

ARISTÓTELES, LO JUSTO POR NATURALEZA, LAS FRONTERAS DE SU INMUTABILIDAD Y EL MEJOR RÉGIMEN SEGÚN LA NATURALEZA

Aristotle: Natural Right, the Boundaries of its Immutability and the Best “Natural” Constitution

Jorge MARTÍNEZ BARRERA

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE

jmartinh@uc.cl

Resumen: Se examina la noción de “justo por naturaleza” según Aristóteles y su mutabilidad, en discusión con la versión sofística, para la cual lo natural es igual en todas partes: el fuego quema de la misma manera en Atenas y en Persia. Lo justo por convención, en cambio, es mutable a tenor de las circunstancias. Aristóteles discute esta idea y sostiene que lo justo por naturaleza también es variable, aunque de un modo distinto a lo justo por convención. Se examina, además, con la ayuda de Tomás de Aquino, la enigmática afirmación: “el mejor régimen es aquel según la naturaleza”.

Palabras clave: derecho natural, variabilidad, inmutabilidad, constitución según la naturaleza.

Abstract: This paper deals with the notion of natural right and its mutability according to Aristotle, in discussion with the sophistic notion of “natural”. For the sophists what is by nature is the same everywhere: fire burns in the same way in Athens and in Persia. The right by convention, on the contrary, is changeable depending on circumstances. Aristotle discusses this idea and argues that natural right is also variable, although in a different way than right by convention. With the help of Thomas Aquinas, the enigmatic affirmation “the best political constitution is that according to nature” is also examined.

Keywords: Natural Right, Variability, Immutability, Constitution according to Nature.

1. Introducción

Quisiera concentrar mi escrito sobre dos asuntos complementarios en la “filosofía de las cosas humanas” de Aristóteles: a) el de la inmutabilidad o la posible variabilidad del derecho natural, y b) el de la enigmática afirmación aristotélica acerca del mejor régimen político “según la naturaleza” (*EN* 1135a 5).¹

La razón principal para referirme a la cuestión de la inmutabilidad o mutabilidad de lo justo por naturaleza es, nada más y nada menos, que este asunto ha ocupado a los estudiosos en todas las épocas. Y con razón, pues de la recta comprensión de este problema dependerá la comprensión de la más importante de las virtudes prácticas en la configuración del orden político justo y bueno. En efecto, decir que puede haber cosas justas por naturaleza es casi equivalente a decir que su justicia no depende de la voluntad humana, pero ¿eso significa que tienen un origen divino? Me referiré también a este problema.

La razón principal para referirme al segundo asunto, el del mejor régimen según la naturaleza es que, según el mismo Aristóteles, el tratamiento de la justicia en este contexto de la *Ética a Nicómaco* quedaría incompleto sin una referencia a su punto de acabamiento, que es la incardinación en la política:

1) Todas mis referencias a la *Ética a Nicómaco* han sido tomadas de la traducción de María Araujo y Julián Marías, con algunas correcciones que indicaré en nota. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*. Edición bilingüe y traducción por María Araujo y Julián Marías (Madrid: Centro de Estudios constitucionales, 1981).

“(…) no debemos olvidar que lo que buscamos no es sólo lo justo sin más (*tò haplôs díkaion*), sino lo justo político (*tò politikòn díkaion*) (EN 1134a 25-26).

Si hay lugar para suponer en lo justo político una cierta prelación de lo justo por naturaleza sobre lo justo por convención, entonces, si hay un régimen político que no depende de la convención, es obvio que ése será el mejor de todos. Y ése es el régimen según la naturaleza. ¿Pero cómo ha de entenderse esto?

2. Derechos humanos y derecho natural

Antes de comenzar quisiera hacer una aclaración que estimo importante, y que se relaciona precisamente con la proyección política de lo justo por naturaleza. Me refiero a la identificación de “derechos humanos” con “derechos naturales”, efectuada, por ejemplo, por John Finnis en *Natural Law and Natural Rights*: Almost everything in this book is about human rights ('human rights' being a contemporary idiom for 'natural rights': I use the terms synonymously).²

Se podría pensar, con Pierre Destrée, que los “derechos humanos”, tal como los conocemos hoy en día, constituyen un punto de llegada de alguna versión del iusnaturalismo moderno. El problema filosófico mayor es que tal vez la adecuada fundamentación de los “derechos humanos” deba acudir a una naturaleza humana a partir de la cual, mediante un proceso deductivo, se llegaría a la formulación de tales derechos. No quisiera entrar en el detalle de este problema, pues me apartaría de mi propósito esencial. No obstante, tampoco deseo dejar de mencionar que estamos autorizados a hablar de una “ideología de los derechos humanos” o derechos del hombre.³ Michel Villey es una de las voces más autorizadas sobre el asunto. Fiel a su estilo provocador, llega a escribir (mi traducción):

2) John Finnis, *Natural Law and Natural Rights* (Oxford: Clarendon Press, 1986), VIII.1, p. 198. Hay traducción al español de Cristóbal Orrego: *Ley natural y derechos naturales* (Buenos Aires: Abeledo Perrot, 2000), Estudio preliminar y traducción a partir de la 6a edición de Oxford University Press.

3) Ciertamente, no hemos oído hablar de una “ideología del derecho natural”.

Lamentablemente, hemos llegado a este punto: todos (sindicatos, mujeres, discapacitados) se han acostumbrado a calcular sus 'derechos' basados en la sola consideración narcisista de ellos mismos y de ellos solos. Por esta vía y deducidos del sujeto 'Hombre', sin considerar la naturaleza política y social de *los* hombres, nacieron los derechos del Hombre, infinitos: 'felicidad', 'salud', derecho de poseer algo totalmente para su solo provecho, libertades perfectas. ¡He aquí bien retratado el punto de vista del sujeto! Pero son sólo falsas promesas, insostenibles, irreales, ideológicas.⁴

Para volver a Destrée, el autor señala que para nosotros los derechos del hombre son entendidos fundamentalmente como reivindicaciones de orden ético contra lo político, de modo que esos derechos serían como una protección destinada a salvaguardar la libertad y la dignidad del hombre por encima de cualquier régimen político. Ciertamente, señala con razón Destrée, toda la filosofía práctica de Aristóteles se opone a este punto de vista. El hombre es para Aristóteles -nos recuerda Destrée- un viviente político, y que no hay humanidad posible por fuera de la *pólis* y de una *politeia*. Una ética que no tuviese una proyección política, que no culminase en una política, estaría totalmente desprovista de sentido.⁵

En todo caso, hasta podríamos hallar en Aristóteles la afirmación de que los "derechos humanos" son "no naturales". En *EN* 1135a 4, Aristóteles se refiere a unos "*anthrópina díkaia*", (literalmente, "derechos humanos") a los que califica precisamente como "no naturales" (*tà mè physiká*: 1134a 3).

Por eso juzgo que la pretensión de apoyar los derechos humanos en la filosofía jurídica de Aristóteles constituye un grave anacronismo.

3. Lo justo por naturaleza

4) Michel Villey, *Le droit et les droits de l'homme* (Paris: PUF, 1983), p. 97.

5) Pierre Destrée, "Aristote et la question du droit naturel (Eth. Nic., V, 10, 1134b – 1135a 5)", *Phronesis* XLV/3 (2000).

Una de las cosas que podría sorprender al lector contemporáneo es que para Aristóteles parece haber una subordinación de lo justo por naturaleza a lo justo político: Lo justo político es, por una parte, natural (*physisikón*), y por otra convencional⁶ (*nomikón*) (1134b 18-19).

En un primer análisis, parece que Aristóteles coloca tanto a lo justo por convención como a lo justo por naturaleza en un casillero mayor que es el de lo justo político.

La subordinación de lo justo por convención a lo justo político no ofrece las dificultades del primer caso, ya que en buena medida lo justo político tiene una nada desdeñable base contractual. Digamos de paso que no hay razones para inquietarnos respecto de eso, ya que las cláusulas de ese contrato, al menos como las piensa Aristóteles, no prevén ninguna concesión radical a los sofistas.

Simultáneamente con esta aparente sincronía o al menos igualdad entre lo justo por naturaleza y lo justo por convención, tenemos otros textos en donde Aristóteles acuerda cierta primacía a lo justo por naturaleza. En la misma *Ética a Nicómaco* leemos, por ejemplo, respecto de lo justo por naturaleza, que es *dikaion prōton* (1136b 34), es decir, lo justo en primer lugar, frente a lo justo por convención, del cual difiere. En *Refutaciones sofísticas*, lo justo por naturaleza es lo justo en términos absolutos (*tò haplōs*) (180b 34). En *Retórica*, lo justo por naturaleza es la ley universal no escrita (*koinós ágraphos*) (1368b 7). Y quienquiera que sea el autor aristotélico de la *Magna Moral*, leemos que lo justo según la naturaleza es mejor que lo justo según la convención (1195a 6), y que lo justo por naturaleza es lo justo verdadero (*tò té aletheía*) (1196b 2).

De hecho, si no hubiese una cierta supremacía de lo justo según la naturaleza sobre lo que es producto de una convención, Aristóteles no

6) Prefiero “convencional” y no “legal”, como aparece en algunas traducciones, ya que en el texto griego leemos “*nomikón*” (son las disposiciones convencionales de la índole de los decretos, por ejemplo) y no “*nomimón*” (vinculado etimológicamente con *nómos*, ley).

estaría diciendo algo muy diferente a lo sostenido por algunos sofistas. La superioridad de lo justo por naturaleza no es incompatible con el marco aparentemente más global de lo justo político, ya que es precisamente en su expresión política donde lo justo por naturaleza aparece en toda su plenitud.

El problema más serio que plantea esta idea de que hay cosas justas que lo son “según la naturaleza”, es el de su mutabilidad o variabilidad (*kinetón*). Es un problema que, como es obvio, no se plantea en el ámbito de las cosas cuyo carácter de justas depende de una convención: todas ellas son mutables. Al respecto, quisiera sugerir que probablemente esta idea de cosas justas en virtud de un acuerdo podría sugerirnos a nosotros, en el siglo XXI y después de haber pasado por la barbarie de los totalitarismos, que lo contractual o convencional es sinónimo de arbitrario. Por eso, acertadamente, afirman Gauthier-Jolif:

La tesis de los sofistas es verdadera en cuanto afirma que las reglas que determinan lo justo y lo injusto son cambiantes; pero es falsa en cuanto concluye que todas estas reglas son puramente convencionales y no pueden fundarse en la naturaleza: lo que es cambiante no necesariamente es arbitrario (mi traducción).⁷

Es decir, lo justo por convención no necesariamente es arbitrario. Y del mismo modo, lo justo por naturaleza no necesariamente es inmutable e igual en todas partes, ni tampoco depende en lo esencial de ninguna voluntad divina. Aristóteles denuncia entonces, en una misma estrategia argumentativa, la adulteración sofística de los conceptos de naturaleza y de convención.

De esto tratará el siguiente apartado.

7) R. A. Gauthier – J.-Y. Jolif, *Aristote. L'Éthique à Nicomaque* (Louvain-Paris: Publications Universitaires – Béatrice- Nauwelaerts, 1970), Vol II, p. 394 (Comentario al pasaje de 1134b 27).

4. Lo justo por naturaleza no es inmutable y algunas referencias a Tomás de Aquino

El texto capital de la *EN* para el asunto que nos ocupa es el de 1134b 18 ss:

Lo justo político puede ser natural o convencional. Es natural lo que tiene en todas partes la misma fuerza, más allá de que lo parezca o no, y es convencional aquello que en un principio da lo mismo que sea de una u otra manera, pero que una vez establecido, ya no da lo mismo. (...) Algunos creen que toda justicia política es de esta índole, porque lo que es por naturaleza es inmutable (*akíneton*) y tiene en todas partes la misma fuerza, lo mismo que el fuego quema tanto aquí como en Persia, mientras que lo considerado justo varía. Esto no es cierto, aunque lo es en un sentido (...). Para nosotros, aun cuando hay cosas justas por naturaleza, ellas también están sometidas al cambio (*kinetòn méntoi pān*).

Aristóteles desactiva la opinión sofística al desmentir que lo que es por naturaleza es inmutable en términos absolutos. Esta es una afirmación basada en un concepto errado de *physis*. Todas las cosas justas son cambiantes, tanto aquellas que lo son por naturaleza como aquellas que no lo son: “ambas <cosas justas, las convencionales y las que lo son por naturaleza> son igualmente mutables” (*ámpho kinetà*) (*EN* 1134b 32).

La maniobra sofística parece consistir en desacreditar a lo justo por naturaleza por su supuesto carácter inmutable. Esto conferiría a lo justo una rigidez cadavérica muy poco congruente con la dinámica de la *pólis*. Un problema que sería interesante analizar por su carácter atemporal, es el de por qué algunos sofistas, aun admitiendo la necesidad de algún criterio político de lo bueno y lo malo, de lo justo y lo injusto, no desean que esos criterios escapen de las manos humanas en su fundamentación última.

Para volver a nuestro problema, ¿cómo explicar esta variabilidad o carácter cambiante de lo justo por naturaleza sin afectar su relativa

superioridad respecto de lo justo por convención? ¿Tiene esto que ver con la procedencia divina de lo justo?

Está claro que para el Estagirita la superioridad de lo justo por naturaleza no se enraíza, estrictamente hablando, en ninguna procedencia o vinculación de lo justo con lo divino. Aristóteles es lo suficientemente claro respecto de esto en varios pasajes de la *EN*. Todo lo relacionado con la justicia es algo que no tiene la suficiente dignidad teológica y no está a la altura de las acciones divinas. Leemos en *EN* 1178b 7 ss:

Que la felicidad perfecta es una actividad contemplativa puede resultar claro también de esta consideración: creemos que los dioses son supremamente bienaventurados (*makaríous*) y felices (*eudáimonas*). ¿Qué acciones habrá que atribuirles? ¿Actos de justicia acaso? ¿No parecería ridículo ver a los dioses hacer contratos, restituir depósitos, y hacer todas las demás cosas de este género?

La mutabilidad de lo justo por naturaleza no podría enraizarse en la naturaleza divina entonces.

Para algunos comentadores, y pienso especialmente en Santo Tomás, aun cuando la mutabilidad de lo justo por naturaleza es admisible, ello debe ser pensado como una especie de desviación o degradación que depende de la naturaleza humana (*apud nos*). El Aquinate parece entender mal el texto aristotélico que se refiere a los dioses. La intención de Aristóteles es la de sustraer el análisis de lo justo de una perspectiva teológica, como acabamos de ver en el pasaje antes mencionado de la *EN*. Pero en su *Comentario*, Tomás de Aquino recuerda que la nuestra es una naturaleza corruptible y que, por lo tanto, todo lo relativo a ella, estará afectado por esa característica. Leemos en *Sent. Eth*, Lib. 5, lectio 12, n. 11.⁸

Deinde cum dicit: hoc autem non est etc., ponit solutionem. Et dicit quod id quod dictum est quod naturalia sint immobilia, non ita se habet universaliter, sed aliquo modo est verum; quia natura rerum divinarum

8) Sigo el texto de la Edición Leonina.

nequaquam aliter se habet, puta substantiarum separatarum et caelestium corporum, quae antiqui deos vocabant; sed *apud nos* homines, qui inter res corruptibiles sumus, est aliquid quidem secundum naturam, et tamen quicquid est in nobis est mutabile vel per se vel per accidens. Nihilominus tamen est in nobis aliquid naturale sicut habere pedes, et aliquid non naturale, sicut habere tunicam, et sic etiam, *licet omnia quae sunt apud nos iusta aequaliter moveantur*, nihilominus tamen quaedam eorum sunt naturaliter iusta. (Itálicas mías).

La razón de la variabilidad de lo justo por naturaleza se encuentra, entonces, en nosotros mismos, en nuestra naturaleza (“*apud nos homines, qui inter res corruptibiles sumus...*”). Estos pasajes del *Comentario* del Aquinate tienen, obviamente, el trasfondo de la *ley natural*, que no es otra cosa que la *ley divina*, y ésta no puede ser variable. De más está recordar que esta gramática de la ley natural como una expresión de la ley divina sería un cuerpo extraño en el *corpus* aristotélico, por no mencionar que la contextualización tomasiana, al menos en este caso del derecho natural, no parece abrir espacios para la esfera de lo político. No estoy sugiriendo que Tomás de Aquino ignore la esencial politicidad humana. Sólo digo que, desde la perspectiva teleológica cristiana, los énfasis y matices relativos a lo político pierden su altísima valía finalística para ser reasumidos en una perspectiva vital inconmensurablemente más vasta.

El horizonte hermenéutico del derecho natural y de la ley natural, al menos en el caso de Santo Tomás, es el de una ética enraizada en una teología, o para decirlo con términos más actuales, el de una teología moral, no el de una política. Toda la I-IIae de la *Summa Theologiae* trata del movimiento de la creatura racional hacia Dios, y aquí estamos en pleno ámbito de esa teología moral. Insisto de todos modos en que el Aquinate no ignora la centralidad de la Política, incluso como la forma más elevada de la prudencia. El puesto de la Política en Santo Tomás, comparado con Aristóteles, es un asunto sobre el cual los defensores de la existencia de un pensamiento aristotélico-tomista harían bien en revisar de tanto en tanto.

Frente al conocido pasaje de *Rhet. I*, 13, en el cual Aristóteles se limita a citar los versos 455 y 456 de la *Antígona* de Sófocles donde el derecho de enterrar a Polinices es de proveniencia divina, tenemos los otros pasajes más contundentes en donde el Estagirita es lo suficientemente enfático. El “sentimiento” (*aísthesis*) de lo justo y lo injusto no es compartido ni por los dioses ni por los animales, ya que *sólo* los hombres, por poseer la palabra (*lógos*), pueden compartir en asociaciones de creciente complejidad, en conversación con sus conciudadanos, la experiencia de la vida política. Esto último no tendría ningún sentido en el caso de los dioses, ya que no hay en ellos necesidades, ni cotidianas ni no cotidianas. Veamos el pasaje de *Pol.* 1253a 15-18:

(...) la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es *exclusivo* del hombre, frente a los demás animales, el tener, *él solo*, el sentido (*aísthesis*) del bien y del mal, de lo justo y lo injusto, etc. y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad (itálicas mías).⁹

Lo justo político entonces tiene como su componente más importante a lo justo por naturaleza, y eso justo por naturaleza no depende de los dioses, a quienes no interesa este tipo de cosas. ¿De quién depende entonces lo justo por naturaleza, o por decirlo mejor, dónde se enraíza? Trataré de responder eso en el siguiente punto.

5. El fundamento de lo justo por naturaleza

Creo que la respuesta a la pregunta anterior ha estado a la vista desde el comienzo. La estrategia argumentativa de Aristóteles se ha mostrado muy superior a la sofística, en tanto el tema mismo de lo justo por naturaleza parece haber sido planteado por ellos, y es a ellos a quienes hay que responder.

9) Sigo la traducción de Julián Marías y María Araujo (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970).

Una vez descartado un posible origen divino de lo justo por naturaleza, y a la vez que todo lo justo sea un asunto convencional, exclusivamente dependiente del arbitrio humano, nos encontramos en la búsqueda de un fundamento que también sea mutable, pero no con la misma mutabilidad de lo justo por convención. ¿Cuál es ese fundamento entonces? Es aquí donde el Estagirita decide cortar el nudo gordiano presentado por los sofistas: no hay oposición irreconciliable entre *physis* y *nómos*, y por lo tanto tampoco entre *physis* y *dikaion*, entre la naturaleza y lo justo, al menos, *no como la presentan los sofistas*. Pero con una condición: que profundicemos en el concepto de *physis*.

Es aquí donde Aristóteles vuelve a sacar provecho de aquella afirmación que generalmente ha pasado inadvertida por los comentadores, y que se halla al comienzo mismo de la *EN*, donde el Estagirita efectúa su particular introducción a la Política. Veamos *EN* 1094b 11:

Este es, pues, el objeto de nuestra investigación, que es una *cierta* política (*politiké tis oûsa*) (cursivas mías).

Una “cierta” política. No la de los sofistas. ¿Y en qué se diferencian? En varias cosas, una de ellas es en el recurso a conceptos de otras investigaciones. En este caso que nos ocupa, a la investigación, precisamente, sobre la *physis*, sobre la naturaleza. De ahí la necesidad de recurrir a la *Física*. ¿Qué hay en el concepto de *physis* que lo hace, diríamos, filosóficamente totipotencial, al menos en el ámbito de la filosofía práctica? Creo que hay dos características. La primera de ellas es su esencial *dinamicidad*, perfectamente compatible con la dinámica de las cosas humanas. La segunda, y que parece ser la más importante, es la de su ordenación *finalística*, independiente del arbitrio humano, y que también permite su aplicación al ámbito de la filosofía de las cosas humanas, como el Estagirita llama a la *Ética* y a la *Política*.

Los pasajes aristotélicos donde se alude temáticamente a la *physis* son esencialmente la *Física* y la *Metafísica*. Por ahora nos basta con el pasaje de *Física*, II, I, 192b 21-23: la naturaleza es cierto principio o, más precisamente, es causa del movimiento o del reposo en aquello en que es inherente en sentido primario y por sí, es decir, no por accidente.¹⁰

¡Toda una superación de la derecha parmenídeo-platónica y de la izquierda heraclíteo-protagórica, combinando lo menos malo de ambas!

Cuando el Estagirita afirma que la ciudad es natural, deberíamos tener siempre presente el alcance metafísico de su afirmación. El hecho de que la *pólis* sea natural, o por naturaleza, marca un límite y una interpelación. El límite es que la ordenación finalística de la praxis sociopolítica no es un asunto opcional. La interpelación es que la naturaleza no nos provee un camino único, sino que es un asunto de configuraciones posibles que sí está en nuestras manos. La bien conocida clasificación aristotélica de los regímenes políticos prevé la posibilidad, al menos en alguna de esas taxonomías, de la existencia de más de una forma legítima. No es posible decir *a priori* que una es mejor que otra; todo dependerá de algunas circunstancias.

No obstante, hay una constitución que es la mejor, y ésta es la constitución según la naturaleza, como leemos en *EN* 1135a 3-5: “De la misma manera que los derechos que no son naturales, sino humanos no son los mismos en todas partes, como tampoco son las mismas las constituciones, no obstante, hay una constitución que es la mejor según la naturaleza (*mía mónon pantajoũ katà physin hé aríste*)”. ¿Qué significa esto? El asunto nos deja algo perplejos. En efecto, si Aristóteles ha sido lo suficientemente cuidadoso para hacer de la Política una dimensión de la *phronesis*, y esto le ha llevado, entre otras cosas, a no suscribir la clasificación genealógica platónica de las distintas constituciones, tal como

10) Sigo la magnífica traducción de Marcelo Boeri: Aristóteles, *Física*. Libros I-II. Traducción, introducción y comentario de Marcelo D. Boeri (Buenos Aires: Editorial Biblos, 1993).

la leemos en *República*, entonces, ¿cómo puede decir que hay una constitución que es la mejor? ¿No es esto caer en lo mismo que critica a su maestro, es decir, que hay una sola constitución que es la mejor? Invito al próximo apartado conclusivo, en donde intentaré explicar cómo debería entenderse esta aparente inconsecuencia del Estagirita.

6. El mejor régimen político es el régimen según la naturaleza: necesidad de volver a Tomás de Aquino para aclarar un pasaje oscuro de *Ética a Nicómaco*

No contamos con mayores precisiones por parte de Aristóteles que puedan aclararnos qué es, exactamente, un régimen o constitución según la naturaleza. Podríamos inferir que, una vez más, sería preciso remitirnos nuevamente a la *Física*. Allí deberíamos revisar de qué modo esas características de dinamismo y finalidad propias de la naturaleza también se hallan en la obra suprema de la acción humana, a saber, la sociedad política.

En todo caso, aun cuando sea posible reconstruir una justificación aristotélica de esta enigmática afirmación respecto del mejor régimen político según la naturaleza, creo que Tomás de Aquino ha sabido leer magistralmente esta tesis del Estagirita y nos ha proporcionado los elementos cruciales para resolver esta hermética declaración relativa a la mejor constitución.¹¹

Propongo entonces, como punto de partida, el *Comentario* de Tomás de Aquino a la *Política*, especialmente el *Prooemium* que, como es comúnmente admitido, supera en mucho las expectativas relativas al resto

11) Creo que una atenta lectura de Tomás de Aquino nos proporciona una clave hermenéutica más sólida y nos permite llegar a conclusiones más satisfactorias acerca de esta muy escueta afirmación aristotélica, que las conclusiones a las que llega Joaquín García Huidobro, por ejemplo, en "La justicia natural y el mejor régimen en Aristóteles", *Ideas y Valores* Vol. LXI N° 148 (2012), pp. 5-21. Ver también: Marco Zingano, "Natural, Ethical and Political Justice", en *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, Edited by Marguerite Deslauriers & Pierre Destrée (Cambridge: C. U. P. 2013), pp. 199-222.

del *Comentario*, por lo demás, interrumpido a poco de comenzar. El Aquinate prelude su *Comentario* con una afirmación importada de otro contexto: “el arte imita a la naturaleza” (*Phys.* 194a 21-22: *hé téchne mimeítai tèn physin*). Escribe el Aquinate en el *Prólogo* de su *Comentario*:

“El principio de las cosas que se hacen por el arte es el intelecto humano, el cual, por cierta semejanza, es derivado del intelecto divino, que a su vez es principio de las cosas naturales. Por eso es necesario que las operaciones del arte imiten a las de la naturaleza, y es necesario que las cosas que son según el arte imiten a las que están en la naturaleza” (Prologus, A69, 4-11, Ed. Leonina; cfr. *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q. 50, a.4c.).¹²

Así entonces, el principio de las operaciones naturales es el Intelecto Divino, el cual es Uno. El gobierno de Dios sobre el universo, paradigma de *todo* gobierno, es efectuado por la Ley Eterna, que procede de un solo Legislador Supremo.¹³ En ese sentido, la mejor gobernación es aquella que se realiza por *uno* solo porque “gobernar” significa llevar una cosa hacia su fin:

La mejor gobernación es la que se hace por uno solo, y la razón de esto es que la gobernación no es otra cosa que la conducción de los gobernados hacia el fin, que es cierto bien. Y la unidad pertenece a la razón de bondad (...). Así pues, lo que de suyo es uno, puede ser causa de la unidad con mayor razón y más convenientemente que la reunión de muchos. Por eso la multitud es mejor gobernada por uno que por muchos. Consecuentemente, de este modo la gobernación del mundo, que es óptima, se hace por un solo gobernador (*Summa Theologiae*, Ia, q. 103, a.3c.).

Es verdad que Aristóteles no se refiere a la naturaleza como un instrumento en las manos de Dios, como lo hace el Aquinate en su

12) “Principium autem eorum quae secundum artem fiunt est intellectus humanus, qui secundum similitudinem quamdam derivatur ab intellectu divino, qui est principium rerum naturalium. Unde necesse est, quod et operationes artis imitentur operationes naturae; et ea quae sunt secundum artem, imitentur ea quae sunt in natura.”

13) Vide: *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 93, a.1c; 3c.

Comentario a la Física, pero también es cierto que pertenece a ella la ordenación a un fin, y no a cualquier fin, sino al mejor.¹⁴

Llegados a este punto, podríamos decir que el problema del gobierno o la constitución política debe ser abordado desde una doble perspectiva: una, como principio de gobierno; otra, como estrictamente constitucional.¹⁵ El problema político sería el de cómo adecuar una constitución política cualquiera al principio monárquico que rige toda buena gobernación, *sin que la constitución misma deba ser monárquica*. Diríamos que la naturaleza provee el modelo de ejercicio del gobierno, y ese modelo es, necesariamente, monárquico, el cual tratan de “imitar” en la medida de sus posibilidades las distintas constituciones.

Así entonces, la perfección de una constitución dependerá de su proximidad al gobierno según la naturaleza, que es el más perfecto porque apunta al fin más perfecto y no a cualquier fin. La constitución óptima es entonces la que es según la naturaleza, es decir, aquella que imita a la naturaleza en su dinamismo teleológico hacia la excelencia. En efecto, una constitución cualquiera debe legislar e imperar como un solo cuerpo; no es razonable que el bien de la comunidad política sea alcanzado por medio de leyes contradictorias que se sancionan sólo por satisfacer las preferencias de las facciones antagónicas, o sancionadas por más de un cuerpo legislativo. Precisamente, el sentido de las deliberaciones en las constituciones políticas pluralistas es el de reducir la pluralidad de opiniones a la unidad, para poder dar así una ley única, del mismo modo que el individuo impera sus actos por una sola orden de su razón práctica.¹⁶ Ahora

14) Vide: *Phys.* 194a 32-33.

15) Podríamos reconocer que el Montesquieu de *L'esprit des lois*, en su distinción entre “principio y naturaleza” de gobierno, puede ser un eco lejano de esta enseñanza.

16) La deliberación y el pluralismo no constituyen un fin en sí mismos y expresan más bien una insoslayable deficiencia de la razón práctica. Filopón señala en su *Comentario a la Física* de Aristóteles que “la deliberación acusa un defecto de la inteligencia; y cuando el artesano delibera, no lo hace como técnico, sino porque posee deficientemente su arte: es por ignorancia por lo que se ha visto inducido a deliberar” (*In Ar. Phys.* II, 8, 2-4. Citado por Jean Moreau. *Aristóteles y su escuela*. Buenos Aires: EUDEBA, 1972, p. 106.

bien, esto no significa que la monarquía, *como constitución o régimen político* sea el más perfecto. Este problema pertenece a otro plano de análisis, más concretamente, al prudencial. Se trata, en cambio, de buscar la constitución política que mejor *imite* a la monarquía de la naturaleza cuando ella conduce algo hacia su fin propio. El problema es el de cómo lograr la mejor adecuación constitucional al principio monárquico de la naturaleza para, de este modo, conducir a la comunidad política hacia su mejor fin. Así como Aristóteles supone que las constituciones legítimas pueden ser varias a tenor de las circunstancias y no una sola, también Tomás de Aquino considera que el régimen mixto es una combinación de los regímenes que Aristóteles considera legítimos.¹⁷ Tenemos un paralelo interesante entre el Estagirita y el Aquinate en esta materia: ambos parecen pensar que el problema político requiere de un doble plano de análisis: el del principio metafísico y el del principio prudencial. El principio metafísico está centrado sobre el concepto de *physis*, y especialmente en su carácter de fin más perfecto. Este plano es perfectamente compatible con el plano prudencial o práctico, y si de verdad el orden práctico al que se refiere la constitución política ha de apuntar a la buena sociedad, resulta imprescindible su anclaje en la teleología de la naturaleza. De este modo, el bien buscado por la política de este segundo nivel, el prudencial, es la forma humana del bien superior del universo aquel de cuya consideración se ocupa el sabio:¹⁸ el bien común.

Bibliografía

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*. Edición bilingüe y traducción por María Araujo y Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios constitucionales, 1981.

17) *Summa Theol.* Ia-IIae, q. 95, a.4c.; Ia-IIae, q.105, a.1c.

18) *Summa contra gentiles*, I, 1.

- Id. *Política*. Edición bilingüe y traducción por Julián Marías y María Araujo. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970.
- Id. *Física*. Libros I-II. Traducción, introducción y comentario de Marcelo D. Boeri. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1993.
- Destrée, Pierre. "Aristote et la question du droit naturel (Eth. Nic., V, 10, 1134b – 1135a 5)", *Phronesis* XLV/3 (2000), pp. 220-239.
- Finnis, John. *Natural Law and Natural Rights* (Oxford: Clarendon Press, 1986). Hay traducción al español de Cristóbal Orrego: *Ley natural y derechos naturales*. Buenos Aires: Abeledo Perrot, 2000, estudio preliminar y traducción a partir de la 6a edición de Oxford University Press.
- García Huidobro, Joaquín. "La justicia natural y el mejor régimen en Aristóteles". *Ideas y Valores* Vol. LXI N° 148 (2012), pp. 5-21.
- R. A. Gauthier – J.-Y. Jolif. *Aristote. L'Éthique à Nicomaque* (Louvain-Paris: Publications Universitaires – Béatrice- Nauwelaerts, 1970).
- Montesquieu, Charles Secondat, Baron de la Brède, *De l'esprit des lois* (http://classiques.uqac.ca/classiques/montesquieu/de_esprit_des_lois/de_esprit_des_lois_tdm.html).
- Jean Moreau, *Aristóteles y su escuela* (Buenos Aires: EUDEBA. 1972).
- Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*. Cura fratrum eiusdem ordinis (Madrid: B.A.C., 1961).
- Id. *Summa contra Gentiles*. Serie Editio leonina (London: University of Notre Dame, 1955-1957).
- Michel Villey. *Le droit et les droits de l'homme* (Paris: PUF, 1983).
- Marco Zingano, "Natural, ethical, and political justice", en *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, Edited by Marguerite Deslauriers & Pierre Destrée (Cambridge: C. U. P. 2013), pp. 199-222.

El autor es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo y Doctor en Filosofía por la Université Catholique de Louvain, Bélgica. Actualmente es miembro de la Comisión de Doctorado y Profesor Asociado en el Instituto de Filosofía de la Pont. Univ. Católica de Chile y miembro del Centro de Bioética de dicha universidad. Sus áreas de interés son la Filosofía Social y Política, la Filosofía Medieval y la Bioética. Posee múltiples publicaciones en el país y en el extranjero.

Recibido: 20 de abril de 2019.

Aprobado para su publicación: 1 de junio de 2019.