cuerpo representativo por sus electores, mejor. No podemos negar que ésta es una respuesta bastante hobbesiana. En cuarto lugar, en el comienzo del *De Cive* Hobbes se lamenta:

[...] cuántas rebeliones ha causado esa opinión que enseña que es a los individuos particulares a quienes corresponde determinar si los mandatos de un rey son justos o injustos y que antes de obedecerse pueden y deben ser sometidos a debate!<sup>64</sup>

Si bien es cierto que Aristóteles aclara que las condiciones para la institución de una monarquía son difíciles de cumplir, si se dieran, la superioridad del monarca sería tal que los principios de justicia natural obligarían a los demás a simplemente obedecerlo en todo (III.13 1284b32-33, 17 1288a28, VII.3 1325b10-12). En quinto lugar, quizás sea útil tener en cuenta que la vida que nos recomienda la última parte de la *Ética a Nicómaco* (X.7) es la vida contemplativa. Feliz de aquel que alejado de la política puede dedicarse al estudio del universo, de la realidad eterna. Para aquellos que llevarán esta clase de vida, en la medida en que el gobernante no impidiera dicha vida, dejar todo en manos de dicho gobernante sería una bendición. En lugar de tener que consagrar su pensamiento a deliberar

---

63. En cierto sentido lo es. Si por anarquismo entendemos la posición según la cual es deseable y factible una sociedad organizada sin coacción o violencia, Aristóteles es anarquista. Si por anarquismo entendemos la ausencia total de todo límite o restricción (moral, religión, política, costumbres, prácticas sociales en general, etc.) en la acción o deliberación humanas, Aristóteles no lo es.

64. Hobbes (2000), 41.

sobre las decisiones que toma el gobernante, pueden dedicar su atención total a la contemplación.

Pero claro, el hecho es que Aristóteles no sólo recomienda la vida contemplativa sino que también parece recomendar la vida práctica o política. Es un tema bastante controvertido la precisa relación que debe existir entre ambas vidas. ¿Es la primera la ideal, y la segunda un *pis aller*? ¿Debemos combinarlas? Lo que importa tener en cuenta en este lugar es que aun cuando Aristóteles se inclina por la vida política, él está lejos de creer que ser libre implica hacer lo que a uno se le dé la gana, y/o que la libertad implique el derecho a rechazar cualquier decisión que tome la autoridad política, y mucho menos que toda forma de gobierno que no fuera democrática es *eo ipso* tiránica. Este retrato de la libertad clásica es básicamente una exageración de Hobbes, y no parece hacer justicia al pensamiento de Aristóteles<sup>65</sup>. Por el contrario, si las consideraciones vertidas en este artículo tienen algún asidero, Aristóteles y Hobbes están mucho más cerca de lo que Hobbes mismo cree.

Universidad del CEMA

## Bibliografía

- Annas, Julia (1981), *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, Oxford University Press, 1981.
- Bertelli, Lucio (1997), «Progettare la "polis"», en Salvatore Settis (ed.), *I Greci 2: Una storia greca II: Definizione*, Torino, pp. 567-618.
- Cohen, Gerald A. (1995), *Self-ownership, freedom, and equality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Finnis, John (1980), *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Oxford University Press.
- García Gual, Carlos y Pérez Jiménez, Aurelio (1986), *Aristóteles. Política*, Madrid, Alianza.
- Geismann, Georg y Herb, Karlfriedrich (1988), *Hobbes über die Freiheit*, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Gómez-Lobo, Alfonso (1991), «La fundamentación de la ética aristotélica», *Diánoia*, 37, pp. 1-15.

65. Tampoco creemos que haga justicia a Sócrates, Platón, Cicerón, *et al.* Quizás sí haga justicia a ciertos monarcómanos vigentes en la época de Hobbes que bien pueden haber invocado precedentes clásicos, como por ejemplo Junio Bruto. Cf. Schmitt (1978), 20.

- Gómez Robledo, Antonio (1994), *Ética endemia*, México, UNAM.
- Hart, H. L. A. (1994), *The Concept of Law*, 2da. ed., P. Bulloch y J. Raz (eds.), Oxford, Oxford University Press.
- Hobbes, Thomas (1983), *De Cive. The Latin version*, H. Warrender (ed.), Oxford, Oxford University Press.
- (1989), *Leviatán*, tr. C. Mellizo, Madrid, Alianza.
- (1991), *Leviathan*, R. Tuck (ed.), Cambridge, Cambridge University Press.
- (1994), *The Elements of Law. Human Nature and De Corpore Politico*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford, Oxford University Press.
- (2000), *De Cive*, tr. Carlos Mellizo, Madrid, Alianza.
- Höffe, Otfried (1981), «Widersprüche im Leviathan: Zum Gelingen und Versagen der Hobbesschen Staatsbegründung», en O. Höffe (ed.), *Thomas Hobbes. Anthropologie und Staatsphilosophie*, Freiburg, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, pp. 113-142.
- Holmes, Stephen (1995), *Passions and Constraints. On the Theory of Liberal Democracy*, Chicago, Chicago University Press.
- Irwin, Terence (1988), *Aristotle's First Principles*, Oxford, Oxford University Press.
- Kant, Immanuel (1977), *Die Metaphysik der Sitten*, W. Weischedel (ed.), Frankfurt, Suhrkamp.
- Keyt, David (1991), «Three Basic Theorems in Aristotle's *Politics*», en D. Keyt y F. D. Miller, Jr. (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford, Blackwell, pp. 118-141.
- Kraut, Richard (1997), *Aristotle Politics. Books VII and VIII*, Oxford, Oxford University Press.
- Locke, John (1990), *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, tr. C. Mellizo, Madrid, Alianza.
- Madison, J., Hamilton, A. y Jay, J. (1987), *The Federalist Papers*, I. Kramnick (ed.), Harmondsworth, Penguin.
- Madanes, Leiser (2001), *El árbitro arbitrario*, Buenos Aires, Eudeba.
- Malcolm, Noel (1991), «Hobbes and Spinoza», en J. H. Burns (ed.), *The Cambridge History of Modern Political Thought. 1450-1750*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 530-557.
- Marías, Julián, y María Araujo (1970), *Política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- Miethke, Jürgen (ed.) (1995), *Wilhelm von Ockham. Texte zur politischen Theorie*, texto latino y alemán, Stuttgart, Reclam.
- Miller, Fred D., Jr. (1995), *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford, Oxford University Press.

- Reeve, C. D. C. (1998), *Aristotle. Politics*, Indianapolis, Hackett.
- Riedel, Manfred (1975), *Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Rodilla, Miguel Ángel (1992), «Estudio preliminar», en Thomas Hobbes, *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos*, tr. M. A. Rodilla, Madrid, Tecnos, pp. IX-LVII.
- Rogers, G. A. J. (ed.) (1995), *Leviathan. Contemporary Responses to the Political Theory of Thomas Hobbes*, Bristol, Thoemmes Press.
- Ross, W. D. (1948), *Aristotle's Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press.
- Rousseau, Jean-Jacques Rousseau (1964), *Oeuvres complètes*, Bernard Gagnebin y Marcel Raymond (eds.), Paris, Gallimard, vol. III.
- Schmitt, Carl (1978), *Die Diktatur*, Berlin, Duncker & Humblot [repr. facs. de la 2da. ed. de 1928].
- — (1989), *Verfassungslehre*, Berlin, Duncker & Humblot [repr. facs. de la 1ra. ed. de 1928].
- Schütrumpf, Eckart (1980), *Die Analyse der Polis durch Aristoteles*, Amsterdam, Verlag B. R. Grüner.
- — (1991 I), *Aristoteles Politik I*, Berlin, Akademie Verlag.
- — (1996 III), *Aristoteles Politik IV-VI*, Berlin, Akademie Verlag.
- Stephen, Leslie (1904), *Hobbes*, London, Thoemmes Press.
- Tönnies, Ferdinand (1975), «Hobbes und das Zôon Politikón», en *Studien zur Philosophie und Gesellschaftslehre im 17. Jahrhundert*, E. G. Jacoby (ed.), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, pp. 311-329.
- Tuck, Richard (1979), *Natural Law Theories*, Cambridge, Cambridge University Press.

## Abstract

*This paper argues that, in spite of his explicit disavowal of Aristotle's political theory, Hobbes is much closer to its naturalism than he seems ready to acknowledge. This is due to Hobbes's somewhat cavalier reading of Aristotle's practical works, especially Aristotle's conception of political naturalism, freedom and the law.*