

Méndez, Julio Raúl

Las tres figuras: Dios, lobo y hombre

Sapientia Vol. LXVI, Fasc. 227-228, 2010

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Méndez, Julio Raúl. "Las tres figuras : Dios, lobo y hombre"[en línea]. *Sapientia*. 65.227-228 (2010). Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/tres-figuras-dios-lobo-hombre.pdf> [Fecha de consulta:.....]

(Se recomienda indicar fecha de consulta al final de la cita. Ej: [Fecha de consulta: 19 de agosto de 2010]).

JULIO RAÚL MÉNDEZ

Universidad Católica de Salta
Universidad Nacional de Salta
Pontificia Accademia di S. Tomasso d'Aquino. Roma

Las tres figuras: Dios, lobo y hombre

1. Entre dios y lobo

La pregunta por el principio básico del derecho internacional es la pregunta por la relación originaria entre los hombres, de la cual deriva la relación básica entre los pueblos. Es muy frecuente remitirse a Hobbes, como si él hubiera puesto en claro esa base. Sin embargo el tema tiene sus recovecos que conviene conocer.

Cuando se nombra a Thomas Hobbes lo primero que salta a la memoria es su caracterización del hombre como lobo del hombre. En realidad su tesis es más compleja, y está expresada con dos figuras tomadas de sendos aforismos latinos: "*homo homini Deus; et homo homini lupus*", que él mismo explica: "*Por cierto que con verdad se han dicho estas dos cosas: que el hombre es Dios para el hombre, y que el hombre es un evidente lobo para el hombre. El primer dicho se aplica a las conductas de los conciudadanos; el segundo a la de los Estados entre sí*"¹.

Lo primero vale para el hombre respecto a lo propio: en cuanto siempre desea y procura el bien para sí y los suyos; lo segundo respecto al otro hombre, en cuanto cada hombre se relaciona conflictivamente con lo extraño. Así se definen y se articulan entre sí la clausura egoísta de cada individuo sobre sí mismo y la agresividad hacia el otro; por ello el hombre debe defenderse de las dos hermanas de la guerra: el engaño y la violencia. Esta es también la situación entre los Estados².

Ambas sentencias (que el hombre sea un *dios* o que sea un *lobo*) proceden de sendos comediógrafos latinos. Ellas han constituido dos figuras paradigmáticas y han servido a través de la historia para definir la relación político-jurídica. Veamos sus aventuras.

La primera sentencia se remonta a *Caecilius Statius* (220-168 a. C.) y pertenece a un fragmento de una obra perdida. El verso completo reza: "*homo homini deus est, si suum officium sciat*"³ (el hombre es un dios para el hombre si conoce

¹T. HOBBS, *El ciudadano*. (ed. bilingüe J. Rodríguez Feo). Ed. Debate, Madrid, 1993, 2. En la *Carta al Conde Guillermo de Devonshire* que oficia de dedicatoria de la obra: "*Profecto utrumque verum dictum est, Homo homini Deus, and Homo homini Lupus. Illud si concives inter se; Hoc si civitates comparemus.*"

²Cf. M. L. LUKAC DE STIER, *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes*, UCA, Bs. As., 1999, 165-188.

³O. RIBBECK, *Comitorum Romanorum fragmenta*, Lipsiae, 1898, 89.

su deber). En la semántica del poeta el deber tiene un alcance de tipo existencial. Quiere decir: el hombre es un dios para el hombre si sabe vivir como hombre, proveyendo sabiamente a sus necesidades y actuando positivamente respecto al otro hombre, haciéndose cargo de un cuidado del otro. Se trata de un deber originado en un mandato divino. Para que la relación sea positiva es necesario un acto mental de toma de conciencia del sentido de la alteridad y del modo de actuar en ella (conocer el oficio de ser hombres).

La segunda sentencia procede de otro comediógrafo de la misma época, *Titus Martius Plauto* (254-184 a.C.) en su obra *Asinaria*, donde el texto dice: “*Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit*”⁴ (lobo es el hombre para el hombre, y no hombre, cuando no sabe qué tal sea). No quiere decir que de por sí el hombre sea una amenaza, sino solamente cuando aparece el otro pero no es reconocido como vinculado; cuando es un extraño desconocido (*ignotus*), no se sabe qué tal sea, entonces el hombre no actúa como tal sino como lobo.

Lo que falta es la apertura inicial e incondicionada a reconocer a todo otro como *alguien*, con quien existe un vínculo originario. El trato propiamente humano queda circunscrito a un círculo. Cuando se presenta otro hombre, si no se lo conoce no se lo reconoce como tal. Inicialmente hay una prevención negativa.

En la obra de Plauto ésta es la argumentación de Leónidas, pero su interlocutor (el mercader que le ofrece un objeto de plata de cuya autenticidad aquél duda) se siente ofendido (*hodie facturum satis pro iniuria*, hoy ya está suficiente como ofensa). Pero su defensa radica no en la dignidad común, sino en que, a pesar de estar sucio en su presentación, es un hombre correcto y de una gran fortuna. Queda latente que la presentación externa manifiesta la índole del sujeto, que la confianza y el vínculo no son lo originario⁵.

La argumentación del mercader postula la superación de los prejuicios surgidos de las apariencias. Él invoca que si se conocieran sus condiciones personales merecería fe; por su presentación externa no se muestra él tal como es y, entonces, ante él no se manifiesta el hombre sino un lobo. No aparece reivindicada la apertura incondicionada ante la presencia del otro, por ser simplemente otro hombre, sin necesidad de otro calificativo.

Para Plauto hay una desconfianza inicial, pues no sabemos si el que aparece es bueno o malo; ante la duda suponemos que es malo y actuamos agresivamente en consecuencia. Para Hobbes este es el estado de naturaleza;⁶ el calificativo fundamental de reconocimiento será recién el de conciudadano (*concivis*) en el seno del Estado. El reconocimiento (*Anerkennung*) será indicado por Hegel como una función central en el pasaje del estado de naturaleza al mundo del espíritu. Pero la universalización del reconocimiento del otro, indica Hegel, sólo es posible en el contexto del cristianismo, que ha aportado el reconocimiento de cada hombre como un ser libre, superando las desigualdades de la antigüedad pagana.

⁴ PLAUTO, *Asinaria* (edit. Bertini). Istituto di Filologia Classica e Medioevale. Facoltà di Lettere. Università di Genova, 1966, acto II, escena 4, 88; verso 495, 39.

⁵ *Ibidem*, versos 497-498: “*quamquam ego sum sordidatus, frugi tamen sum, nec potest peculium enumerari.*”

⁶ Cf. *Op. cit.*, 7-9.

Los aforismos de Cecilio y de Plauto se hicieron clásicos muy pronto, o ya nacieron tales. De manera que los encontramos citados por diversos autores a lo largo de los siglos; pero su sentido va cambiando de acuerdo al eje de las concepciones político-jurídicas. Las figuras están constituidas, pero su semántica va siendo reinterpretada en el tiempo. El juego se da entre los dos extremos, dios o lobo; la tercera figura plautiana, la del hombre, ante el ya conocido, queda de lado. La figura hobbesiana ante el conciudadano es exaltada a la figura del dios ceciliano.

En los comienzos de nuestra era el filósofo estoico español Séneca (4-65) expresó la ambivalencia en dos tesis: *homo sacra res homini* (el hombre es una cosa sagrada para el hombre) y *ab homine homini cotidianum periculum* (del hombre le viene para el hombre el peligro de cada día)⁷.

En el contexto de este autor se diferenciaba entre *res sacra* para el caso del viviente y *res religiosa* para el caso del cadáver. El segundo caso indica la referencia a un ámbito que excede lo humano, el cadáver pertenece a una realidad que ha abandonado las referencias ordinariamente humanas y ha ingresado en el plano donde viven los dioses; por ello el hombre debe detenerse ante él. El primer caso, del hombre viviente, al ser considerado como *sagrado* instala la consideración de un respeto que excluye un dominio destructor del hombre sobre el hombre. Aquí el término *homo* había adquirido ya una connotación de universalidad y de expresa inclusión de los esclavos. Por ello la denuncia de Séneca respecto a la práctica social que utiliza y desprecia la vida de hombres en función del espectáculo.

El humanista Erasmo de Rotterdam (1467-1536) plantea la alternativa: "*homo homini aut deus aut demon*"⁸ (el hombre es para el hombre un dios o un demonio), expresando una ambivalencia radical de la socialidad. La carga semántica del lobo está radicalizada en la del demonio.

Por su parte Francis Bacon (1561-1626), en el marco de su optimismo debido al desarrollo de la ciencia, postula la exigencia de la mutua benevolencia como requisito de justicia: "*Iustitiae debetur quod homo homini sit deus non lupus*" (a la justicia es debido que el hombre sea para el hombre un dios y no un lobo); esto puede cumplirse gracias a las artes humanas⁹. Por ello, Bacon propone la ventaja de la confluencia de esfuerzos en la sociedad en vistas al bien general y el desacierto del individualismo¹⁰.

El profundo giro individualista del "*homo homini Deus; et homo homini lupus*" en Hobbes (1588-1679) le hace considerar que el estado natural del hombre es el de la guerra de todos contra todos (*bellum omnium in omnes*). Este punto de partida le resulta "*un principio universalmente conocido por experiencia y no negado por nadie*"; la experiencia a que se refiere es la guerra civil: detrás de los acontecimientos de su época lee una estructura antropológica.

⁷ SÉNECA, *Epistulae morales* 15.95.33; 17.103.1 respectivamente. La primera tesis es afirmada en la carta a Lucilo para criticar las costumbres degradantes de la época: "El hombre, cosa sagrada para el hombre, ya se mata por el juego y pasatiempo; antes, fue delito enseñarle a infligir y a recibir heridas; ahora, ya se le expone desnudo y sin armas y ya es espectáculo atractivo de un hombre su muerte."

⁸ Cf. ERASMO, *Adagiorum Chilia prima*, núm. 70, en *Opera omnia* II. 2. Amsterdam-London-New York, 1993, 183.

⁹ Cf. F. BACON, *Novum Organon* I, 129. Orbis-Hyspamerica, Buenos Aires, 1984, 81.

¹⁰ Cf. *Ibidem* II, 48, *op. cit.* 184.

Hobbes distingue de este modo las relaciones en las sociedades humanas y en los animales: “la buena convivencia de estas criaturas es natural, la de los hombres proviene sólo de pacto, lo cual implica artificio”¹¹. De por sí, originariamente, para Hobbes el hombre es *siempre* un lobo para el otro hombre; la condicional modal (cuando no sabe qué tal sea) de Plauto se ha radicalizado. La peligrosidad natural sólo se supera en la organización estatal, cuando se es conciudadano.

En el estado de naturaleza no hay un dinamismo ni una finalidad de convivencia pacífica, ni de interferencia positiva. Las acciones sólo proceden mecánicamente de los hombres por la vía de la eficiencia, pero sin un sentido ordenador. La finalidad sólo la introduce el corazón del hombre en la organización del Estado. De allí que el derecho propiamente dicho (*ius*) sea la pura libertad; la ley (*lex*) es otra cosa diversa: es *restricción* del dinamismo de los hombres que son sacrificados en aras de la paz social¹². Así se genera el Estado o Leviatán, como un dios en la tierra que se ocupa de los hombres, pero teniéndolos a raya.¹³ Sólo en el seno del Estado es posible confiar en el otro y ser pacífico, en cuanto todos estamos sujetos a la fuerza de la ley.

Con poca distancia de años, *Baruch Spinoza* (1632-1677) reivindicó la diferencia entre los animales y los hombres, a favor del carácter social de estos. Reconoce que bajo el dominio de las pasiones prima el egoísmo, pero cuando el hombre se regula por la razón alcanza su mayor bien y se torna también benefactor de los demás. De manera que el hombre, “*animal sociable*”, bajo el imperio de la razón atestigüa en la experiencia la verdad de que “*el hombre es un Dios para el hombre*”¹⁴.

Ludwig Feuerbach (1804-1872) introdujo un giro colectivista en la primera figura, aportando la base especulativa al marxismo. En su más profunda toma de conciencia el hombre debe emerger de la limitación de lo individual, finito y egoísta, a la infinitud del género humano. La abolición de las fronteras de lo individual se opera por “el amor del hombre por el hombre: *homo homini deus est*, tal es el principio práctico supremo, tal es el giro de la historia mundial”¹⁵, que al mismo tiempo se independiza del Dios trascendente y de los egoísmos humanos, en una humanidad genérica e inmanente.

Como se ve, el individualismo hobbesiano interpreta la experiencia de la relación jurídica como una instancia necesaria (por ello positiva) y negativa al mismo tiempo. A su vez la interpretación del colectivismo disuelve la persona y también lo jurídico.

2. Ni más ni menos que hombre

La recuperación del hombre en su identidad ético-jurídica le pertenece a *Francisco de Vitoria* (1486-1546).

¹¹T. HOBBS, *Leviatán* Ed. Universitaria, Universidad de Puerto Rico, 1978, II-17, 150.

¹²Cf. *Ibidem* II-17, 145; II-26, 225, 240.

¹³Sobre la interpretación social de matriz hobbesiana en los filósofos políticos latinoamericanos se puede ver M. L. LUKAC (comp.), *Perspectiva latinoamericana sobre Hobbes*, Educa, Buenos Aires, 2008.

¹⁴Cf. B. SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Acervo Cultural, Buenos Aires, 1977. IV-35, 207.

¹⁵Cf. L. FEUERBACH, *L'essence du christianisme*, Trad. Osier, Maspero, Paris, 1968, 426.

El padre del derecho internacional ha interpretado la relación jurídica en el seno de una mutua pertenencia de los hombres entre sí en la sociedad. Citando la ley *Ut vim* de las *Pandectas* expresa: “Y como se dice en *De iustitia et iure*, ‘la naturaleza estableció como esencial cierto parentesco entre todos los hombres’. De allí que es contrario al derecho natural que el hombre sea hostil al hombre sin causa alguna. Pues no es el hombre un lobo para el hombre, como dice Ovidio, sino hombre”¹⁶. He aquí la tercera figura, la humanista.

¿Porqué Vitoria remite a *Ovidio*? La confusión con Plauto no es casual, pues su tesis está presente en textos que bien debía frecuentar Vitoria. En su obra *Metamorphoses* Ovidio (43 a. C.-17 p. C.) concatena una multiplicidad de mitos que tejen una secuencia histórica desde el origen del universo hasta su propio tiempo (el imperio de Augusto). Allí señala que primero se vive la edad de oro (sin violencia ni ejército)¹⁷, luego la edad de plata (donde se establecen las estaciones del año y el orden del trabajo); a estas sucede la edad de bronce en la que se impone la guerra de todos contra todos.

Poéticamente describe Ovidio un panorama conflictivo de las relaciones humanas. Con mano sangrienta se vive del rapto. El huésped no está seguro del anfitrión (*non hospes ab hospite tutus*)¹⁸, ni el suegro respecto al yerno. Es rara la ayuda entre hermanos; el marido es una amenaza para la esposa y esta para el marido. En ese panorama yace vencida la piedad (*victa iacet pietas*)¹⁹, que es la virtud del respeto hacia aquellos de los que se recibe la vida: los parientes, la patria y los dioses. Esto expresa la degradación de la humanidad que se vuelve contra sí misma, por ello la pesimista descripción de Ovidio se cierra denunciando que Astrea, lo virgen diosa de la justicia, es la última en abandonar la tierra manchada por la sangre de los crímenes humanos.

Este cuadro muestra que el encuentro humano se volvió peligroso, no lo era inicialmente pero históricamente ha adquirido esta característica con tal gravedad que la ha tornado estructural. Por ello Vitoria en sus lecciones proyecta la tesis ovidiana de que ningún encuentro humano es seguro (*non hospes ab hospite tutus*, el huésped no es cuidado por el anfitrión) sobre la figura del principio plautiano del *homo homini lupus*.

¹⁶F. DE VITORIA, *Relecciones teológicas. De Indis. Rel. I De titulis legitimis...*prop. 2. “Et ut dicitur ff., De iustitia et iure, 1. *ut vim: inter homines omnes cognationem quandam natura constituit*. Unde contra ius naturale est ut homo hominem sine aliqua causa adversetur. Non enim *homo homini lupus est*, ut ait Ovidius, *sed homo*”. Ed. crítica T. URDANOZ, BAC, Madrid, 1960, 709. La primera cita está tomada de *Digesta* I, 1, 3, *Corpus Iuris Civilis*, ed. Kreuger-Mommsen, I, 2: “*Ut vim atquem iniuriam propulsemus: nam iure hoc evenit, ut quod quisque ob tutelam corporis sui fecerit. Iure fecisse existimetur, et cum inter nos cognationem quandam natura constituit*”. La segunda cita (el texto de Plauto) la remite a Ovidio, en otras ediciones es atribuida innominadamente a un “*comicus*”; en este caso su fuente sería Plauto; pero la edición crítica que citamos dice claramente *Ovidius*.

¹⁷*Cervantes* (1547-1616) pone en boca del Quijote el discurso sobre la edad de oro, en la cual todavía no había propiedad privada (“*porque entonces los que en ella vivían ignoraban esta dos palabras de tuyo y mío*”); también califica sus propios tiempos como una *edad de hierro*. Cervantes no identifica al autor de quien toma la figura, solamente dice “*los antiguos*”, cf. M. DE CERVANTES, *Don Quijote de la Mancha*, I, XI. Real Academia Española- Asociación de Academias de la Lengua Española, 2004, 97. Sobre el modo impreciso de citar los textos antiguos *ibidem* XIX; 10ss.

¹⁸OVIDII NASONIS, *Metamorphoses*, Ed. Anderson, Leipzig, 1982, I, 144. También P. OVIDIO NASÓN, *Quince libros de Metamorfosis*, trad. Iglesias Montiel – Alvarez Morán. Ed. Cátedra, Madrid, 1995.

¹⁹Idem, *Metamorphoses*, *op. cit.* I, 149-150.

Ciertamente hay una importante diferencia entre sostener que estructuralmente, esencialmente, el hombre sea enemigo del otro hombre y sostener que no era así al principio, pero que históricamente se ha introducido el conflicto en las relaciones humanas. Aquí permanece la diferencia entre Ovidio y Plauto. La tesis de este último no incluye una primigenia edad de oro pacífica; Hobbes radicaliza la inversa: lo primigenio es la agresión mutuamente destructiva.

La tesis vitoriana de la tercera figura, humanista, contradice la tesis de Plauto, afirmando lo que este había negado; pero no es ingenua. Lo primigenio en el encuentro humano es la apertura de socialización, pero hay razones fundadas para desconfiar y temer según las circunstancias y actuar violentamente como ante una agresión. Esta sería la situación de los aborígenes ante la presencia de los españoles, aún cuando estos fueran en son de paz²⁰. Vitoria no desconoce las realidades históricas de índole conflictiva, pero sostiene que *esencialmente* el hombre no es un enemigo sino un par del otro hombre y que su propia identidad humana incluye la *teleología* de la complementación social²¹.

En esta tesis vitoriana queda afirmada la socialidad natural como algo necesario frente al egoísmo y la inhumanidad de la marginación, queda negada la radicalidad estructural e ineludible del conflicto y recuperada la significación positiva de la alteridad del hombre para el hombre. La figura humanista no recurre a las metáforas de la divinización mutua sino a la inclusión universal, en un dinamismo sociojurídico que no disuelve a las personas. Esta vinculación no requiere para su reconocimiento y operatividad de ninguna selección ni exclusión, sino que es universalmente incluyente. No hace falta pertenecer al mismo reino, los hombres de todos los reinos y de todas las tierras forman una unidad relacional entre sí con un bien común universal.

Cuando ante un hombre se presenta otro hombre, no importa quién o qué tal sea, se pone de manifiesto en el primero su condición humana respecto al que aparece y le reconoce a este la misma condición. El encuentro humano es el requisito y la oportunidad para que se manifieste plenamente la condición humana de los que se encuentran. Para Vitoria *toda presencia de un hombre frente a otro pone en funcionamiento un dinamismo de vinculación originaria y necesaria para la vida humana propiamente tal*²².

²⁰ Cf. *Op. cit.*, 712

²¹ La explicación bíblica de la introducción histórica del conflicto humano se halla en la doctrina del pecado original, en cuanto la ruptura de la amistad con Dios produce el desorden interior en el hombre y éste se proyecta todas sus relaciones, especialmente las humanas. Por ello al relato del pecado original sigue el relato del asesinato de Abel por su hermano Caín, cf. *Génesis* III-IV.

²² El cristianismo radicaliza y fundamenta esta apertura universal y el reconocimiento incondicionado del otro por la caridad (*Lucas* X, 29-37; *Juan* XV, 12) con la tesis de Jesucristo de que “*todos ustedes son hermanos*” (*Mateo* XXIII, 8); por ello “*todo hombre es mi hermano*” (PABLO VI, *Mensaje para la IV Jornada mundial de la paz*, 1971). En el mismo marco vitoriano de apertura al universalismo jurídico, BARTOLOMÉ DE LAS CASAS (1470-1566) expresó en 1550 “*Indi fratres nostri sumi*” (los indios son nuestros hermanos) por ser imágenes del mismo Dios-Padre creador y todos redimidos por el mismo Hijo de Dios y Hermano Mayor nuestro, cf. *Apología*, en *Obras Completas*. Alianza Editorial, Madrid, 1998, tomo 9, cap. 63, 664. Esta tesis lascasiana es la respuesta a la del humanista español JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA (1490-1573): “*...estos bárbaros del Nuevo Mundo...son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos y las mujeres a los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como...de monos a hombres*”, en *Democrates alter* o *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. FCE. México, 1987, 101. El papa JUAN PABLO II señaló la pertenencia cristiana originaria de los ideales franceses de *libertad, igualdad y fraternidad*, a pesar del diverso marco ideológico de sus formuladores en 1789, cf. *Homilía en Le Bourget* 01.06.1980, n. 5. En este sentido cf. M. PERA, *Perché dobbiamo dirci cristiani*, Mondadori, Milano, 2008.

3. Los paradigmas ético-jurídicos

No está claro si para Hobbes el estado de naturaleza presocial tuvo existencia histórica o es solamente una categoría de análisis, tomada de la observación de lo que ocurre por debajo de las estructuras legales²³. Pareciera que Hobbes pensaba que ese estado de naturaleza se verificaba históricamente en América, por los relatos que le llegaban. En cambio para Vitoria la experiencia de América había sido, un siglo antes, la ocasión para desarrollar su tesis de la socialidad primigenia.

La cuestión de la historicidad es irrelevante en cuanto Hobbes no intenta hacer historia sino elaborar la legitimidad del Estado y fundar la obediencia civil. El carácter de bestia agresiva se verifica tanto en el plano de los individuos particulares entre sí, como en el gobernante respecto a los súbditos y en los gobiernos hacia los otros pueblos²⁴.

Lo que Hobbes sostiene es que esos comportamientos agresivos son las *tendencias naturales* del hombre; la racionalidad natural sólo se ejerce para la defensa de la propia vida ante la violencia; con un contenido social sólo aparece cuando se constituye la persona del Estado, que es ejercida por el soberano²⁵. En cambio para Vitoria las *tendencias naturales* son las de la paz; porque son las tendencias que la razón descubre como sentido estructural de la presencia de los hombres ante los hombres. Mientras para el primero lo *natural* es solamente lo mecánico impulsivo y amorfo, sin razón y sin ley²⁶; para Vitoria lo natural es un dinamismo de plenificación que la razón puede descubrir.

Para Hobbes la primera relación jurídica se establece cuando se funda el Estado y es de derecho nacional. Para Vitoria la primera relación jurídica surge cuando se encuentra el hombre ante el otro hombre y se descubre como tal. Esta relación es de derecho humanitario e internacional, siempre presente en todo derecho interno; a ella le pertenece la consiguiente actuación inteligente y libre.

Para Vitoria y para Hobbes es necesario un orden civil. En Hobbes es para ir contra la tendencia natural; en Vitoria para secundarla y llevarla a su plenitud. Para Hobbes la tesis de la socialidad natural es una ingenuidad. Cabe entonces una pregunta: ¿por qué el hombre egoísta desea vivir en paz? ¿No estamos ante la falacia naturalista de proyectar como debido el orden civil históricamente existente? Esto sería incoherente con la expresa negación hobbesiana de las causas formal y final, admitiendo únicamente la material y la eficiente, en un modelo mecanicista²⁷. La respuesta hobbesiana es que la naturaleza sólo pide *un* orden que preserve a los individuos; ese orden civil no viene indicado por la naturaleza, la razón no lo encuentra en ella.

²³ Cf. C. B. MAC PHERSON, *La teoría política del individualismo posesivo*, Fontanella, Barcelona, 1970, 34.

²⁴ T. HOBBS, *El ciudadano*, (ed. bilingüe J. Rodríguez Fco), Debate, Madrid, 1993, 2-4.

²⁵ T. HOBBS, *Leviatán*, Ed. Universitaria, Universidad de Puerto Rico, 1978, II-17, 150.

²⁶ T. HOBBS, *El ciudadano*, (ed. bilingüe J. Rodríguez Fco), Debate, Madrid, 1993, 14-21.

²⁷ *De corpore*, en *The English Works of Thomas Hobbes* (ed. Molesworth), Scientia, Aalen, 1966, t. I, 131: "Los autores de metafísica cuentan otras dos causa además de la eficiente y la material, esto es, la esencia, que algunos llaman la causa formal, y el fin, o causa final, sin embargo ambas son causas eficientes". También en general *Critique du 'De mundo' de Thomas White*, (trad. Jacquot-Jones). Vrin, Paris, 1973; *Court traité des premiers principes*, (trad. Berhardt), PUF, Paris, 1988.

El orden divino de la creación no lo conocemos. Sólo advertimos una racionalidad matemática en las cosas. Ante ella actúa la libertad humana, construyendo el orden político. La única fuente de finalidad es el deseo humano, que impulsa su eficiencia sobre la disponibilidad material de los individuos humanos. El orden social lo pone el poder del Estado, sin que haya lugar a indicarle nada como exigencias jurídicas naturales: el poder del Estado está solo,²⁸ y actúa según derecho aunque no según justicia (*etsi iure, idest sine injuria sibi illata, non tamen justè*) cuando roba, expolia y mata a los súbditos²⁹. También aquí reaparece el lobo.

La sociedad civil hobbesiana, a la que se llegó por pacto o por el hecho de la conquista, nos quita un miedo entre los particulares, nos da una seguridad; pero no hay cómo quitarse la posibilidad de la tiranía: hay que aceptar que “*las cosas humanas no pueden darse sin algún inconveniente. Y este inconveniente procede de los ciudadanos, no del poder. Porque si los hombres pudiesen gobernarse con su propio poder individual, esto es, vivir según las leyes naturales, el Estado no haría ninguna falta*”³⁰. A los ciudadanos pertenece siempre obedecer. En la convivencia civil seremos mutuamente como Dios, mientras estemos sujetos a los príncipes. Sólo queda confiar en la *seguridad* que nos da el juramento de los príncipes, para que se guíen por la justicia y no les aparezca el lobo que también llevan dentro.

Para Vitoria, en cambio, no se trata de ser dioses ni de ser lobos, sino de dejar aparecer al hombre que cada uno es. Esta aparición se desafía y se estimula en cada encuentro humano, y halla su cauce propio en la organización civil de la sociedad y en la concordia de las naciones, en el seno de la tercera figura humanista. En el ejercicio eficiente de esta teleología encuentra la forma propia del hombre su completo cumplimiento. La relación originaria es la de ser hombre ante el otro hombre y para el otro hombre; es decir que se vive como hombre en y a través de la relación jurídica.

La segunda figura (del *homo homini lupus*) en su individualismo no sólo agrede al otro sino que empobrece lo propio y lo va extinguiendo por el solipsismo endogámico y estéril de la ausencia de socialidad efectiva. El colectivismo de la primera figura (*homo homini deus*) al querer afirmar el todo social uniformemente mutila sus miembros y empobrece al extremo la misma sociedad.

El altruismo jurídico de la tercera figura (del *homo homini homo*) favorece la permanencia de la totalidad de la sociedad de modo inclusivo, y en ella de cada persona particular por la relaciones.

Para Vitoria no hay un estado de naturaleza en el que los hombres sean puros individuos sin vínculos sociales y, por tanto, jurídicos. La índole teleológica de la vida social genera necesariamente normas imperativas para alcanzar la realización de su orden propio. Esto se agudiza por los conflictos, pero no se basa originariamente en ellos. Estos criterios vitorianos inspiraron sabias leyes para América y sirvieron para enjuiciar críticamente los crímenes aquí cometidos.

²⁸ Cf. *El ciudadano*, Prefacio al lector. *Op. cit.*, 7.

²⁹ *Ibidem*, cap VI nota 3. *Op. cit.*, 60

³⁰ *Ibidem*, 61.

Pero las dificultades del desarrollo del orden justo, la persistencia de los conflictos reclaman una respuesta a la contradicción que surge entre la estructural teleología de la persona y la sociedad, por una parte, y la histórica constante de los conflictos, los delitos y la necesaria respuesta político-jurídica, por otra. Se trata de un punto límite para los esfuerzos de la filosofía. En la búsqueda última del origen de los conflictos humanos se encuentra la ya mencionada respuesta bíblica del *pecado original*, que por la ruptura con la amistad divina produce también un desorden en el interior del hombre y (por ello) en su convivencia. Se trata de una realidad histórica vigente que distorsiona profundamente al hombre, pero no se trata de una destrucción de la naturaleza humana; por ello no implica que no sea posible advertir lo justo y quererlo. Por tanto, en el estado actual de la humanidad, se hacen más necesarios las normas, el ejercicio de la autoridad y los procedimientos de la administración jurídica. Siendo connatural al hombre la vida social es estructural la existencia de autoridad y de normas. En cambio, lo que sí es reconocido como consecuencia jurídica del pecado original son los delitos y las sanciones³¹.

Puesto que en toda relación jurídica el miembro *término* es finalmente la sociedad, toda pertenencia a ella genera un título de miembro *agente* para aportar a la realización de las conductas que construyan el bien común en modo pacífico, eviten y reparen los conflictos y los ilícitos. Esta observación es particularmente pertinente para marcar el sentido de las profesiones jurídicas y la base de su deontología específica: los abogados, los jueces, los mediadores, los miembros del ministerio público y sus colaboradores tienen una responsabilidad mayor que el simple ciudadano en la consecución del orden social a través del bien común.

Este orden social de justicia tiene un carácter universal de inclusión, de manera que la marginalidad en la distribución relativa de los bienes de la sociedad no puede ser aceptada como estructural, tampoco la supresión de la libertad (que es uno de los bienes fundamentales en la vida social), tanto de las personas como de las familias y de los cuerpos intermedios, ni de la subjetividad.

Los mismos principios de comunicación humana, en una apertura incondicionada, y de necesidad de un orden jurídico valen, para la tesis vitoriana en las relaciones internacionales. Este es el principio basilar del derecho internacional.

En las tres figuras podemos distinguir una de ellas que exalta al hombre a la categoría de lo divino, lo que constituye una utopía política en el sentido estricto. Como tal tiene la dificultad de no responder a la realidad humana. En la historia se ha mostrado muchas veces cargada de violencia para tratar de dar vigencia en la práctica a sus postulados. La resistencia de la realidad humana obliga al poder político de esa matriz ideológica a una lucha para forzarla.

La figura que reduce al hombre a una clase de bestia, además de sus debilidades sistémicas para explicar la razón de la búsqueda del orden y necesidad de la salida del estado de naturaleza, también introduce una fuerza en cabeza del poder político que carece de referente racionalmente sustentable.

³¹ Cf. AGUSTIN, *De civitate Dei* XIX, 14-15. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae* I q. XCVI a. 3-4; I-II q. I.LXXXV a. 3; q. XCV a. 1; q. XCVI a.5.

La figura humanista, al recoger la dimensión teleológica, ofrece una mejor justificación racional de las relaciones humanas y de su organización política y universal. Al mismo tiempo ofrece una referencia de análisis crítico del ejercicio del poder. Con ello es más coherente con la observación histórica y con la permanente pretensión humana de pensar e incluir en lo razonable aún la constitución y el ejercicio del poder.