

---

# Aristotelismo, autopreservación y derecho natural en Hugo Grotio



## Aristotelianism, self-preservation and natural law in Hugo Grotius

## Aristotelismo, autoconservazione e diritto naturale in Hugo Grotius

---

**Consuelo Jesús Viveros Godoy**  
Universidad Católica de Chile, Chile  
cjviveros@uc.cl

**Prudentia Iuris**  
núm. 98, 2024  
Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, Argentina  
ISSN: 0326-2774  
ISSN-E: 2524-9525  
prudentia\_iuris@uca.edu.ar

Recepción: 07 febrero 2024  
Aprobación: 07 abril 2024

DOI: <https://doi.org/10.46553/prudentia.98.2024.5>

**Resumen:** Aunque una larga tradición de estudiosos de la teoría de la ley natural ha posicionado a Grotio en el origen de las concepciones modernas del derecho, investigaciones más recientes han matizado el carácter rupturista de su planteamiento, minimizando la preponderancia que el deseo de autoconservación tiene en el esquema del holandés. En este contexto, el presente trabajo tiene por objeto aclarar la posición de Grotio sobre el origen de la comunidad política, así como su relación con la concepción del derecho, todo a la luz que recibe de la tradición aristotélica.

**Palabras clave:** Grotio, Aristóteles, Sociedad natural, Derecho natural, Estoicismo.

**Abstract:** Although a long tradition of scholars of the theory of natural law has positioned Grotius at the origin of modern conceptions of law, more recent research has nuanced the disruptive nature of his approach, minimizing the preponderance that the desire for self-preservation has in the scheme of the Dutch author. In this context, this paper aims to clarify Hugo Grotius' position on the origin of the political community, as well as its relationship with the conception of law, all in the light of the influence of the Aristotelian tradition.

**Keywords:** Grotius, Aristotle, Natural society, Naturally just, Stoicism.

**Sommario:** Sebbene una lunga tradizione di studiosi della teoria del diritto naturale abbia collocato Grozio all'origine delle moderne concezioni del diritto, ricerche più recenti hanno sfumato la natura dirompente del suo approccio, minimizzando la preponderanza che il desiderio di autoconservazione ha nello schema dell'autore olandese. In questo contesto, il presente lavoro si propone di chiarire la posizione di Hugo Grotius sull'origine della comunità politica,

nonché il suo rapporto con la concezione del diritto, il tutto alla luce dell'influenza della tradizione aristotelica.

**Parole:** Grozio, Aristotele, Società naturale, Naturalmente giusto, Stoicismo.

## ARISTOTELISMO, AUTOPRESERVACIÓN Y DERECHO NATURAL EN HUGO GROCIO

### Para citar este artículo:

Viveros Godoy, Consuelo Jesús. “Aristotelismo, autopreservación y derecho natural en Hugo Grocio”. *Prudentia Iuris*, 98 (2024):

### Introducción

En un artículo reciente, Francesca Iurlaro expresó la necesidad de mayores estudios acerca del aristotelismo de Grocio. Según Iurlaro, gran parte de la polarización que causa la interpretación de la obra del jurista holandés puede imputarse a una falta de reconocimiento de su deuda con la tradición aristotélica[1]. A pesar de que dicha polarización ha tenido lugar incluso desde la fecha de publicación de sus escritos[2], la reevaluación del papel de Grocio como padre del iusnaturalismo moderno ha permitido una mayor atención al estudio de las fuentes de la tradición aristotélica que enmarcan su obra[3].

En particular, entre las investigaciones que han matizado el carácter rupturista del planteamiento de Grocio, muchas cuestionan la preponderancia que el deseo de autoconservación tendría en su esquema[4]. El punto es relevante, puesto que Tuck –acaso el más influyente comentarista que posicionó a Grocio como un anti-aristotélico– ha considerado crucial la primacía de la autoconservación en los escritos de este autor[5]. El estudio de la recepción grociana de la tradición aristotélica, sin embargo, permite contrastar esta tesis, es decir, permite discutir la idea de que Grocio le otorga primacía absoluta a la autoconservación, y, a consecuencia de ello, dudar de la identificación de Grocio como fundador del derecho natural moderno.

En general, las teorías modernas del derecho natural afirman el deseo de autoconservación como la única razón que movería a los hombres a abandonar el estado de naturaleza[6]. Según Hobbes, en el estado de naturaleza “la vida del hombre es solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta”[7], y, por ello, en ese estado, los hombres, en virtud de sus inclinaciones a la propia conservación, acuerdan realizar un pacto para vivir en sociedad. Con ello, alcanzan la anhelada paz y seguridad[8]. En el caso de Locke, también es un cálculo interesado lo que empuja a los hombres a dejar el estado de naturaleza: ellos pactan vivir en sociedad para preservar su propiedad[9]. Aunque del hecho de la vida social puedan desprenderse ventajas ulteriores, no hay, para Hobbes o Locke, razones que induzcan a los hombres a vivir juntos más allá del propio interés.

Es discutible si posturas como esta surgieron repentinamente o si, en cambio, fueron desarrollándose de manera paulatina a partir de la introducción en la tradición aristotélica de distintos elementos que no se encontraban originalmente en la obra del Estagirita. Aunque, en particular, la idea de la autoconservación no se encuentra expresamente en el pensamiento de Aristóteles, más de dos siglos antes de Grocio y Hobbes, Marsilio de Padua ya introducía la *conservatio sui* como principio de la teoría política[10]. Santo Tomás y Felipe el Canciller hicieron lo mismo[11], pero de un modo que difícilmente podría considerarse problemático o incompatible con las enseñanzas aristotélicas. La pregunta por el papel que esta noción desempeña en Grocio exige, pues, reconocer que un marcado énfasis en la autoconservación podía encontrarse tanto en autores que, como Hobbes y Locke, rompen de modo abierto con el aristotelismo, como también en autores que se inscriben en la tradición de Aristóteles.

Con este marco, el siguiente trabajo tiene por objeto precisamente aclarar la posición de Hugo Grocio sobre el origen de la comunidad política, así como la relación de la sociabilidad con la concepción del derecho, todo a la luz de la influencia de la tradición aristotélica. Sin desconocer la existencia de notas típicamente modernas en el esquema de Grocio, se explorarán aquellas premisas de su obra que se encuentran más cercanas a la tradición de Aristóteles, y se argumentará que incluso en los casos en que tales premisas son alteradas o revestidas de originalidad, su estudio reviste especial interés para apreciar su posición general frente a la tradición del Estagirita.

El texto se divide en tres partes. En la primera, nos referiremos a ciertas nociones generales sobre la recepción en Grocio del aristotelismo. En la segunda, a los motivos que, según Grocio, tienen los hombres para unirse en sociedad, como una cuestión en la que se manifiesta precisamente el diálogo con la tradición mencionada. En esta sección se hará referencia, particularmente, a la importancia que la doctrina estoica de la *oikeiosis* tiene en el pensamiento del holandés. En la tercera parte, se analizará la relación que, en el planteamiento de Grocio, existe entre la sociabilidad natural y el concepto de derecho.

## 1. El aristotelismo de Grocio

No es posible exponer la influencia de Aristóteles en Grocio sin aludir, en primer lugar, a las palabras que este último le dedica en *De iure belli ac pacis*, donde lo llama “el primero de los filósofos”, resaltando el método con que trata las distintas materias, así como la sutileza de sus distinciones y la firmeza de sus razones[12]. Según se verá, el reconocimiento del lugar que merece Aristóteles es genuino e informa el tratamiento del holandés de distintas materias relacionadas con el derecho.

A fin de mostrar que Grocio se ubica al interior de la tradición de la ética aristotélica, expondremos los tres puntos en los que esta se proyecta con mayor claridad. Estos son: la división del derecho, la inmutabilidad del derecho natural y el grado de certeza que puede alcanzarse en el conocimiento moral. El aristotelismo de Grocio en estas materias no supone, con todo, una repetición acrítica del mismo. Más bien, implica un constante diálogo entre las enseñanzas de Aristóteles y las posteriores tradiciones filosóficas que se vincularon con estas.

Sobre la división del derecho, Grocio adhiere explícitamente al esquema aristotélico que distingue entre el derecho natural y positivo, y reconoce, además, la superioridad de tal división[13]. El derecho natural, dice Grocio, es la regla y dictado de la recta razón que indica la necesidad o deformidad moral que hay en un acto, según su adecuación o inadecuación a la naturaleza racional y social. Por esta causa, indica si tal acto está prohibido o mandado por Dios[14]. El derecho positivo, por su parte, es aquel que tiene su origen en la voluntad humana o divina[15]. A diferencia del primero, este derecho no manda o prohíbe lo que por su misma naturaleza es lícito o ilícito, sino que, prohibiendo o mandando, hace lícitas o ilícitas las cosas[16].

La división aristotélica del derecho asumida por Grocio se encuentra en la *Ética a Nicómaco* V, 7, en el pasaje en que Aristóteles afirma que la justicia política es en parte natural y en parte legal[17]. Lo que, según las definiciones de Grocio, distingue fundamentalmente a uno y otro derecho es que, mientras que los mandatos y prohibiciones del derecho natural nacen de la necesidad moral de las acciones que ordena, los preceptos del derecho positivo se originan en la voluntad del legislador[18]. Por eso se ha observado que la referencia a un legislador divino no es esencial en el relato grociano sobre la ley natural[19]. Tanto es así que dice Grocio que habría derecho natural incluso si concediéramos lo que no puede aceptarse sin grave pecado, esto es, que Dios no existe o que no cuida de los asuntos humanos[20].

En segundo lugar, Grocio recurre también a Aristóteles al referirse a la inmutabilidad del derecho natural. Es una materia en la que es necesario proceder con cautela. Tal como afirma Nussbaum, el tratamiento que da Grocio al *ius naturale* es famoso por su ambigüedad[21]. Y Tuck reconoce que es, probablemente, la materia más discutida en los estudios grocianos[22].

Sin pretender zanjar las controversias ni tampoco tratar exhaustivamente esta materia, destacaremos aquí el modo particular en que el holandés recurre a Aristóteles para asegurar la inmutabilidad de tal derecho. En el desarrollo de este punto, Grocio pone especialmente en evidencia su papel como conciliador de las distintas tradiciones aristotélicas en los comienzos de la modernidad. Primero, afirma que el derecho natural es tan inmutable que ni siquiera Dios puede cambiarlo, puesto que es imposible que Dios se contradiga a sí mismo[23]. Así, explica Grocio que como Dios no puede hacer que dos más dos no sean cuatro, tampoco puede hacer que lo intrínsecamente malo no lo sea. Esto, continúa, es lo que Aristóteles apuntaba cuando en la *Ética* escribe que hay cosas cuyo solo nombre pone en descubierto su perversidad[24].

Vale la pena advertir que, en muchas ocasiones, la escuela clásica del derecho natural recurrió erradamente al pasaje de *Ética a Nicómaco* V, 7, para demostrar que Aristóteles afirma expresamente la existencia de un derecho natural inmutable[25], aun cuando en el clásico pasaje de la *Ética* Aristóteles expresamente admite el cambio del derecho natural[26]. Grocio, en cambio, se separa de la tradición en este punto y cita el capítulo 6 del libro II, en el que Aristóteles sostiene que hay cosas que son “malas en sí mismas, no por sus excesos ni por sus defectos”, y, “por tanto, no es posible nunca acertar con ellas, sino que siempre se yerra”. Cometer adulterio, por ejemplo, es siempre erróneo, al margen del momento, el lugar o la persona con quien se realiza[27]. Al preferir este texto, Grocio vincula el problema de lo justo natural con el de los llamados absolutos morales. A pesar de que no se encontraba en los textos aristotélicos, tal conexión le permite de algún modo explicar la inmutabilidad del derecho natural en un marco más próximo a Aristóteles, pero sin descartar una tradición posterior que había intentado situar al Filósofo en línea con las posteriores teorías de la ley natural. En la interpretación de Grocio, el derecho natural inmutable se identifica con los absolutos morales que establecen límites inquebrantables a la acción: el derecho natural es inmutable en la medida que prohíbe aquellos actos que nunca es lícito cometer.

En el capítulo segundo del libro primero de *De iure belli ac pacis*, Grocio precisa que es verdad que Dios no pudo establecer nada contrario al derecho natural en aquellos casos en que este derecho manda o prohíbe, pero no es cierto en aquellos casos en que, en virtud del derecho natural, algo es simplemente lícito. Estas cosas, al no ser en rigor de derecho natural, pueden prohibirse o mandarse[28]. Esto confirma que solo sería derecho natural inmutable aquel referido a las prohibiciones que se identifican con absolutos morales. Así, por ejemplo, no dañar directamente al inocente es parte del derecho natural inmutable pues, tal como en los ejemplos de absolutos morales dados por Aristóteles, su calificación moral no depende en caso alguno de las circunstancias. Al contravenir esta prohibición siempre se obra mal y, por ello, su contenido puede reflejarse en una ley de carácter general que no admite excepciones. De igual forma, cuando se ocupa del adulterio en la *Introducción al derecho holandés*, Grocio excluye la posibilidad de que, en un contexto particular, el adulterio pueda ser lícito. Por el contrario, como constituye un acto intrínsecamente malo, el que comente adulterio siempre actúa injuriosamente[29]. Como puede verse, la lectura del holandés viene, en definitiva, a sintetizar de manera novedosa la tesis aristotélica de los llamados absolutos morales con la existencia de una ley natural inmutable[30], tal como fue planteada por los aristotélicos de matriz estoica y cristiana[31].

El tercer punto en el que el aristotelismo de Grocio se proyecta con claridad es el que se relaciona con el grado de certeza que puede alcanzarse en el conocimiento moral. Al comenzar el capítulo “Sobre las causas dudosas de la guerra” en el *De iure belli ac pacis*, Grocio afirma, siguiendo a Aristóteles, que no es posible esperar el mismo grado de certeza en la moral que en la matemática[32]. Aristóteles, efectivamente, sostiene que procurar el mismo rigor en todos los razonamientos y exigir demostraciones a un retórico sería tan insensato como aceptar que un matemático se sirviera de la persuasión[33]. El holandés justifica el principio aristotélico mostrando que, en las ciencias matemáticas, los fenómenos se abstraen de toda materia y las formas matemáticas no admiten intermedios (no hay intermedio entre lo recto y lo curvo, por ejemplo); en cambio, en materias morales cualquier circunstancia altera la materia y existe un vasto intermedio entre un extremo y el otro[34]. De este modo, la justificación no se aparta del principio: los grados de certeza dependen de su objeto. Al ocuparse de formas abstractas, la matemática admite una certeza mayor que la moral, que está constitutivamente ligada a las circunstancias particulares.

Este punto se encuentra también recogido en el *De iure praedae*. Al expresar el orden que seguirá su obra, Grocio subraya la necesidad de descender de lo más general a lo particular. Aunque primero, dice, enunciará lo que es universal y general, deberá luego adaptar las conclusiones a la especial naturaleza del caso que está bajo consideración[35]. Argumentando así, Grocio intenta resolver si los bátavos podían, con justicia, apropiarse de la carga de la nave portuguesa “Catalina”, apresada por el Almirante Jacob van Heemskerck en 1602. Los planteamientos generales sobre el derecho de guerra, y, especialmente, el de presa, se abordan en los dos primeros capítulos, pero no son suficientes para resolver el asunto en cuestión. Por ello, el holandés prosigue con un análisis pormenorizado de los factores que pueden alterar las conclusiones; que la guerra tenga carácter privado o que sea librada contra cristianos, por ejemplo. Finalmente, dedica los últimos capítulos a analizar las circunstancias propias del caso específico sometido a su estudio, tal como lo exige el esquema aristotélico.

A pesar de lo mencionado acerca de cómo Grocio considera que las circunstancias alteran la calificación moral de los actos, el hecho mismo de que proceda descendiendo desde lo general a lo particular ha permitido a muchos autores atribuirle un carácter matematizante a su obra[36]. Tuck, de hecho, cita el mismo pasaje al que nos hemos referido, pero concluye lo contrario. Entre otras cosas, en su razonamiento parece primar el que, al explicar el modo en que procederá, Grocio afirme que debe hacerlo “tal como los matemáticos”, que acostumbra a comenzar sus demostraciones con ciertas nociones comunes, con las que todos están fácilmente de acuerdo[37]. Con todo, la coincidencia se reduce exclusivamente a este punto: la argumentación exige construir sobre premisas fijas que permitan dar fundamento a las conclusiones. Incluso en esto Grocio tiene como guía la filosofía práctica aristotélica, que requiere de ciertos principios indemostrables[38]. En todo caso, el modo en que luego el holandés se acerca a las conclusiones se distancia en todo del silogismo matemático. No exclusivamente porque en su razonamiento incorpora circunstancias particulares –exclusivas de las materias morales–, sino también por la misma estructura de su argumentación. El holandés escribe con un estilo tan alejado de la claridad característica del silogismo matemático que descarta que tuviera alguna simpatía por tal modo de proceder. Su obra está cargada de citas y erudición, de argumentos históricos, y de pasajes que presentan distintas posiciones sobre los puntos en discusión. Estos recursos le permiten reforzar conclusiones que no solo carecen de la certeza propia de las matemáticas, sino que, además, no provienen de las premisas iniciales como de una suerte de cadena ininterrumpida y necesaria de silogismos. Así, el lector no puede discurrir sin más desde ciertos axiomas o principios a las conclusiones ya contenidas en ellos mismos. De aquí que se haya afirmado que quien atribuya a Grocio un ideal de método matemático tendría que considerar el *De iure belli ac pacis* como una obra fallida en términos metodológicos[39].



Hemos subrayado al principio de esta sección que Grocio reconoce a Aristóteles como el más grande de todos los filósofos. Con todo, al mismo tiempo, lamenta que su autoridad devenga tantas veces en un obstáculo para la genuina búsqueda de la verdad: “[...] ojalá que esa preeminencia no se hubiese cambiado desde algunos siglos en algo de tiranía, de suerte que la verdad, a la cual Aristóteles prestó fielmente sus servicios, ya no se apoye en ninguna otra cosa más que en el nombre de Aristóteles”[40]. La lectura que podemos hacer de esta frase es crucial para interpretar la obra de Grocio. Después de todo, su fidelidad a Aristóteles, como él mismo afirma, no se encuentra solo en una sincera adhesión a sus enseñanzas, sino también en una seria reformulación de algunos de sus planteamientos, en armonía con los matices o nuevas ideas que el estoicismo o el cristianismo introdujeron a la tradición aristotélica. Según veremos a continuación, en la explicación del origen de la sociedad, Grocio precisamente se apoya en una tesis aristotélica al tiempo que concede espacio a explicaciones armonizables con aquella, como ocurre con la doctrina de la *oikeiosis* estoica.

## 2. Apetito social y autopreservación

Corresponde ahora analizar los motivos que, conforme a Grocio y en el contexto del aristotelismo en que se apoya, impelen a los hombres a vivir juntos. Recordemos que Aristóteles descarta que los hombres se unan en comunidad “para formar una alianza de guerra” o “para impedir injusticias recíprocas y con vistas al intercambio”[41]. Junto con rechazar expresamente estos enfoques minimalistas del fin de la vida en comunidad, explica la politicidad natural del hombre remitiéndose al concepto de la vida buena[42]. A fin de realizar un contraste con la posición de Aristóteles, en primer lugar, revisaremos si acaso es cierto que Grocio afirma, como plantea Tuck, que lo que mueve a los hombres a unirse en sociedad es solo el propio interés y, en conexión con esto, qué papel cumple la autoconservación en su esquema. Despejada esa cuestión, procuraremos aclarar los alcances aristotélicos que tiene la idea de la sociabilidad en Grocio.

Sobre el primer punto, es preciso notar que, en *De iure belli ac pacis*, Grocio presenta su teoría sobre las motivaciones que tendrían los hombres para vivir en sociedad a propósito de la controversia referida a la existencia del derecho natural. Antes de tratar el derecho de la guerra, y a fin de no comenzar una empresa vana, estima necesario demostrar que existe el derecho o lo justo natural. En este contexto, expone los argumentos de Carnéades, como representante de aquellos que adoptan la posición escéptica, esto es, la doctrina que considera inexistente tal derecho. Según Carnéades, no hay derecho natural, puesto que el derecho lo han establecido los hombres por su propio interés. Ahora, como el derecho natural daña la propia naturaleza procurando el bien ajeno, no puede existir[43].

La objeción de Grocio a Carnéades apunta, en primer lugar, a los motivos que tendrían los hombres para actuar, y específicamente, para asociarse: “[...] lo que se dice, que todo animal es arrastrado por la naturaleza únicamente a su provecho, no puede concederse así, tomado tan universalmente”[44]. No es cierto que el hombre solamente sea conducido por sus propios intereses. Por lo mismo, tampoco es cierto que las leyes se impongan exclusivamente por razones de conveniencia. Grocio sienta las bases de su planteamiento jurídico al rechazar la premisa filosófica de Carnéades, y afirma que hay en el hombre un apetito social que no se basa en la sola necesidad. En efecto, la misma naturaleza humana inclinaría a los hombres a desear la sociedad mutua incluso si no necesitaran nada[45].

Solo después de haber demostrado la existencia del deseo de sociedad, Grocio precisa el papel de la autoconservación en su esquema. Si bien existe un *appetitus societatis*, este no implica la ausencia de una inclinación a la autoconservación. Descartado que los hombres se muevan únicamente hacia su propio interés, Grocio puntualiza que ello no conlleva que la justicia sea perjudicial a los hombres[46]. Por el contrario, la autoconservación o la utilidad de la vida en común cumple un papel relevante en la obra de Grocio, que asegura que la utilidad se añade al derecho natural, “porque quiso el autor de la naturaleza que solos fuéramos tanto débiles como necesitados de muchas cosas para pasar bien la vida, a fin de obligarnos más a procurar la sociedad”[47]. Aunque no es la razón por la que los hombres se unen, es cierto que la conveniencia se añade al deseo de sociedad. En otros términos, el deseo desinteresado de sociedad es la explicación más adecuada a la existencia de la sociedad. Pero la necesidad repercute también en tal deseo, fortaleciéndolo.

Al tratar esta materia en *De iure praedae*, Grocio expone un planteamiento similar al del *De iure belli ac pacis*, pero en el orden inverso. Reconoce primero el principio de autoconservación y luego agrega que los hombres no se asocian exclusivamente conducidos por la búsqueda de su propio interés[48]. El holandés comienza, en efecto, presentando la existencia de una inclinación originaria que mueve a los hombres a conservar su propio ser y buscar su propio bien[49]. A partir de esta inclinación –afirmada también por “antiguos poetas y filósofos”–, formula las dos primeras leyes de la justicia natural: “sea lícito defender la vida y evitar el mal”, así como “adquirir lo que es útil para la vida y conservarlo”[50]. Luego, agrega Grocio que la tendencia a la autoconservación no es exclusiva del hombre, sino que está presente en los demás seres: “[...] todas las cosas de la naturaleza, como señala Cicerón, aman lo que es suyo propio y quieren conservarse y ser felices; esto no ocurre solo entre los hombres, sino también entre las bestias e incluso en las cosas inanimadas”[51]. El impulso que mueve a la propia conservación no es, por tanto, un rasgo auténticamente humano, sino uno común a los otros seres vivos. Sin embargo, el modo en que esta inclinación se encuentra en el hombre es diferente.

Grocio sostiene que, a la mencionada tendencia común a todos los seres, se agrega en el hombre el amor de amistad[52]. La distinción entre el amor a uno mismo y el amor a los otros la introduce inmediatamente después de afirmar que “unas cosas son necesarias para que algo exista y otras para que exista bien. Podemos decir incolumidad y bienestar”[53]. El amor a uno mismo se dirigiría a la autoconservación, mientras que el amor a los otros, al buen vivir. Grocio agrega que este doble amor se encuentra ya en los animales inferiores e incluso en las cosas inanimadas, pero que en el hombre se manifiesta de una manera absoluta en tanto que en él el amor de amistad aparece muy evidentemente, debido a su carácter racional[54]. De este modo, la sociedad de los hombres es claramente distinta de la que forman los animales, ya que tiene su origen en la amistad: el hombre fue más impelido que las otras criaturas a vivir en sociedad[55]. Aunque el modo específico en que Grocio aborda esta materia no es exactamente el de *Política* III, 9 –donde Aristóteles expone que los hombres no forman una comunidad solo para vivir, sino para vivir bien[56]–, no debiésemos dudar de que, en lo sustantivo, se trata de una tesis aristotélica. Grocio, por decir así, se sitúa dentro de la “tradición del *zoon politikón*”[57], pues apela a una explicación de la vida en común que caracteriza la sociabilidad de los hombres como algo propio de ellos.



Por todo lo dicho nos parece equivocada la tesis de Tuck, según la cual la preponderancia del principio de autoconservación es la idea más poderosa y original de la teoría política de Grocio[58]. El papel que, según Tuck, ocupa la autoconservación en el planteamiento grociano, constituiría el fundamento específicamente moderno que le permitiría construir un nuevo sistema del derecho natural[59]. A su vez, el deseo de sociedad, sugiere, se restringiría a la mera búsqueda de un cierto grado de protección y comodidad[60]. Sin embargo, como hemos señalado, apetito social y autoconservación están juntos y equilibrados en la obra de Grocio. Los textos citados en las páginas anteriores permitirían justificar un desinteresado deseo de sociedad, incompatible con el contenido “extremadamente minimalista” que le atribuye Tuck[61]. Por lo demás, como veremos en el apartado siguiente, no es la autoconservación “la madre” del derecho natural, sino la naturaleza racional y social del hombre.

Tuck postula también que Grocio habría asignado a la autopreservación un papel preponderante para hacer frente a los escépticos, derivando el derecho natural de principios comunes a ellos[62]. Sin embargo, Grocio enfatiza que el lugar que otorga al impulso de autoconservación no solo es compartido por los escépticos, sino también por otras tradiciones, incluida la aristotélica: “Nadie, por último, hubo en escuela alguna de filósofos que al disputar sobre los fines [del bien y del mal[63]] no pusiera ante todo estas leyes [viz., las dos primeras leyes de la naturaleza enunciadas por Grocio] como algo muy cierto. En esto están de acuerdo tanto estoicos como epicúreos y peripatéticos y ni siquiera parecen haber dudado los académicos”[64]. Grocio subraya que su postura le permite dialogar tanto con el escepticismo como con otras tradiciones de la antigüedad. No se equivoca en ello. Por ejemplo, y tal como veremos, el concepto estoico de *oikeiosis*, que Grocio asimila al de *appetitus societatis*, conlleva también una referencia al deseo de cada criatura de conservarse en el ser.

Procuraremos ahora aclarar los alcances aristotélicos del contenido de la sociabilidad en Grocio. Para ello, revisaremos fundamentalmente tres cuestiones. La primera remite directamente a los escritos de Aristóteles, pues Grocio, tal como aquél[65], considera el deseo de sociedad como algo propio del hombre. Aunque es cierto que el hombre es animal, es el “más excelente”, por lo cual el deseo de sociedad del hombre es también distinto al de los animales[66]. Grocio insiste en esto al afirmar que la fuerza social que tiene el hombre la tiene sobre los demás vivientes[67], y que la conservación de la sociedad (*societatis custodia*) es propia del entendimiento humano[68]. Signo de lo anterior es que, para satisfacer el deseo de sociabilidad exclusivo del hombre, solo este tiene *logos*: “[...] para el deseo de asociación él entre todos los animales posee el medio especial de la palabra”[69]. El *logos* hace al hombre apto para la sociedad, pues le permite distinguir entre lo deleitable y lo nocivo[70].

El segundo tema no se encuentra en los escritos de Aristóteles, pero sí en la tradición iniciada por él. Se trata de la identificación que hace Grocio entre el deseo de sociedad del hombre (*appetitus societatis*) con lo que los estoicos llamaban *oikeiosis*[71]. La *oikeiosis*, se ha escrito, es “el proceso inherente a todo ser vivo por el cual los impulsos de los que están dotados los animales pueden desarrollarse en los humanos, gracias al añadido de la razón, en dirección de la virtud moral y, eventualmente, del interés por los demás. La razón posibilita entonces que el ser humano reconozca como algo familiar o propio el vivir racionalmente y el buscar no solo la autoconservación sino también la conservación y cuidado de los demás”[72]. En otras palabras, en virtud de la *oikeiosis*, el hombre no lleva en su naturaleza solo una tendencia a conservarse a sí mismo en el ser sino también el amor a su descendencia y al resto de los hombres, a quienes identifica como “parientes”. El hombre reconoce a los otros como iguales en vista de que, como él, ellos están también dotados de razón. Así, es la naturaleza racional del hombre la que permite extender la *oikeiosis* a la humanidad entera[73].

Aunque existe abundante literatura y discusión acerca del contenido del término estoico, los estudiosos coinciden en afirmar que lo que Grocio identifica con la noción de *oikeiosis* corresponde fundamentalmente a la descripción que Cicerón hace de este concepto[74]. En el tercer libro de *De finibus bonorum et malorum*, Cicerón afirma que es “natural aquel sentimiento, común a todos los hombres, en virtud del cual ningún hombre, por el hecho mismo de ser hombre, puede parecer extraño a otro hombre [...]. De aquí resulta, como consecuencia natural, que antepongamos la utilidad común a la nuestra”[75]. Puede verse que, en la interpretación ciceroniana, está particularmente presente la doble dimensión de la *oikeiosis*: la que supone una cierta familiaridad del hombre consigo mismo, su descendencia y, por extensión, con todos los de su misma especie[76]. Luego, la *oikeiosis* ciceroniana excede el simple amor propio, de modo que el amor del hombre a sí mismo se vincula con un genuino interés por los demás.

Bajo esta perspectiva, es posible comprender el deseo de sociedad propio del hombre y la relación de este con la autoconservación. El resultado de esta unión entre autoconservación y sociabilidad es asimilado en la obra de Grocio: “[...] el instinto de preservación ya contiene el germen de la sociabilidad y viceversa”[77]. Como se ha dicho, Grocio observa que el impulso a la autoconservación es compartido con el resto de los animales[78], lo que coincide con el primer significado del término *oikeiosis*, en virtud del cual cada cosa es impulsada a preservarse a sí misma. Agrega, sin embargo, que lo específico de los hombres es que, en virtud de su naturaleza racional y social[79], buscan también la vida con los otros que son de su especie. Tal como los estoicos, Grocio vincula esta segunda dimensión de la *oikeiosis* a un cierto parentesco que une a todos los hombres. En su opinión, esta conlleva, además, el acento propio del judeocristianismo, pues las enseñanzas bíblicas cimientan la familiaridad de los hombres en un parentesco real, en la medida que todos descienden de los mismos primeros padres[80].

Aunque Grocio trata la sociabilidad con terminología ciceroniana más que estrictamente aristotélica, la idea nuclear, sin duda, encuentra eco en los textos de Aristóteles[81]. La influencia de la filosofía aristotélica en la *oikeiosis* estoica es especialmente patente en la versión ciceroniana adoptada por Grocio. Así puede verse, por ejemplo, en la relación entre el amor a uno mismo y el amor a los demás. Sobre esto, Garver afirma que “en lugar de pensar que el amor a uno mismo es incompatible con el amor por los demás, como sostiene Sócrates en la *República*, Aristóteles hará del amor a uno mismo la base de la lealtad hacia los demás, y del amor a los demás la base del amor a los conciudadanos”[82]. Como Aristóteles, también Pedro Lombardo y Suárez compatibilizaron el amor a uno mismo y el amor por los demás[83]. En términos análogos, Grocio afirma conjuntamente los principios de autoconservación y sociabilidad, y se niega expresamente a fundar la amistad entre los hombres en la mera indigencia[84].

Finalmente, debe abordarse una cuestión que parece más problemática. Cuando Grocio enfrenta el problema del origen de la sociedad civil, afirma a un tiempo la sociabilidad natural del hombre y la existencia de un pacto o contrato que da origen a la sociedad civil. Si usualmente suele contraponerse el contractualismo moderno y la doctrina aristotélica de la politicidad natural del hombre, en Grocio estas dos concepciones son afirmadas juntamente: la sociedad de los hombres tiene, en efecto, su origen en la naturaleza, pero la sociedad civil como tal deriva del acuerdo deliberado[85]. Para Grocio, no hay contradicción entre la tesis de la naturaleza social del hombre y la idea del origen pactual de la sociedad civil.

Sobre esto, debe señalarse que la conjugación de ambos tópicos –sociabilidad natural y contrato que da origen a la sociedad– no es introducida en la historia del pensamiento político por Grocio. Nuevamente, este se nutre de las múltiples fuentes de la tradición aristotélica. Sin ir más lejos, para respaldar su posición, apela a un pasaje de Cicerón en el que este afirma que la república surge de un consenso de los hombres por razón del bien común[86]. En el texto citado, Cicerón sostiene que la causa originaria de la conjunción de los hombres que da lugar a la república “no es tanto la indigencia humana cuanto cierta como tendencia asociativa natural de los hombres, pues el género humano no es de individuos solitarios”[87]. No hay duda de que tanto Grocio como Cicerón permanecen al interior de la doctrina aristotélica de la sociabilidad natural del hombre. Por un lado, niega Grocio la existencia de un estado pre-social en el que los hombres estuvieran solos. Por el otro, como hemos visto, justifica la sociabilidad en un apetito desinteresado: no es una carencia lo que mueve a los hombres a vivir juntos.

Grocio se muestra especialmente empeñado en que se reconozca su herencia aristotélica cuando justifica su posición recurriendo precisamente a un pasaje de Aristóteles: “[...] el mismo Aristóteles, autor en quien principalmente descansan quienes sostienen la visión contraria, escribe lo siguiente: ‘Porque el hombre es por naturaleza una criatura en mayor medida conyugal que política, en cuanto que la familia es una institución anterior y más necesaria que el estado, y la procreación de los hijos una característica más general del reino animal (que el instinto gregario)’”[88]. No cabe duda de que, para Grocio, existe sociabilidad incluso antes de la formación del estado. Prueba de ello es que, según el relato de la Historia Sagrada, “en un inicio existía la sociedad humana, pero no el estado”[89]. De esta manera, la pregunta por la sociabilidad no se agota en la idea de un contrato social, sino que exige indagar en los motivos que llevan a los hombres a él. En el esquema de Grocio, el pacto social no pugna con la sociabilidad natural del hombre, sino que esta más bien impulsa al pacto y, por ello, puede afirmarse que el estado tiene aún sus raíces en la naturaleza humana[90].

En resumen, las ideas de Grocio acerca de la sociabilidad natural están impregnadas de la filosofía de Aristóteles y de la tradición que le siguió, especialmente la estoica y cristiana. Los hombres no se conducen exclusivamente guiados por el impulso de autoconservación, sino que hay un apetito social que los mueve a vivir juntos por razones que exceden la sola necesidad. Como veremos en la siguiente sección, el ordenamiento jurídico tiene también su fundamento en la naturaleza racional y social del hombre.

### 3. La sociabilidad y el origen del derecho

Al igual que las materias ya mencionadas, los postulados de Grocio sobre el derecho se nutren en gran medida de la tradición aristotélica que lo precedió y considera, muy especialmente, la sociabilidad natural como premisa fundamental. Aunque ya hemos revisado algunos aspectos de su teoría jurídica, en esta sección nos referiremos a dos cuestiones: a la sociabilidad natural como fuente del derecho y a la importancia que tiene esta doctrina para los significados que Grocio atribuye a la palabra “derecho”.

En la polémica sobre la existencia del derecho natural, Grocio concede un punto a Carnéades: el derecho arranca de la naturaleza humana. Y por ello, a Carnéades le basta con rechazar la sociabilidad para negar la existencia de este derecho: “[...] los hombres han sancionado para su provecho derechos, según las costumbres, y esos derechos han ido cambiando entre ellos conforme a los diversos tiempos; y no existe ningún derecho natural, pues todos los hombres y los demás seres vivientes son arrastrados a sus intereses impelidos por la naturaleza; por tanto, o no hay justicia, o, si la hay, es una gran insensatez, ya que se perjudica

a sí misma procurando el bien ajeno”[91]. Es singular el modo en que Grocio presenta el argumento de Carnéades: o no hay derecho o es una tontería. En efecto, el Carnéades del holandés parece no vislumbrar la tercera opción que luego propondría Hobbes: que el derecho no procura sino el bien individual, y esto aun –o especialmente– a costa del bien ajeno. El planteamiento que Grocio atribuye a Carnéades nos permitiría descartar que él mismo considere que la ley pueda mandar exclusivamente la búsqueda del bien individual. No parece que Grocio admita que la ley natural no ordene sino la propia conservación[92].

Sin embargo, como hemos visto, en la obra de Grocio conviven un desinteresado deseo de sociedad con el instinto a la autoconservación. Pese a la existencia de ambas inclinaciones, el holandés evita fundar el derecho en la inclinación a la preservación del propio ser. En cambio, dice que “la madre del derecho natural es la misma naturaleza humana”, naturaleza que en múltiples ocasiones califica como racional y social[93]. En el mismo sentido, sostiene que la sociabilidad es la fuente del derecho[94], y que el derecho natural mana de los principios internos del hombre[95]. Ante esta insistencia, no parece plausible desconocer la centralidad de la tesis que vincula sociabilidad y derecho en la obra del holandés, en virtud de la cual puede decirse fundadamente que el derecho natural es un orden jurídico dependiente de la naturaleza humana[96].

De este modo, el papel que cumple la sociabilidad en la obra de Grocio es clave para comprender tanto su planteamiento sobre el derecho como, nuevamente, su conexión con el pensamiento de Aristóteles. En efecto, el relato aristotélico sobre la justicia es esencialmente opuesto al de Carnéades, pues considera que esta “no busca tanto el bien propio como el bien ajeno”[97]. De aquí que una fecunda tradición consideró la llamada “alteridad” como una de las propiedades de la justicia[98], reconociendo que lo justo requiere siempre más de una persona y que la justicia existe con relación a otros[99].

Grocio distingue a los humanos de los animales en la base misma de la estructura jurídica precisamente por la capacidad de los humanos de reconocer la alteridad. A diferencia de los animales, los hombres tienen una consideración natural y primaria por el bien del otro y, por ello, al tratar la justicia, Grocio remite directamente a Aristóteles[100]. En el mismo sentido, recuerda que Cicerón afirmó que la justicia “mira hacia el exterior”[101] y recurre también a Lactancio para reforzar la misma idea: a diferencia de las bestias, los hombres se abstienen de dañar a los demás incluso en su propio perjuicio, pues son capaces de discernir entre lo bueno y lo malo[102].

Esta explicación del origen del derecho nos permite una mejor comprensión acerca del modo en que Grocio concibe el *ius*. Los críticos del derecho natural moderno acusan al holandés de haber consolidado una nueva forma de entender el derecho natural al definir el derecho como cualidad moral[103]. Sin embargo, Grocio se refiere en su obra a tres sentidos de la palabra derecho. En primer lugar, entiende el derecho como sinónimo de *iustum*, explicándolo en forma negativa: “[...] derecho aquí no significa otra cosa que lo que es justo, y esto, con tenor negativo más bien que afirmativo, de suerte que el sentido es: derecho es lo que no es injusto”[104]. Según Grocio, tal injusticia se identifica con lo que repugna a la naturaleza de la sociedad de los que gozan de razón[105]. En segundo lugar, Grocio define el *ius* como “la cualidad moral que corresponde a una persona para poseer u obrar algo justamente”[106]. Finalmente, según una tercera acepción, derecho es sinónimo de ley, “siempre que el término ley se tome amplísimamente, como regla de las acciones morales que obliga a lo que es recto”[107].

Algunos autores han planteado que, en la obra de Grocio, la segunda definición de *ius* tendría prioridad por sobre las otras: el derecho se identificaría, en primer lugar, con una cualidad moral, algo que una persona *tiene*, pues Grocio designó al derecho entendido como cualidad moral el derecho propiamente tal o derecho estricto[108]. Sin embargo, al revisar los textos, resulta que el pasaje sobre el que se apoya esta tesis no compara el derecho entendido como cualidad moral con las otras dos acepciones. Más bien, se refiere a una distinción que se produce al interior de la segunda noción de derecho: aquella que existe entre facultad y aptitud. Según Grocio, cuando la cualidad moral de la que habla es perfecta, nos encontramos ante una *facultad*; cuando es imperfecta, ante una *aptitud*[109]. A la primera –que los civilistas llamaban *suum*–, Grocio designa como el “derecho propiamente tal o derecho en sentido estricto”[110]. Y por eso, solo de modo impropio, se llama derecho a la mera *aptitud*[111]. De aquí que la primacía del derecho entendido como cualidad moral no pueda ser defendida a partir del pasaje comentado.

En realidad, en la definición tripartita que Grocio hace del derecho, debiéramos notar que el derecho entendido como cualidad moral se deriva y depende del primer significado de la voz *ius*. Precisamente, el holandés introduce la segunda acepción como una que, distinguiéndose de la primera, procede de todos modos de aquella[112]. Y la voz derecho, en este caso, no se identifica simplemente con la cualidad moral que corresponde a una persona para poseer u obrar algo. Es forzoso reparar en que, en realidad, la voz derecho, tomada en este sentido, exige reconocer una realidad jurídica anterior: derecho es la cualidad moral que corresponde a una persona para poseer u obrar algo *justamente*. Por ello, podemos concluir que Grocio sitúa la comprensión subjetiva del derecho como derechos naturales dentro del marco de la ley natural y de la justicia[113]. En este sentido es que Tierney observa que, en el planteamiento grociano, los derechos individuales solo pueden florecer en una sociedad bien ordenada, pero que una sociedad bien ordenada, a su vez, solo puede emerger cuando sus miembros no se preocupan exclusivamente de su bienestar particular, sino también del de los otros miembros de la comunidad[114]. Predomina aún en el relato de Grocio un fondo aristotélico, pues los derechos naturales se encuentran circunscritos en un orden más amplio, regido por el derecho entendido según la primera definición del holandés, esto es, como sinónimo de *iustum*.

Conviene que volvamos brevemente a la crítica de Tuck. Ya hemos visto que, para Grocio, las relaciones entre los hombres se encuentran mediadas por un deseo natural de sociabilidad que difícilmente podría caracterizarse como minimalista. Pero faltaría evaluar si, de todos modos, no es la autoconservación el criterio rector que, en la práctica, proporciona contenido a su sistema jurídico. Para ello, agréguese las siguientes dos consideraciones.

A diferencia de Hobbes –cuyo sistema no tolera que los hombres renuncien a los medios que les permiten preservar la vida[115]–, Grocio admite limitaciones a lo que los hombres están autorizados a hacer para conservar su vida. Contempla, por ejemplo, el derecho a resistir los castigos, salvo que ello no pueda hacerse sin gran perturbación a la república o sin la destrucción de muchos inocentes[116]. Asimismo, si gran parte de su obra se dirige a determinar las condiciones que deben concurrir para que la guerra sea justa es, precisamente, porque un mero impulso a la autoconservación es insuficiente para justificarla[117]. Como Straumann elocuentemente señala: “[...] la autopreservación es conforme a la ley natural solo en la medida en que es justa”[118]. En el esquema del holandés, incluso el derecho más elemental está condicionado a un orden jurídico anterior. Por eso, no parece correcto afirmar que en el planteamiento de Grocio se haya transitado definitivamente desde una concepción objetiva del derecho a una subjetiva. Después de todo, el holandés sitúa el derecho como cualidad moral dentro del contexto del derecho objetivo que, a su vez, se funda en una lectura de la naturaleza humana más cercana a la tradición aristotélica de lo sugerido por una literatura que, aunque cada vez más disputada, aún parece predominante.



Por otra parte, incluso las leyes de la naturaleza enunciadas en el *De iure praedae* –obra que presentaría una versión más minimalista de la ley natural que las posteriores– ponderan el principio de la sociabilidad natural. Junto a las dos primeras leyes de la naturaleza –ambas fundadas en el deseo de autoconservación–, Grocio sitúa otras que más bien ponen el acento en la protección de la propiedad[119], pero continúa exigiendo el cumplimiento de leyes naturales que imponen mayores demandas, en atención al bien del todo, y al de los otros. Así, la séptima ley no ordena solamente abstenerse de dañar a los otros ciudadanos, sino también protegerlos, en su conjunto y a cada uno en particular. La octava ley, por su parte, prohíbe el robo, y añade que los ciudadanos deben contribuir con lo necesario para los otros individuos y para la sociedad entera[120]. Ambas leyes exceden un relato de la ley natural centrado en el propio interés, en la necesidad de una convivencia pacífica, o en la mera protección de los derechos de cada uno. Como se ha explicado, la tesis de este trabajo es, precisamente, que tales leyes responden a una recepción de la tradición aristotélica.

## Conclusión

Como podemos ver, la presencia de tesis aristotélicas es significativa en la obra de Grocio. Esta se extiende desde cuestiones metodológicas, como la referida al grado de certeza que puede alcanzarse en el conocimiento moral, a otras más sustantivas, como las que apuntan al contenido del derecho natural y su inmutabilidad. Todas estas materias, cruciales en su relato sobre el derecho, se encuentran atravesadas por las ideas de Aristóteles, directamente o mediadas por las más importantes corrientes de pensamiento que acogieron las enseñanzas aristotélicas.

El reconocimiento de la deuda de Grocio con la tradición aristotélica tiene particular relevancia a la hora de estudiar los motivos que, según el jurista holandés, impulsan a los hombres a vivir juntos. Como hemos visto, Grocio armoniza la inclinación a la vida social con la inclinación de todo ser a la autoconservación, pero explica la vida en común de los hombres con relación a la primera, no a la segunda. En consecuencia, y tal como hemos mostrado, una amplia literatura sobre la obra grociana debe ser corregida en este punto. En efecto, la sociabilidad a la que Grocio alude tiene un contenido claramente aristotélico: el deseo de sociedad es propio del hombre pues solo este tiene *logos*. Por otro lado, la versión ciceroniana de la doctrina estoica de la *oikeiosis* permite al holandés conciliar sociabilidad y autoconservación, y ambos dentro del marco de la tradición iniciada por Aristóteles.

Por último, en la obra de Grocio, la comprensión del derecho también descansa en la premisa de la sociabilidad natural y en las enseñanzas más importantes del aristotelismo. Grocio rechaza la opción de Carnéades y reconoce, con Aristóteles, que la justicia remite al bien del otro. Sobre esta base, el holandés sitúa el origen del derecho en la misma naturaleza social y racional del hombre y sujeta los diferentes sentidos del *ius* a un orden regido por el derecho entendido como “lo que es justo”.

Mayor atención al lugar que ocupan las tesis procedentes de la tradición aristotélica en el pensamiento jurídico de Hugo Grocio bien puede enriquecer los estudios de su obra al resaltar su singular posición en la historia del derecho. Si lo propio del derecho natural moderno es su dependencia de una antropología negativa, que considera el egoísmo como la causa de la vida en común, resultará que, a fin de cuentas, Grocio no parece ser tanto el fundador del derecho natural moderno, sino, más bien, un mediador de principios de la modernidad.



## BIBLIOGRAFÍA

### BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA

- Aquino, T. *Suma Teológica*. Biblioteca de Autores Cristianos, 2012.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. *Ética a Eudemo* (Trad. J. Pallí Bonet). Gredos, 2019.
- Aristóteles. *Política* (Trad. M. García Valdés). Gredos, 2022.
- Bertelloni, F. “La teoría política medieval entre la tradición clásica y la modernidad”. En P. Roche Arnas (Coord.). *El pensamiento político en la Edad Media*. Fundación Ramón Areces, 2010, 17-40.
- Bertelloni, F. “Las pasiones en la teoría política medieval. Tomás de Aquino, Dante y Marsilio de Padua”. *Cauriensia* 7, 2012, 55-70.
- Bertelloni, F. “Marsilio de Padua y la filosofía política medieval”. En F. Bertelloni y G. Burlando (Eds.). *La filosofía medieval*. Trotta, 2022, 127-262.
- Blom, H. W. “Grotius and Socinianism”. En M. Muslow y J. Rohls (Eds.). *Socinianism and Arminianism. Antitrinitarians, Calvinists, and cultural exchange in seventeenth-century Europe*. Brill Academic Publishers, 2005, 121-147. doi: [https://doi.org/10.1163/9789047416098\\_006](https://doi.org/10.1163/9789047416098_006)
- Blom, H. W. “Political Writings”. En R. Lesaffer y J. E. Nijman (Eds.). *The Cambridge Companion to Hugo Grotius*. Cambridge University Press, 2021, 364-383. doi: <https://doi.org/10.1017/9781108182751.023>
- Bobbio, N. *Thomas Hobbes* (Trad. M. Escrivá de Romani). Ediciones Paradigma, 1991.
- Boeri, M. D. *Los estoicos antiguos*. Editorial Universitaria, 2003.
- Brett, A. “Natural Right and Civil Community: The Civil Philosophy of Hugo Grotius”. *The Historical Journal* 45, Nº 1, 2022, 31-51. doi: <https://doi.org/10.1017/S0018246X01002102>
- Brett, A. “The Subject of Sovereignty: Law, Politics and Moral Reasoning in Hugo Grotius”. *Modern Intellectual History* 17, Nº 3, 2020, 1-27. doi: <https://doi.org/10.1017/S1479244319000040>
- Cicerón. *Sobre la República* (Trad. A. D’Ors). Gredos, 1991.
- Cicerón. *Del supremo bien y del supremo mal* (Trad. V. J. Herrero Llorente). Gredos, 1987.
- Contreras, S. “Hugo Grotius and the Scholastic Tradition”. *Espíritu* LXXI, Nº 163, 2022, 61-76.
- Contreras, S. “La justicia en Aristóteles. Una revisión de las ideas fundamentales de *Ethica Nicomachea*”. *Ágora. Estudios Clásicos em debate*, Nº 14, 2012, 63-80.
- Contreras, S. “Was Hugo Grotius a Rationalist?”. *Filozofia* 78 (8), 2023, 619-633.
- Contreras, S. “Grotius’s *Via Media*”. *Grotiana* 44, 2023, 366-389.
- Corso de Estrada, L. “*Oikéiωσις*. Ciceronian Reading and XIII Century Receptions”. En A. Vigo (Ed.). *Oikeiosis and the Natural Basis of Morality. From Classical Stoicism to Modern Philosophy*. Georg Olms Verlag, 2012, 67-94.
- Doyle Sánchez, D. “*Iustitia et ius naturale* en *De iure belli ac pacis*: observaciones en torno a la distinción grociana entre justicia expletiva y justicia atributiva”. *Pensamiento* 77, Nº 294, 2021, 335-62. doi: <https://doi.org/10.14422/pen.v77.i294.y2021.007>
- Felipe el Canciller. *Summa de bono*. 2 vol. Francke, 1985.
- Finnis, J. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford University Press, 2ª ed., 1980.
- García-Huidobro, J. *La recepción de la doctrina aristotélica de lo justo natural y lo justo legal en los comentaristas medievales de la Ética a Nicómaco*. Porrúa, 2017.
- Garver, E. *Aristotle’s Politics*. The University of Chicago Press, 2011.
- Grocio, H. *The Rights of War and Peace*, Book I, II, and III. Ed. R. Tuck. Liberty Fund, 2005.
- Grocio, H. *Commentary on the Law of Prize and Booty* (Trad. G. L. Williams). Liberty Fund, 2006.
- Grocio, H. *The introduction to Dutch Jurisprudence* (Trad. C. Herbert). John Van Voorst, 1845.
- Hobbes, T. *Leviatano*. Texto italiano, inglese e latino. Bompiani, 2001.
- Irwin, T. *The Development of Ethics*. Vol. II: From Suárez to Rousseau. Oxford University Press, 2008.
- Iurlaro, F. “Rights (I)”. En R. Lesaffer y J. E. Nijman (Eds.). *The Cambridge Companion to Hugo Grotius*. Cambridge University Press, 2021, 243-58. doi: <https://doi.org/10.1017/9781108182751.016>
- Locke, J. *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. Yale University Press, 2004.

- Lombardo, P. Sentencias (Trad. C. Domínguez). Universidad Católica San Pablo, 2012.
- Megías Quirós, J. J. “De la facultad moral a la cualidad moral: El derecho subjetivo en la Segunda Escolástica tardía”. *Anuario de Filosofía del Derecho IX*, 1992, 325-249.
- Nijman, J. E. “Images of Grotius, or the International Rule of Law beyond Historiographical Oscillation”. *Journal of the History of International Law*, N° 17, 2015, 83-137. doi: <https://doi.org/10.1163/15718050-12340039>
- Nussbaum, M. C. *The Cosmopolitan Tradition*. Harvard University Press, 2019.
- Olsthoorn, J. “Grotius and Pufendorf”. En T. Angier (Ed.). *The Cambridge Companion to Natural Law Ethics*. Cambridge University Press, 2019, 51-70. doi: <https://doi.org/10.1017/9781108525077.004>
- Pagden, A. *The Enlightenment and Why it Still Matters*. Random House, 2013.
- Pohlenz, M. *La Stoa. Historia de un movimiento espiritual*. Taurus, 2022.
- Santiago, T. “Grotius and the Role of *Oikeiōsis* in his Doctrine of a Just War”. En A. G. Vigo (Ed.). *Oikeiosis and the Natural Basis of Morality. From Classical Stoicism to Modern Philosophy*. Georg Olms Verlag, 2012, 141-165.
- Schneewind, J. B. *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge University Press, 1998. doi: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511818288>
- Schnepf, R. “Naturrecht und Geschichte bei Hugo Grotius. Ein methodologisches Problem rechtsphilosophischer Begründung”. *Zeitschrift für Neuere Rechtsgeschichte* 20, 1998, 1-14.
- Shaver, R. “Grotius on scepticism and self-interest”. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 78, 1996, 27-47. doi: <https://doi.org/10.1515/agph.1996.78.1.27>
- Sreedhar, S. “Defending the Hobbesian Right of Self-Defense”. *Political Theory*, 36, N° 6, 2008, 781-802. doi: <https://doi.org/10.1177/0090591708323366>
- Straumann, B. “Oikeiosis and appetitus societatis: Hugo Grotius’ Ciceronian argument for natural law and just war”. *Grotiana*, 24/25, 2003/2004, 41-66.
- Straumann, B. *Roman Law in the State of Nature: The Classical Foundations of Hugo Grotius’ Natural Law*. Cambridge University Press, 2019.
- Straumann, B. “Sociability”. En R. Lesaffer y J. E. Nijman (Eds.). *The Cambridge Companion to Hugo Grotius*. Cambridge University Press, 2021, 157-77. <https://doi.org/10.1017/9781108182751.012>
- Stumpf, C. A. *The Grotian Theology of International Law*. De Gruyter, 2006. doi: <https://doi.org/10.1515/9783110886160>
- Suárez, F. “De charitate”. En *Opera omnia*, vol. 12. Ludovicum Vivè, 1856.
- Svensson, M. “The Aristotelian Conception of Natural Law and Its Reception in Early Protestant Commentaries on the Nicomachean Ethics”. *Perichoresis* 20, N° 2, 2022, 3-18. doi: <https://doi.org/10.2478/perc-2022-0007>
- Tierney, B. *The idea of natural rights. Studies on natural rights, natural law and church law 1150-1625*. Scholars Press for Emory University, 1997.
- Tuck, R. “Grotius, Carneades and Hobbes”. *Grotiana* 4, N° 1, 1983, 43-62. doi: <https://doi.org/10.1163/187607583X00050>
- Tuck, R. “The ‘modern’ theory of natural law”. En A. Padgen (Ed.). *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*. Cambridge University Press, 1987, 99-120. doi: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511521447.006>
- Vigo, A. *Aristóteles*. Instituto de Estudios de la Sociedad, 2022.
- Villey, M. *Estudios en torno a la noción de derecho subjetivo*. Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1976.
- Vitoria, F. *La justicia* (Trad. Luis Frayle Delgado). Tecnos, 2001.
- Winkel, L. “Origines Antiques de l’Appetitus Societatis de Grotius”. *The Legal History Review* 68, N° 3, 2000, 393-404. doi: <https://doi.org/10.1163/15718190019684370>

## NOTAS

- Nota 1] F. Iurlaro, “Rights (I)”, en R. Lesaffer y J. E. Nijman (Eds.), *The Cambridge Companion to Hugo Grotius* (Cambridge University Press, 2021), 247-248.
- [2] Tuck constata que, ya en la segunda mitad del siglo XVIII, existe divergencia entre los autores respecto del papel desempeñado por Grocio en el desarrollo de la moderna teoría de la ley natural. Así, por ejemplo, destaca que Jacob Brucker lo consideró como una pieza clave de su *Historia Critica Philosophiae* (1766) y que, en cambio, sus escritos filosóficos fueron despreciados –y tildados de vagos, inexactos e imprecisos– en el *Geschichte der neueren Philosophie* (1802) de Johann Gottlieb Buhle. Cf. R. Tuck, “The ‘modern’ theory of natural law”, en A. Pagden (Ed.), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe* (Cambridge University Press, 1987), 99-101.
- [3] Cf. A. Brett, “The Subject of Sovereignty: Law, Politics and Moral Reasoning in Hugo Grotius”, *Modern Intellectual History* 17, Nº 3 (2020), 1-27; D. Doyle Sánchez, “Iustitia et ius naturale en De iure belli ac pacis: observaciones en torno a la distinción grociana entre justicia expletiva y justicia atributiva”, *Pensamiento* 77, Nº 294 (2021), 335-362; S. Contreras, “Hugo Grotius and the Scholastic Tradition”, *Espíritu* LXXI, Nº 163 (2022), 61-76; B. Straumann, *Roman Law in the State of Nature: The Classical Foundations of Hugo Grotius’ Natural Law* (Cambridge University Press, 2019); F. Iurlaro, “Rights...”.
- [4] Cf. B. Straumann, “Sociability”, en R. Lesaffer y J. E. Nijman (Eds.), *The Cambridge Companion to Hugo Grotius* (Cambridge University Press, 2021), 157-177; R. Shaver, “Grotius on scepticism and self-interest”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 78 (1996), 27-47.
- [5] Cf. R. Tuck, “Grotius, Carneades and Hobbes”, *Grotiana* 4, Nº 1 (1983), 43-62; Tuck, R., “The ‘modern’ theory of...”.
- [6] N. Bobbio, *Thomas Hobbes* (Ediciones Paradigma, 1991), 208-209.
- [7] T. Hobbes, *Leviatano. Testo italiano, inglese e latino* (Bompiani, 2001), c. 13.
- [8] *Ibid.*, c. 15.
- [9] J. Locke, *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration* (Yale University Press, 2003), 222.
- [10] F. Bertelloni, “La teoría política medieval entre la tradición clásica y la modernidad”, en P. Roche Arnas (Coord.), *El pensamiento político en la Edad Media* (Fundación Ramón Areces, 2010), 35; F. Bertelloni, “Marsilio de Padua y la filosofía política medieval”, en F. Bertelloni y G. Burlando (Eds.), *La filosofía medieval* (Trotta, 2002), 247; F. Bertelloni, “Las pasiones en la teoría política medieval. Tomás de Aquino, Dante y Marsilio de Padua”, *Cauriensia* 7 (2012), 65.
- [11] T. Aquino, *Suma Teológica* (Biblioteca de Autores Cristianos, 2012), I-II, q. 94, a. 2; y Felipe el Canciller, *Summa de Bono* (Francke, 1985), II, 1025/65.
- [12] H. Grocio, *The Rights of War and Peace*, Book I, II, and III (Ed. R. Tuck). (Liberty Fund, Prolegómenos, 2005), § 43. En adelante se citará por el título *De iure belli ac pacis*.
- [13] *Ibid.*, I, 1, c. 1, § 9.
- [14] *Ibid.*, I, 1, c. 1, § 10; y I, 1, c. 2, § 1.
- [15] *Ibid.*, I, 1, c. 1, § 13.
- [16] *Ibid.*, I, 1, c. 1, § 10.
- [17] Aristóteles, *Ética a Nicómaco* (Trad. J. Pallí Bonet). (Gredos, 2019), V, 7, 1134b20.
- [18] D. Doyle Sánchez, “Iustitia et ius naturale...”, 342.
- [19] J. Olsthoorn, “Grotius and Pufendorf”, en T. Angier (Ed.), *The Cambridge Companion to Natural Law Ethics* (Cambridge University Press, 2019), 53.
- [20] H. Grocio, *De iure belli...*, Prolegómenos, § 11.
- [21] M. C. Nussbaum, *The Cosmopolitan Tradition* (Harvard University Press, 2019), 117.
- [22] R. Tuck, “Grotius, Carneades...”, 56.
- [23] *Ibid.*, I, 1, c. 1, § 10.5.
- [24] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 6, 1107a8-10.
- [25] A. Vigo, *Aristóteles* (Instituto de Estudios de la Sociedad, 2022), 309. Miguel de Éfeso, por ejemplo, uno de los comentaristas de Aristóteles a los que Grocio leyó, deriva de este pasaje la inmutabilidad del derecho natural. Cf. J. García-Huidobro, *La recepción de la doctrina aristotélica de lo justo natural y lo justo legal en los comentaristas medievales de la Ética a Nicómaco* (Porrúa, 2017), 1-24. Sobre la influencia de Miguel de Éfeso en Grocio, vid. F. Iurlaro, “Rights...”. Para el modo en que algunos protestantes previos a Grocio entienden este problema de la mutabilidad en sus comentarios a Aristóteles, vid. M. Svensson, “The Aristotelian Conception of Natural Law and Its Reception in Early Protestant Commentaries on the Nicomachean Ethics”, *Perichoresis* 20, Nº 2 (2022), 3-18.
- [26] *Ibid.*, V, 7, 1134b27-30.
- [27] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 6, 1107a10-20.
- [28] H. Grocio, *De iure belli...*, I, 1, c. 2, § 5.
- [29] H. Grocio, *The introduction to Dutch Jurisprudence* (Trad. C. Herbert) (John Van Voorst, 1845), I, 3, c. 35, § 9.
- [30] No es posible afirmar que Aristóteles contemple algo así cuando se refiere al derecho natural, vid. A. Vigo, *Aristóteles...*, 315.
- [31] Una dificultad relacionada con este punto reside en que Grocio considera que el Decálogo forma parte de la ley divina positiva, dirigida exclusivamente al pueblo judío (vid. *De iure belli...*, I, 1, c. 1, § 16). Una posible solución, que no vuelva superfluo su comentario a la *Ética* de Aristóteles, supone concluir que el holandés no considera que los principios morales del Decálogo sean solo ley divina positiva.
- [32] H. Grocio, *De iure belli...*, I, 2, c. 23, § 1.
- [33] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 3, 1094b12-27.
- [34] H. Grocio, *De iure belli...*, I, 2, c. 23, § 1.
- [35] H. Grocio, *Commentary on the Law of Prize and Booty De iure praedae* (Tr. G. L. Williams) (Liberty Fund, 2006), c. 1, f. 5. En adelante se citará por el título *De iure praedae*.
- [36] Vid. R. Tuck, “Grotius, Carneades...”, 50-51.
- [37] H. Grocio, *De iure praedae*, c. 1, f. 5.
- [38] S. Contreras, “Grotius’s Via Media”, *Grotiana* 44 (2023), 370.
- [39] R. Schnepf, “Naturrecht und Geschichte bei Hugo Grotius. Ein methodologisches Problem rechtsphilosophischer Begründung”, *Zeitschrift für Neuere Rechtsgeschichte* 20 (1998), 7. En este mismo texto, el autor postula que el método de Grocio, en realidad, presta mucha más atención a la historia. También, vid. S. Contreras, “Was Hugo Grotius a Rationalist?”, *Filozofia* 78 (8) (2023), 623-626.
- [40] H. Grocio, *De iure belli...*, Prolegómenos, § 43.
- [41] Aristóteles, *Política* (Trad. M. García Valdés) (Gredos, 2022), III, 9, 1280a-b.
- [42] *Ibid.*, III, 9, 1280a.
- [43] H. Grocio, *De iure belli...*, Prolegómenos, § 5.
- [44] *Ibid.*, Prolegómenos, § 6.
- [45] *Ibid.*, Prolegómenos, § 16.
- [46] R. Shaver, “Grotius on scepticism...”, 34.
- [47] H. Grocio, *De iure belli...*, Prolegómenos, § 16.
- [48] H. Grocio, *De iure praedae*, c. 2.
- [49] *Ibid.*, c. 2, f. 5’.
- [50] *Ibid.*, c. 2, f. 6.
- [51] *Ibid.*, c. 2, f. 5’.



# AmeliCA

## Disponible en:

<https://portal.amelica.org/amelijournal/797/7975166007/7975166007.pdf>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en [portal.amelica.org](http://portal.amelica.org)

AmeliCA

Ciencia Abierta para el Bien Común

Consuelo Jesús Viveros Godoy

**Aristotelismo, autopreservación y derecho natural en Hugo Grocio**

**Aristotelianism, self-preservation and natural law in Hugo Grotius**

**Aristotelismo, autoconservazione e diritto naturale in Hugo Grotius**

*Prudentia Iuris*

núm. 98, 2024

Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, Argentina

[prudentia\\_iuris@uca.edu.ar](mailto:prudentia_iuris@uca.edu.ar)

**ISSN:** 0326-2774

**ISSN-E:** 2524-9525

**DOI:** <https://doi.org/10.46553/prudentia.98.2024.5>



**CC BY-NC-SA 4.0 LEGAL CODE**

**Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.**