

## MODALIDADES DEL DERECHO NATURAL

●

La Historia de la filosofía del derecho está supeditada al curso de la historia de la filosofía general. Las concepciones, los temas y los estilos de la filosofía jurídica han dependido casi siempre —si no siempre— del ritmo de la filosofía general. En consecuencia, la historia de la filosofía jurídica sólo resulta inteligible a la luz de las tendencias generales y de los grandes sistemas de la filosofía.

La historia de la filosofía jurídica puede dividirse en dos partes generales: A) Modalidades del derecho natural, y B) Direcciones contemporáneas de la filosofía jurídica. En la primera parte, la filosofía del derecho aparece subordinada principalmente a concepciones éticas, teológicas y políticas, y en la segunda alcanza cierta independencia, pero continúa todavía bajo la égida de las grandes corrientes filosóficas coetáneas.

### I. — CARACTER DEL DERECHO NATURAL.

La historia del derecho natural está determinada a lo menos por dos factores, genérico el uno y específico el otro, a saber: la cultura y las corrientes filosóficas. En efecto, el derecho natural ha conocido su época de oro en dos culturas distintas aunque no del todo disímiles: la cultura clásica greco-latina y la cultura medieval y moderna. De acuerdo con el factor cultural, el fundamento último y la aplicación del derecho natural han variado materialmente. No cabe duda de que la cultura matiza profundamente la actitud del hombre frente al Universo, y modifica como consecuencia de ésto las concepciones filosóficas y científicas. Aunque los términos sobrevivan en alguna manera, los conceptos adquieren una nueva significación y las teorías una orientación y finalidad distintas. El derecho natural de los estoicos, por ejemplo, difiere profundamente del derecho natural cristiano, a pesar de su semejanza formal y de los numerosos puntos de contacto. Y en conformidad con el factor filosófico, el derecho natural ha germinado y fructificado en el ámbito de orientaciones particulares. Así podemos distinguir un derecho natural socrático-platónico, otro aristotélico, otro estoico, otro patristico y finalmente uno racionalista. En cada uno de estos ejem-



plares jusnaturalistas hay una actitud particular frente al hombre y la sociedad, y en consecuencia una modificación de su contenido y aplicación.

La correspondencia del derecho natural con cada cultura o etapa cultural y orientación filosófica ha sido recalcada modernamente hasta la saciedad. Hay una maravillosa unidad formal, pero a su vez una rica variedad material. «En cuanto al contenido específico del Derecho natural, dice Edgar Bodenheimer, se han expuesto en el curso de la historia muchas ideas. Pero la idea misma de que había un cuerpo de normas fundadas en la naturaleza humana y obligatorias, por tanto, para todos los hombres y en todos los tiempos, ha demostrado, a lo largo de los siglos tener una gran vitalidad y tenacidad».

También Gustavo Radbruch hace hincapié en los principios generales en común y los específicos del derecho natural a través de la historia. «El derecho natural de la antigüedad, escribe Radbruch, giraba en torno a la oposición entre naturaleza y norma, el medieval se preocupaba de la existente entre derecho divino y humano, y el derecho natural moderno, de la oposición entre la coacción jurídica y la razón individual. Ora servía el derecho natural para un afianzamiento más profundo del derecho positivo, bien era una ayuda en la lucha contra ese derecho positivo. Pero en todas sus formas le caracterizan cuatro rasgos esenciales, si bien subrayados diversamente en las distintas épocas. Ofrece juicios de valor jurídico determinados en su contenido. Estos juicios de valor son, correspondiendo a su fuentes —Naturaleza, Revelación, Razón— de validez general e invariables. Son accesibles al conocimiento. Tienen primacía ante las leyes que les sean opuestas: El derecho natural puede quebrantar el derecho positivo». (2).

Después de estas indicaciones ligeras sobre el carácter del Derecho natural en el curso de la historia, presentaremos un compendio de las grandes modalidades del Derecho natural, a saber: del derecho natural greco-latino —Sócrates, Platón, Aristóteles, los estoicos, Cicerón; del derecho natural cristiano —San Agustín, San Isidoro de Sevilla, Santo Tomás de Aquino, Vitoria y Suárez; del derecho natural racionalista— Hugo Crocio, Tomás Hobbes, Spinoza, Pufendorf, Locke, Montesquieu y Juan Jacobo Rousseau.

## II. — EL DERECHO NATURAL GRECO-LATINO.

Aunque había en Grecia una creencia inmemorial en el derecho natural, su primera formulación teórica no remonta más allá de Sócrates, el fundador de la ética. En los poemas homéricos, en Hesíodo, en las odas pindáricas, etc., hay alusiones categóricas a una ley universal (Themis) y a una justicia natural (Diké) que prevalecen sobre cualquiera veleidad del derecho positivo. Parece que la conciencia humana jamás hubiese dejado de presentir que las relaciones entre los hombres debieran estar subordinadas medianamente a un principio ético inamovible. No es ilógico, pues, que el pensamiento filosófico haya llegado inevitablemente a la formulación teórica de la esencia, el contenido general, las formas y la aplicación del derecho natural a las relaciones sociales. Tanto la filosofía griega, a partir de Sócrates, como la jurisprudencia romana, después del siglo II a. de C., acogen la noción de ley universal y la de justicia como principios esenciales del derecho.

El derecho natural greco-latino tiene la peculiaridad de reconocer la noción de Naturaleza como principio ético que guía a los hombres en la realización de las normas morales y jurídicas. Su cariz naturalista le constituye en una modalidad jusfilosófica imposible de identificarse con el derecho natural cristiano, que, además de la noción de naturaleza, apela a la existencia de Dios. La noción limitada de naturaleza se perfecciona con la noción teológica de la gracia. «*Gratia naturam non tollit sed perficit*», dirá más tarde Santo Tomás de Aquino, el faro intelectual de la cristiandad.

a) SOCRATES —469 a 399 a. de C.—. Se dice que Sócrates no escribió nada. Y así es. Las fuentes de conocimiento de su pensamiento son los escritos de Platón y Jenofonte, discípulos suyos demasiado disímiles. A través de ellos aparece la personalidad de Sócrates con diferente grado de iluminación: genial en el autor de la «Apología»; modesto en el de las «Memorables». Sobre los diálogos platónicos, la crítica moderna conviene en que nos ofrecen una imagen transfigurada de Sócrates; y sobre las memorias jenofontinas, que adolecen de una capacidad innata de comprensión del mensaje socrático. La verdadera imagen de Sócrates y su doctrina, sin embargo, ha de reconstruirse mediante el empleo crítico de las fuentes precitadas.

En la historia de la filosofía, Sócrates señala una época. Antes de él campea la filosofía natural; después de él, la filosofía antropológica y todas sus derivaciones éticas, gnoseológicas y metafísicas. Los filósofos presocráticos iniciaron el conocimiento del mundo físico; Sócrates el del mundo humano. Sócrates plantea por primera vez en la historia del pensamiento el problema del hombre. Qué es el hombre? Pide una filosofía desde el hombre. No es raro, pues, que el existencialismo de hoy, como el racionalismo del siglo XVIII por motivos distintos, exalte la actitud filosófica de Sócrates. Más que una escuela o un sistema, Sócrates representa una actitud humana frente a la vida. «Los hombres, comenta Sócrates en el Fedro, son mis maestros y no los árboles».

El apotegma socrático: «Yo sólo sé que nada sé» interpretado generalmente como la modestia del sabio, instaura el método auténtico del filosofar. La filosofía es un saber sin supuestos. Como Descartes en el siglo XVII con la duda universal y Edmundo Husserl en el XX con la «epojé fenomenológica», no prescinde Sócrates de supuestos? La filosofía era para él ansiedad y pesquisa de conocimiento absoluto. Compara la filosofía con Eros, el hijo de la pobreza y la abundancia.

Pero Sócrates no monologa como Descartes o Husserl dentro de los muros de su propia subjetividad, sino que hecha mano al diálogo, convirtiéndolo en procedimiento peculiar de su filosofía. El diálogo socrático es un rodeo. No afronta directamente el problema. En un primer momento refuta, ironiza y libera el espíritu; y en un segundo, ayuda a dar a luz la verdad. Sócrates comparaba su procedimiento interrogatorio con el arte de obstetricia practicado por su madre.

La filosofía socrática cumple su fin en el conocimiento de sí mismo. Sólo es sabio el que se conoce a sí mismo. Conocerse es darse cuenta de la condición racional, es decir, de la capacidad de intelección de conceptos y enunciación de juicios. Sócrates aporta a la lógica el concepto y la definición. El conocimiento es considerado como un bien y la ignorancia como un mal. La tesis



central de la sabiduría socrática es justamente la identidad de la ciencia y la virtud. Para ser virtuoso es necesario saber, y para poseer la ciencia basta ser virtuoso. «Esta tesis significa, escribe Víctor Brochard, que nadie es malo voluntariamente, que no puede querer el mal cuando se sabe a ciencia cierta cuál es el bien o, en otras palabras, que si, con el vulgo, se entiende por intemperancia (akrasía) la imposibilidad, para un hombre que sabe lo que está bien, de resistir a sus pasiones, la intemperancia no existe (akrasías ouk ousés)». (3). Pero la ciencia de que hablaba Sócrates no es la ciencia en general sino la relativa a la conducta humana. La ética.

Cuál es según Sócrates el objeto de la ética? El bien, aunque no acierte a darnos de él una definición precisa. Formalmente el bien es lo útil, nos dice en las «Memorables». Los escoliastas señalan que por este camino Sócrates no andaba muy lejos del hedonismo. Sócrates, sin duda alguna, se ha contradicho en este punto, porque como lo ha demostrado Eduardo Zeller, el gran historiador alemán de la filosofía griega, profesaba por un lado el utilitarismo o una forma de utilitarismo, por otro esbozaba la teoría que desarrollaría Platón, teoría según la cual ciertas cosas son buenas por sí mismas, independientemente de las ventajas materiales que podemos sacar de ellas, y aun si no nos procuran esas ventajas.

La virtud, en concepto de Sócrates, es el resultado del conocimiento, y no del mero hecho de pertenecer a una determinada clase social. Sócrates asume de este modo una actitud polémica frente a la rancia nobleza griega, a la casta de guerreros que hacía valer su condición, su «status social», como norma innata de virtud. La fiera moral de señores, en frase de Nietzsche, encontraba al fin su reto en la moral fundada en la razón. Sócrates oponía a la ética irracional fundada en el «pathos» una ética racional fundada en la esencia de las cosas. En principio, Sócrates rehuye el relativismo ético defendido por los sofistas y aspira a una ética de validez universal.

Como griego auténtico, Sócrates buscaba el ideal de la «Kalokagazía», de lo bello y lo bueno. No hay sino una ciencia de la conducta humana: la ética racional. La moral y el derecho son nada más que dos aspectos de una misma ciencia normativa. Sócrates representa en moral la culminación de un proceso que perseguía la plenitud de la conciencia individual. Con él la conciencia moral se constituye en juez interior que condena y premia. Las normas morales entonces tienen en la conciencia la mayor fuente de obligación. En el derecho, Sócrates representa la afirmación de un orden jurídico universal. En contra de la arbitrariedad de los tiranos, proclama la supremacía del Estado de derecho, de las constituciones escritas que están por encima de las voluntades particulares de los asociados. Y en contra de todo relativismo jurídico, proclama el derecho fundado en el ser racional del hombre.

Lo perdurable de Sócrates, sin embargo, no está en su pensamiento, sino en su actitud moral y jurídica. A sabiendas de que era injusta, acepta la pena de muerte, porque el buen ciudadano debe cumplir aun las leyes malas, para no estimular al mal ciudadano a violar las buenas. Por la convicción sincera con que mantuvo el ideal de legalidad como la más alta virtud cívica, Sócrates brillará siempre con luz viva en la historia de la filosofía jurídica.

b) PLATÓN —429 a 347 a. de C.—El aristócrata Platón es un artista y un filósofo incomparable. Vale tanto por la belleza de sus diálogos como por la profundidad de su pensamiento. Es uno de los más grandes genios del género humano. Con razón sus discípulos le dieron el epíteto de «el divino».

La filosofía de Platón tuvo su origen en el conato de superación de dos principios antitéticos: el devenir heraclitano y la inmovilidad de las ideas, de los conceptos socráticos. Después de recibir las enseñanzas de Crátilo, discípulo de Heráclito el oscuro, Platón fue hechizado para siempre por el diálogo de Sócrates. El dualismo del mundo sensible y del mundo ideal que Platón trató de soldar en su pensamiento dialéctico, procedían de las dos fuentes precitadas. Pero Platón, dotado de una rica personalidad en perpetua evolución, no se limita a ligar exteriormente dos filosofías antitéticas, sino que, tomándolas como simples elementos, crea una nueva filosofía de incontestable trascendencia.

Aunque no podemos entrar, por razones obvias, en un estudio a fondo de los diálogos de Platón, conviene indicar brevemente el orden de su aparición. Los diálogos menores corresponden intelectualmente a la etapa de influjo socrático. En el Fedro, el Fedón, el Banquete, el Protágoras, la Apología de Sócrates, etc., Platón anduvo sin duda bajo el influjo de su maestro. Son diálogos de formación filosófica. Los diálogos mayores coinciden con la madurez espiritual de su autor. En el Teeteto, el Parménides, el Sofista, el Político y la República sobre todo, Platón elabora su propio pensamiento en lo que se refiere a la ciencia, la dialéctica, la metafísica, la ética, el Estado y la educación. Los diálogos póstumos recogen la etapa final del insigne filósofo. En las «Leyes» parece que atenuara su mística de las ideas y desfalleciera su estilo tan vivo y ágil. A pesar de esta declinación de su pensamiento, Platón destaca desde el principio hasta el fin las grandes preocupaciones metafísicas y políticas, que agitaron su alma inmensurable. La gran paradoja de Platón y la fuerza de su genio, consiste en haber elaborado una de las más puras concepciones metafísicas y a la vez uno de los modelos estatales más inquietantes y augestivos.

En la primera etapa intelectual de Platón ocupaba lugar prominente en la filosofía la teoría de la percepción de Protágoras. Sostenía este sofista que la única fuente de conocimiento es la percepción y que, por tanto, no puede haber conocimiento metafísico. El sensualismo de Protágoras, que hacía del hombre la medida de todas las cosas, fue impugnado por Sócrates en forma sutil. Admitía éste el conocimiento de primer grado suministrado por las percepciones, pero añadía un conocimiento de segundo grado elaborado por la razón. Es el conocimiento racional por medio de conceptos y juicios. La percepción, concluyó luego Platón, sólo puede suministrar opiniones subjetivas, porque es el conocimiento de algo que nace y perece al compás del cambiante acontecer. A la percepción pertenecen las cualidades específicas de los sentidos, pero una vez que se desechan éstas permanecen como objeto del conocimiento racional los caracteres formales de las cosas. Platón los designa con el nombre de ideas o formas puras.

Las ideas son para Platón entidades inmateriales, metafísicas, y no meras representaciones psíquicas ni unidades lógicas. Son, dice W. Windelband, «el ser incorpóreo susceptible de ser conocido por los conceptos. Puesto que éstos, espina dorsal de la ciencia según Sócrates, no se dan en la realidad aparen-



te, es preciso que formen parte de una segunda y heterogénea realidad. Semejante realidad inmaterial se comporta con la material como el ser con el devenir, como lo permanente con lo mudable, como lo simple con lo múltiple, en una palabra, como el mundo de Parménides con el de Heráclito; la «arxé, ética, la lógica y la física son una y la misma cosa. En este punto se anudan todos los hilos de la filosofía precedente». (4).

Pero entre los conceptos genéricos de Sócrates y las ideas de Platón hay una diferencia fundamental. Aquellos son objeto de conocimiento experimental por vía inductiva; éstas de conocimiento dialéctico por conducto de la anámnesis. «Si las ideas no se ofrecen en la percepción y, sin embargo, las encuentra la ciencia al lado de ellas, dice W. Windelband, es inconcuso que las ha recibido el alma con anterioridad. Para elucidar semejante recepción echa mano el filósofo de un mito: el alma ha contemplado las formas puras de la realidad en el mundo inmaterial antes de habitar el cuerpo, y la percepción de objetos empíricos semejantes (según la ley general de la asociación y reproducción), evoca el recuerdo de aquellas imágenes olvidadas en el ajeteo cotidiano de la vida terrestre: de aquí nace el afán filosófico, el amor de las Ideas (Eros), por obra del cual el alma se eleva de nuevo al conocimiento de la verdadera realidad». (5).

Las ideas platónicas tienen una existencia original independiente del mundo de las cosas. Son formas puras cuyo número es infinito. Y las hay de todo lo que existe: de las cosas, de las propiedades, de las relaciones, de lo bello y bueno, de lo malo y feo. Entre ellas hay vínculos sistemáticos y una estricta jerarquía.

Gracias a la jerarquía de las ideas, involucra Platón en su filosofía la noción de valor que le permite estatuir una gradación en el seno de la verdadera realidad, derivada en un principio, como ya hemos visto, de la oposición entre percibir y pensar. La gradación a su vez le permite desdibujar hasta cierto punto el dualismo originario entre ser y devenir. «Adscribiendo a lo uno o a la Idea de lo bueno la más alta y absoluta realidad, dice W. Windelband, tanto más se atribuye a las otras capas del mundo de las Ideas una realidad de rango inferior cuanto más se alejan de la unidad en la serie natural de los números. Así se origina una escala de realidades que se extiende desde lo uno hasta la realidad inferior por excelencia, a saber, la del mundo corporal». (6).

La noción de valor sirve de eslabón entre la metafísica y la ética. A diferencia de la ética cristiana que descansa sobre la noción metafísica de la libertad, la ética socrático-platónica descansa en la noción «metapsíquica» de alma. Según la opinión general y la ciencia de aquella época, el alma es en primer término aquello que se mueve por sí, y en segundo, aquello que percibe, conoce y quiere. Por su doble naturaleza, el alma pertenece al mundo del devenir y, gracias al conocimiento de las ideas, al mundo de la verdadera realidad. Hay en el alma, comenta W. Windelband, «algo privativo del mundo de las Ideas o algo peculiar del de la percepción. Lo primero es la racionalidad (λογιστικόν o nous), la morada del saber y de su correspondiente virtud. En lo segundo, lo irracional, distingue Platón dos cosas: lo más noble y vuelto hacia la razón y lo más insano y alejado de ella. Lo más noble reside en la fuerza volitiva (entusiasmo, thymós), lo insano, en la apetencia sensorial (impulso, epithymía)». (7).

Platón creía en una hipotética pre-existencia de las almas y explicaba la vida terrena como una caída. La vida corporal del alma es consecuencia de la apetencia sensorial. Pero el alma puede recuperar su condición primitiva si, olvidándose de los sentidos, se entrega a la contemplación de las Ideas. La moralidad platónica es en cierto sentido ascética y negativa. Destaca sobre todo la formación espiritual.

La ética de Platón tiene su radio de acción en la vida estatal. Los griegos ignoraron la moral individual en el sentido moderno. «Los antiguos, dice Fustel de Coulanges, no reconocían la libertad de la vida privada, ni la libertad de educación o la libertad religiosa... El Estado podía herir sin que fuera culpable, por lo mismo que se trataba de su interés... Se pensaba que el derecho, la justicia, la moral, todo debía ceder ante el interés de la patria». La ética antigua es inseparable del Estado. Para Platón las virtudes son más visibles en el Estado que en el individuo.

En «La República» traza Platón el plan del Estado ideal. Tiene por tema capital la organización del Estado y la naturaleza de la justicia. Tal vez sería mejor en este caso decir que organización y justicia son sinónimos, porque para Platón, como veremos luego, la justicia es la relación armónica de las partes de un todo. Para mostrar que la justicia es la virtud ética por excelencia, Platón desarrolla su teoría de la virtud en íntima conexión con la teoría de las ideas.

Qué es la virtud? La definición de virtud tiene en Platón un sentido más preciso que en Sócrates. La virtud, según él, no queda limitada a la razón. Se extiende a todo el ser; inclusive a las partes irracionales. «La virtud, escribe Platón en forma lapidaria, es la función propia de cada ser». (La República, libro I). Luego describe las virtudes cardinales. En conformidad con su teoría de las partes del alma, la sabiduría corresponde a la parte racional; el valor, a la parte afectiva; la prudencia, a la parte volitiva; y la justicia, que no corresponde a ninguna parte especial, establece la armonía de las partes del alma. La justicia, dice Platón, «establece en el alma el orden y la concordia, pone entre sus partes un acuerdo perfecto, como entre los tres tonos extremos de la armonía... Liga en uno todos los elementos que la componen y hace que, pese a su diversidad, el alma sea una, comedia y llena de armonía». (8).

Pero esto que ocurre en miniatura en el alma individual, ocurre en el Estado en grado superlativo. La justicia está escrita en el Estado con grandes caracteres. A la concepción atomística y relativista del Estado puesta en boga por los sofistas, Platón opone una concepción orgánica. Las tres partes del alma individual y sus virtudes correspondientes, están representadas en el Estado por la clase adquirente —agricultores, artesanos, comerciantes—; por la clase de guardianes —los soldados; y por la clase dirigente—los filósofos. A cada clase corresponde en orden ascendente una virtud especial: la prudencia, el valor y la piedad o sabiduría. El Estado debe ser gobernado por los filósofos. La humanidad, exclama Platón, será feliz cuando los filósofos sean reyes y los reyes sean filósofos! La justicia en el Estado es el orden y la armonía que resulta de la subordinación voluntaria o forzosa, de los elementos inferiores a los superiores.

En juicio de Platón mismo el Estado de la República es para dioses e hijos de dioses. A fin de corregir ese idealismo exagerado y de dar mayor al-



cance a la acción legislativa, escribió Platón «La Leyes». La palabra griega «Nomoi» que ha sido traducida por «leyes», quiere decir uso, costumbre, y es muy propia para designar la clase de estudio que se propuso hacer Platón. Con las Leyes ya no estamos frente a un Estado ideal, sino en presencia de un Estado histórico particular. En efecto, se trata del Estado dórico o de una unidad superior en que se funde lo dórico y lo ateniense. La experiencia política y la madurez intelectual condujeron a Platón a una visión pragmática del Estado. «Desde el punto de vista de la historia de la filosofía, escribe Werner Jaeger, Las Leyes se hallan metódicamente, en muchos respectos, más cerca de Aristóteles». (9). Los principios filosóficos fundamentales no son abandonados del todo, pero Platón se ocupa en Las Leyes principalmente sobre problemas de educación.

En Las Leyes domina el tema de la educación. «Así como la República, dice Werner Jaeger, empieza con el problema general de la justicia, en la obra que estamos comentando Platón parte del espíritu de las leyes, que en un verdadero estado infunde su ethos hasta el último detalle». (10). Como la teoría de la virtud sigue siendo la misma y como Platón da cabida a los elementos históricos y sociales, las normas imperativas deben ir acompañadas de preámbulos persuasivos. Las leyes deben ejercer una acción educativa que permita a las almas elevarse a la contemplación no sólo de las ideas sino del Bien mismo. El concepto del Bien o de Dios se convierte en Las Leyes en centro y fuente de toda legislación. «Dios, dice Werner Jaeger, se revela y actúa en el cosmos del estado, como en el de la naturaleza. En Platón ambos se hallan relacionados entre sí, pues también en el universo rige la medida suprema y su armonía. La ley es el instrumento utilizado para incorporar el hombre a ella. Es su *areté*, en la cual adquiere el hombre su verdadera naturaleza». (11). Conviene, sin embargo, aclarar que por naturaleza no entiende Platón la materia, sino el alma y su ordenación. La entonación mística y religiosa de Las Leyes llega a la cumbre más excelsa cuando Platón proclama en contra de la tesis de Protágoras que «Dios es la medida de todas las cosas».

Las Leyes, obra considerada por los filósofos como secundaria, resulta para la filosofía del derecho de incalculable valor. Destaca como ninguna otra que el hombre no comete el mal voluntariamente y que el remedio está en la acción educativa de la legislación sabiamente dictada. «Platón, dice Werner Jaeger, deja al arbitrio del legislador el determinar qué leyes, grandes o pequeñas, es conveniente que lleven un preámbulo. Declara que, en cierto sentido, todas las consideraciones anteriores tienen el carácter de preámbulo y muestra el deseo de que la pesquisa exterior se atenga a este espíritu. Además del preámbulo sobre los deberes hacia Dios y hacia los padres y los honores que les son debidos, considera indispensable, sobre todo, tratar de lo que es el alma, punto al que concede una importancia fundamental para la educación. Después de terminar la parte del preámbulo deberá venir la verdadera legislación. Esta habrá de comenzar con las leyes sobre los cargos públicos y la estructura política fundamental del nuevo estado». (12).

En Las Leyes de Platón el derecho emana de un centro divino. Y aunque hay discrepancia en cuanto a la función del derecho en el Estado ideal

de La República y el Estado histórico de Las Leyes, no hay incongruencia alguna entre el concepto de justicia y el de derecho. En el Cosmos y en el hombre rigen igualmente una medida y armonía eternas.

c) ARISTÓTELES —384 a 322 a. de C.— El primer autor de un esbozo consciente del derecho natural es Aristóteles. Como ya hemos observado en las líneas anteriores, los antecedentes del derecho natural aristotélico no son escasos ni despreciables, sobre todo en los sofistas, Sócrates y Platón.

Gracias a las investigaciones de Werner Jaeger en el campo de la historia de la filosofía griega, conocemos hoy mejor que antes el proceso intelectual de Aristóteles y el empalme de sus doctrinas a través de sus obras. Con profundo conocimiento y singular acierto, Jaeger ha trazado la trayectoria interna del pensamiento aristotélico y la relación orgánica de cada una de sus partes. Así enfocada, la filosofía de Aristóteles es el resultado de una larga elaboración que se inicia bajo la inspiración platónica y que termina con la expresión madura y original de su autor.

A pesar de la índole investigativa de sus escritos, como diríamos hoy, Aristóteles tuvo en mente una filosofía sistemática y constructiva. Le bastaron unos cuantos principios y nociones —sustancia, materia, forma, acto, potencia, causa, movimiento— para elaborar una de las filosofías más coherentes y completas que se hayan visto. Se elevó con su poderosa inteligencia a un principio supremo de donde derivó racionalmente el orden físico, el biológico y el humano de prodigiosa variedad. Su filosofía empalma a perfección las distintas esferas de la realidad y las explica además con tanta lógica y coherencia que resulta vano todo esfuerzo de comprender una parte sin una visión previa de la totalidad. El derecho natural, por ejemplo, tiene conexión con la ética y la metafísica por un lado y con la política por otro. De ahí la conveniencia de un delimitamiento general de esta filosofía, a lo menos de sus principios y conceptos fundamentales.

La «Metafísica» o «*philosophia prima*» de Aristóteles tiene por objeto el estudio del «ente en cuanto tal, es decir, de la totalidad de las cosas en cuanto son». Hay un ser o ente, pero diferentes tipos de entes, a saber: las cosas naturales, que llegan a ser y dejan de ser, y que, por tanto, no son entes perfectos; los objetos matemáticos, que son más entes que los anteriores en cuanto no padecen el movimiento, pero que son menos entes en cuanto sólo existen en la mente —*entis rationis*. El ente perfecto, pues, debe reunir la inmovilidad y la existencia autónoma. Ese ente único tiene que ser Dios. La metafísica aristotélica culmina en teología. Dios es «el pensamiento del pensamiento —*noésis noéseós*. Pero no piensa en el mundo, porque implicaría imperfección, sino en sí mismo.

No obstante sus muchos sentidos, la palabra ente o ser no es una palabra equívoca, sino analógica. La palabra ser tiene una significación distinta cuando decimos que algo es un hombre, o una mesa, o que es rojo, o que es una figura o que es un cuadro hermoso. El ser, según Aristóteles, se dice de cuatro maneras: per se o per accidens —por esencia o por accidente; según categorías o predicamentos: según lo verdadero y lo falso, y según la potencia y el acto. El ser per se indica la esencia o naturaleza, v. gr.: el hombre es racional; el ser per accidens indica lo no esencial, v. gr.: el hombre es obrero; las ca-



tegorías o predicamentos son modos en que el ser puede predicarse; lo verdadero y lo falso se da en el juicio: verdad en griego significa literalmente «descubrimiento» —alétheia— y falsedad, «encubrimiento». La potencia y el acto indican respectivamente el ser posible y el ser existente o actual; y lo actual a su vez puede ser energía o enteleguía, es decir, acto puro o acto actualizado.

La substancia —ousía— es la unidad analógica fundamental. El sentido primitivo de esta palabra es «haber, bienes, hacienda», y el sentido metafórico, «substrato, sujeto, lo que está debajo». Aristóteles la usa en el primer sentido. «Substancia, comenta Julián Marías, es ante todo cosa, algo separado, independiente, que existe por sí y no en otro. Y el modo fundamental de la substancia es la naturaleza». (13). Acosado por dificultades idiomáticas, distingue Aristóteles una substancia primera y otra segunda. La substancia primera tiene el carácter de unidad analógica fundamental y la segunda el de categoría o predicamento. La doble estructuración de la substancia, la explica Aristóteles por medio de las nociones de materia y forma. La substancia, cuyo modo fundamental es la naturaleza, es un compuesto de materia y forma. La materia es lo indeterminado, aquello que puede ser, pero que aún no está estructurado por tal o cual forma. Por el contrario, la forma es lo que hace que una cosa sea lo que es —su esencia. Por ejemplo, la materia de una mesa es la madera, y su forma la de mesa. Los entes concretos son un compuesto de materia y forma. Los géneros o universales, en cambio, son formas, pero no aisladas como las ideas platónicas, sino presentes a las cosas.

Las nociones de materia y forma equivalen en la filosofía aristotélica a potencia y acto, o al menos existe entre estas nociones una estrecha relación. La materia es potencia, posibilidad, que se actualiza por medio de una forma; no tiene realidad por sí misma. Dios, el ser aristotélico por excelencia, excluye como acto puro la potencia, y como forma pura la materia. Con las nociones de materia y forma, tiende Aristóteles el puente sobre el abismo abierto por Platón entre el mundo inteligible y el mundo sensible.

Entre la materia y la forma o sus equivalentes potencia y acto, pone Aristóteles el movimiento, al cual lo define como el paso de la potencia al acto, de un modo de ser a otro, y no como el paso del ser al no ser o viceversa. «Con esto, dice Julián Marías, alcanza su solución madura, dentro de la filosofía helénica, el problema crucial del movimiento». (14).

Como todo móvil supone un motor, pero como la serie no puede ser indefinida, remata Aristóteles su metafísica con la noción de causa primera que remite la razón a un momento absoluto del mundo, a un motor inmóvil, a Dios. Surge una objeción. Si es inmóvil, cómo imprime el movimiento? No puede ser por la acción, porque dejaría de ser perfecto. Tiene que ser por el pensamiento. En efecto, Aristóteles identifica a Dios con la forma universal que informa la materia, y que de este modo inspira a toda la naturaleza el deseo de perfección. El acto puro, bien absoluto o perfección suprema, mueve al mundo, dice Henry Joly, no mediante una acción en cierto modo exterior y transitiva, sino mediante el deseo y el amor que le inspira». (15).

El movimiento, como el paso de un modo de ser a otro, hace posible la física como ciencia, porque sólo así puede hablarse, desde el punto de vista ser, de una naturaleza. Después de un examen de los distintos sentidos de la pa-

labra naturaleza, Aristóteles la define como un conjunto de cosas dotadas de movimiento. «Para Aristóteles, dice R. G. Collingwood, el mundo de la naturaleza es un mundo de cosas que se mueven por sí, lo mismo que para los jonios y para Platón. Es un mundo vivo: un mundo caracterizado, no por la inercia, como el mundo de la materia del siglo XVIII, sino por el movimiento espontáneo. La naturaleza en cuanto tal, es proceso, desarrollo, cambio». (16).

Toda la naturaleza está suspendida del acto puro, del motor inmóvil, de Dios, y «la serie entera de los seres, dice Henry Joly, forma una doble cadena que de él viene y a él vuelve, que de él desciende y a él remonta; más aún, es el quien hace el ser, la esencia misma del ser que mueve». (17). Con todo, en la escala de los seres, sólo el hombre une el universo y Dios, porque únicamente él, por su alma racional, es capaz de entenderlo y amarlo. A través del hombre, la naturaleza tiembla en amoroso deseo de la forma suprema.

La noción de movimiento es fundamental en toda la filosofía aristotélica. Juega un papel importante en la metafísica, la física, la biología y la ética. Si en física el movimiento consiste en el desplazamiento de un móvil, en ética es la acción voluntaria y consciente del hombre. Y así como todo movimiento tiene un término, así toda acción tiende a un fin. Lo que se mueve tiende a lograrse, a perfeccionarse. «En este logro de sí misma, término de su acción, dice Joly, la naturaleza halla su perfección y su bien. Así fin y bien son idénticos, y en nosotros, que sabemos lo que hacemos, toda resolución de nuestro espíritu aspira necesariamente a un bien de alguna especie». (18). Los fines pueden ser instrumentales o supremos. Estos son buscados por sí mismos; aquellos existen en vista de algunos otros. El fin supremo de la acción humana, afirma Aristóteles, es la felicidad, la eudemonía, el estado de contento del alma, la satisfacción espiritual.

Como la razón es lo más propio de la naturaleza humana, el soberano bien consiste, según Aristóteles, en la razón en acto, en la actividad del alma racional, que implica a su vez tres cosas: la posesión de los bienes del cuerpo, la de los bienes llamados externos y el uso razonable de esos bienes, es decir, la virtud, la cual aventaja en mucho a los dos primeros elementos.

Qué entiende Aristóteles por virtud? En una primera aproximación, virtud es, como para su maestro Platón, lo que realiza la función propia de cada ser. En el hombre, la virtud es lo que le hace bueno, lo que le permite realizar la obra propia de su naturaleza. Pero como el hombre es un ser complejo, hay en él dos clases de virtudes: virtudes noéticas —intelectuales, contemplativas— y dianoéticas —prácticas, morales propiamente dichas. Las primeras proceden de la educación y las segundas del hábito y las costumbres. En cierto sentido, parece que Aristóteles vislumbrara el contraste moderno entre naturaleza y cultura, porque distingue a la costumbre y al hábito como productos esencialmente humanos, pero en realidad establece una continuidad. La piedra, dice Aristóteles, que se precipita a caer, jamás se habituara a ascender. La naturaleza hace al hombre capaz de virtud, pero le corresponde a él perfeccionar esa disposición por el hábito y la costumbre.

En una segunda aproximación, Aristóteles indica la esencia espiritual de la virtud, haciéndola depender de la intención. El agente moral debe saber, elegir y querer lo que hace, y convertir su acción en segunda naturaleza. «La



virtud, dice, es el hábito del justo medio». Mas como esta definición resulta peligrosa en su forma absoluta, Aristóteles tiene el cuidado de limitarla. Hay acciones y pasiones que sugieren la idea del mal tan pronto como se las nombra, por ejemplo: la malevolencia, la imprudencia, la envidia, el adulterio, el robo, el asesinato, etc., en las cuales no existe justo medio». Salvo estos casos, considera Aristóteles exacta su definición. Así el valor es el justo medio entre la cobardía y la temeridad, y la generosidad es el justo medio entre la prodigalidad y la avaricia.

Aristóteles es un maestro en el análisis y explicación de las virtudes, especialmente de las dianoéticas o morales. De todas las virtudes destaca el valor y la temperancia, virtudes individuales, y la justicia y la amistad, virtudes sociales. Es importante subrayar aquí la relación que la justicia tiene con el derecho y la amistad con la política, y el papel que desempeñan en esas disciplinas dentro de la concepción aristotélica.

La teoría de la justicia se encuentra en el libro V, letra H, de la «Ética a Nicómaco». Profundamente convencido de la función social de la justicia, asevera Aristóteles que ni la salida ni la puesta del sol son tan dignas de admiración como ella. La justicia es la base de la sociedad. «Si el hombre, perfeccionado por la sociedad, nos dice, es el primero de los animales, es también el último cuando vive sin leyes y sin justicia». (19).

Así como la teoría del movimiento liga la física con la ética, así también la teoría de la justicia liga la ética con la política. Mejor dicho, la política es parte de la ética. Es una moral social. La justicia se realiza por medio de las leyes que el Estado dicta para regular las relaciones de los ciudadanos. La justicia es el contenido de las leyes. El análisis de la justicia hecho por Aristóteles es uno de los más profundos. Casi nada han adelantado en esto sus comentaristas. Tratemos de resumirlo. El principio de la justicia es la igualdad, la cual se aplica de varias maneras. Así tenemos primero la «**justicia distributiva**», que consiste en el reparto de honores y de bienes entre iguales, porque sólo los iguales pueden recibir cosas iguales; segundo, la «**justicia correctiva o rectificadora**», que es a modo del punto intermedio entre el daño y la ganancia, especie de justicia que vale para toda especie de cambios e interferencias, es decir, tanto de índole civil como penal. En la «**justicia correctiva**» hace Aristóteles una distinción un tanto oscura. Así habla de «**justicia conmutativa**», en la que las relaciones de cambio son determinadas según cierta medida, y la «**justicia judicial**», en la que prevalece la interpretación del juez. Parece que Aristóteles reconociera en este punto, en forma implícita, «las lagunas del derecho, como hoy se dice, y la facultad del juez en la creación de nuevas normas jurídicas».

En el mismo libro de la «Ética a Nicómaco» encontramos también la distinción clara entre derecho natural y derecho positivo. Frente a la actitud disolvente de los sofistas en cuanto al carácter de la justicia y del derecho, sostiene Aristóteles en forma enfática la existencia de un derecho natural invariable e igual en todos los pueblos. «En el derecho, nos dice, parte es natural y parte positivo. Es derecho natural el que tiene la misma validez dondequiera que sea y el que no existe por la voluntad de ésta o aquella gente. Y es derecho positivo el que es originalmente indiferente, pero que llega a ser no indiferente cuando

es ordenado por el Estado, por ejemplo: que el rescate de un prisionero sea una mina». (20).

La medida de lo justo es para Aristóteles la naturaleza y no un tipo ideal como para Platón. La naturaleza, repite varias veces, no hace nada en vano. Su fin es el Estado. En cierto sentido, el Estado es anterior al individuo, porque éste sólo encuentra su dimensión humana y social por el Estado. «La primera relación de la vida humana que engendra la naturaleza, anota F. J. Etlah en un comentario al libro I de La Política, es la unión del hombre y de la mujer, que tiene por objeto la propagación de la especie. Con esta unión se liga la relación entre padres e hijos, y la de amos y esclavos. La primera difiere esencialmente de la segunda en que en aquélla es ventajosa para ambas partes, para el que manda y para el que obedece, mientras que en la segunda, todas las ventajas son para el amo. Por otra parte, la naturaleza impulsa a la formación de uniones más vastas, como las aldeas, caseríos y finalmente el Estado (Estado y ciudad en Grecia eran términos sinónimos). El Estado es la relación suprema, es el total cumplimiento del objeto que la naturaleza persigue en las relaciones precedentes, porque él se basta a sí mismo (autarkeia), mientras que las otras piden otra relación más amplia que las sostenga y proteja. Por consiguiente, el Estado constituye el último fin de la naturaleza, y el hombre es un ser hecho para el Estado, zoon politikon». (21). Quien quisiera vivir fuera del Estado, tendría que ser, según el Estagirita, o un dios o un monstruo.

Con una perspectiva histórica que faltó a Platón en La República, sostiene Aristóteles la institución de la familia y la de la propiedad como partes fundamentales del derecho natural. La familia menor está compuesta por el padre, la madre y los hijos, y la mayor, además de los anteriores, por los esclavos. El fundamento de la propiedad no es la capacidad de producción sino la facultad de uso. Por naturaleza el amo está dotado de la última y el esclavo de la primera. La esclavitud tiene para Aristóteles fundamento natural. Por tanto, rechaza la tesis ya en boga en su tiempo de que la esclavitud era institución de derecho positivo y no de derecho natural. Su argumento en favor de la esclavitud lo saca de observaciones biológicas. La naturaleza, dice, ha hecho a los hombres desiguales, destinando a unos para mandar y a otros para obedecer. La facultad de mando la funda primero en la perfección racional: así como el hombre, arguye Aristóteles, es superior al animal, así también el amo es superior al esclavo, al cual juzga un ser sin discernimiento; y segundo, en la perfección estética, no obstante la dificultad que tenía de encontrar a todos los esclavos feos y a todos los amos hermosos. Con todo, Aristóteles no era en este punto del todo ciego a la necesidad económica del esclavo. Si un útil pudiese ejecutar el mandato del artista, si la lanzadera tejiese por sí misma, si el arco sacase espontáneamente sonidos de la cítara, dice, ni el arte precisaría de obreros, ni el amo, esclavos». (22). Para acabar con la esclavitud como institución de derecho positivo no bastaron las ideas filosóficas, sino, como observa Oswald Spengler, reemplazarla con la máquina. El maquinismo moderno acabó con los últimos vestigios de la esclavitud antigua, pero creó el proletariado.



## d) EL DERECHO NATURAL EN LOS ESTOICOS.

La escuela estoica coincide en su aparición con la expansión del helenismo, período histórico en el cual se rompen los estrechos moldes del Estado-ciudad para dar lugar a estructuras políticas más vastas y complejas, cuyas repercusiones en el pensamiento son dignas de notar. El helenismo possibilitó el descubrimiento y la valoración de la dimensión universal del hombre; luego vendría a consagrarla como verdad inconcusa el Evangelio de Cristo. El helenismo, apresuró, como no había sucedido jamás, la fusión de razas, de ideas y de instituciones. En lo que concierne a la filosofía, se caracteriza por el énfasis que durante él puso el estoicismo en la ética y en su significación para la conducta individual y social.

El estoicismo es una filosofía eminentemente práctica. Es un retorno al sendero indicado por Sócrates. Destaca, en su origen y curso, como tema y preocupación constantes, la conducta humana. Y para contrarrestar las consecuencias individuales y sociales de la disgregación del Estado-ciudad y del relajamiento de los vínculos éticos tradicionales, funda una eficaz filosofía de la práctica sobre el concepto de la razón universal.

La historia del estoicismo abarca tres períodos: el antiguo, predominantemente ético; el medio, notoriamente sincrético; y el nuevo, angustiosamente religioso. Pertenecen al período antiguo Zenón de Citia (340-265 a. de C.), fundador de la escuela y probablemente de origen judío; Cleantes de Assos (304-233 a. de C.); y Crisipo de Soles (281-208 a. de C.); al período medio, Panecio (180-110 a. de C.); y Posidonio, maestro de Cicerón (175-90 a. de C.); al período nuevo, los nombres esclarecidos de Séneca (4 a. de C. a 65 D. C.); Epicteto (50 a 117 D. C.); y Marco Aurelio, el filósofo rey (121 a 180 D. C.).

Los estoicos constituyen una serie de pensadores enmarcada en más de medio milenio de historia antigua, tiempo en el cual la cultura greo-latina sufre una profunda conmoción. Es por este motivo que cada pensador estoico y especialmente cada período ya anotado, imprime a la escuela un sesgo filosófico particular. Pero no obstante estas diferencias de matiz, late en el estoicismo desde su orto hasta su ocaso un mismo sentimiento de humanitarismo y de afinidad con el principio eterno del Universo. En ningún período de su historia, perdió de vista el estoicismo la significación fundamental de la naturaleza humana y su lugar en la sociedad y el Cosmos.

La escuela estoica dividió, al menos en el período antiguo, la filosofía en tres partes: lógica, física y ética. En lógica representa, respecto del «Organón» aristotélico, una regresión. Se limitó a consideraciones de detalle sobre las categorías, los conceptos y la experiencia. Tal vez lo único original sea su teoría de las ideas innatas. En física no logra siquiera escapar de las observaciones y generalizaciones empíricas, groseras muchas de ellas, comunes a los filósofos antiguos. En metafísica, que era a modo de epílogo de la anterior, desemboca en el panteísmo implícito en la filosofía peripatética. En efecto, le bastó sustituir las nociones aristotélicas de materia y forma por el «principio pasivo» y el «principio activo». El primer principio es la materia y el segundo la razón o fuerza divina. Los estoicos, dice Diógenes Laercio, «admiten dos principios pa-

ra todas las cosas, el activo y el pasivo. El pasivo es la substancia despojada de las cualidades, es decir, de la materia; el activo es la razón que está en aquella, o sea Dios, el cual, siendo eterno, crea en toda ella todos los seres singulares». (23). Concebían el principio activo como fuego vivificante de todo lo viviente sea vegetal o animal. Lo concebían, a fortiori, como fuerza divina, como razón universal o alma del mundo —logos espermático— que infunde vida y participa de razón a todos los seres. Dios, decían los estoicos, es inmortal e inengendrado, creador de la ordenación universal que según los ciclos del tiempo absorbe en sí toda la substancia consumiéndola, y la engendra nuevamente en sí mismo. (24).

La concepción panteísta del mundo llevaba implícita una antropología y psicología nuevas, pero en realidad poco distantes de sus precedentes aristotélicos. Mientras los epicúreos acentuaban la concepción pesimista del hombre y la sociedad, puesta en boga por los clínicos, los estoicos se plegaron a la concepción optimista de la escuela peripatética. «Para los estoicos, dice W. Windelband, el hombre es un ser social por naturaleza, debido a la identidad esencial de su alma con la razón cósmica... El más inmediato de los vínculos sociales es la amistad, la convivencia de individuos virtuosos movidos por el afán de realizar la ley moral. Pero de semejantes relaciones puramente personales pronto se eleva la doctrina estoica a un principio de suprema generalidad, a la integridad de los seres racionales. Como partes de la razón cósmica, constituyen dioses y hombres una comunidad racional de vida, un «politikón systéma» donde cada individuo es un miembro insustituible (mélos)». (25).

También su psicología está próxima a la de Aristóteles. Sólo se diferencia en que los estoicos destacaban más que el Estagirita la unidad y autonomía del alma individual frente a sus estados y actividades singulares. En la psicología estoica, el alma individual es un principio regulativo. «Para los estoicos, comenta W. Windelband, la capacidad conductora del alma (to hégemonikón) no sólo convierte los estímulos de los sentidos en percepciones, sino que también transforma las excitaciones emotivas, mediante su asentimiento, en decisiones de la voluntad. Esta aptitud de la conciencia, capaz de unificar los estados cambiantes de la psique, es, según su propia y verdadera esencia, razón (nous); por eso contradicen su propia naturaleza al par que la razón, los estados en que surge el asentimiento por obra de la vehemencia de las excitaciones. Semejantes estados (affectus) son los de la pasión (páthee) y de las enfermedades del alma: perturbaciones psíquicas contrarias a la razón y a la naturaleza». (26).

Cómo se reconcilia la autonomía del alma individual con el orden universal inflexible? Para explicar este problema, apelaron los estoicos a las nociones de causas perfectas y de causas contribuyentes. Las decisiones y actos humanos dependen de la voluntad individual —causa contribuyente. La razón humana debe armonizar libremente la conducta ética con la razón universal— causa perfecta. Lo bueno para los estoicos es la armonía con la naturaleza. Por naturaleza entendían en primer lugar la naturaleza general, la razón del mundo, la fuerza cósmica creadora; y en segundo, la naturaleza humana, la esencia del hombre, la racionalidad. Los hombres que acoplan su voluntad individual a la razón universal son llamados sabios, y los que no, insensatos. La virtud estoica es disposición de la voluntad. Tiene como función extirpar las pasiones. El prin-



cipio rector de la vida virtuosa es la razón, y el del vicio, la hegemonía de las pasiones. La razón, como norma suprema del obrar, es moral y derecho.

Con base en estas ideas metapsíquicas y éticas, abogaron los estoicos por dos grandes ideales: la fraternidad universal, pero no en el sentido político de abolición de fronteras sino en el de unidad espiritual de conocimiento y voluntad, y la supresión de la esclavitud.

Hasta aquí hemos expuesto, principalmente el estoicismo ético, pero en lo fundamental no difiere del sincrético y del religioso. En este último se patentiza con mayor vigor la dependencia de una Providencia, sobre todo en Séneca que prelude claramente las doctrinas inspiradas de San Pablo. Con razón, hasta el intransigente Tertuliano decía: «Séneca, saepe noster» —Séneca, muchas veces nuestro. Las cartas y ensayos de Séneca anticipan el sermón paulino en el Areópago de Atenas.

e) CICERÓN —106 a 43 a. de C.— La figura más eminente del derecho natural romano, es Marco Tulio Cicerón. El es también el primero que, en el siglo I a. de C., elevó a sistema los fermentos morales y jurídicos de la escuela estoica. Los juristas romanos posteriores —Celsio, Gayo, Ulpiano, Paulo, etc.— no hicieron más que seguir sus huellas. En lo que concierne al derecho natural, la influencia ciceroniana es incontrastable.

Cicerón llevó una vida sumamente activa y agitada. Fue jurista, político, escritor y funcionario público. Fue el único romano que con el solo prestigio de su saber y la fuerza de su elocuencia, alcanzó la primera magistratura en la República. No nos explicamos cómo pudo desempeñar tantas funciones superiores con el éxito y brillo que él lo hizo. Sus escritos son numerosos: discursos políticos, cartas, tratados literarios y filosóficos. De los últimos nos interesan: De República, De legibus, Tusculanae questiones, De officiis y De finibus bonorum et malorum.

En filosofía, Cicerón es ecléctico. Sin ser un filósofo de profesión, funde en un sistema personal ideas platónicas, aristotélicas y estoicas. En teoría del conocimiento combate el escepticismo de Carneades, pero se inclina a cierta especie de probabilismo; en ética sigue la forma estoica elaborada por Panecio, maestro de Posidonio; en política acepta, espíritu práctico al fin, la concepción aristotélica de la sociedad y del Estado.

Con gran desconocimiento del ritmo de la historia que desconcierta en una personalidad de tanto relieve como es él, quería Cicerón mantener la forma republicana precisamente en los momentos que era arrollada por el Imperio... La historia no se puede detener. Cicerón explicaba la evolución política de Roma por medio de una adaptación del ciclo histórico de Polibio, es decir, de la rotación de las formas de gobierno: monarquía, tiranía, aristocracia, oligarquía, democracia y demagogia. Pero encontraba dificultad de encajar la historia política de Roma en ese ciclo, porque ésta había seguido un curso institucional distinto del de la Polis griega, de donde Polibio había extraído en parte sus generalizaciones.

La verdadera importancia de Cicerón no está en la filosofía ni en la teoría política, sino en la formulación de la doctrina estoica del derecho natural, formulación que, no obstante algunas variantes, ha sobrevivido en el fondo hasta el siglo XX. La doctrina estoica del derecho natural formulada por Cice-

rón, «pasó, como observa G. Sabine, a los jurisconsultos romanos y en no menor medida a los Padres de la Iglesia. Los pasajes más importantes se citaron innumerables veces en la Edad Media. Es un hecho significativo el de que, aunque el texto de la República se perdió después del siglo XII y no fue recuperado hasta el XIX, sus pasajes más importantes habían sido reproducidos en los libros de San Agustín y de Lactancio y llegaron por ello a ser objeto de conocimiento común». (27).

Cicerón afirma ante todo la existencia y vigencia del derecho natural como un hecho evidente y de validez universal. «Existe, dice, una verdadera ley, la recta razón congruente con la naturaleza, que se extiende a todos los hombres y es constante y eterna; sus mandatos llaman al deber y sus prohibiciones apartan del mal. Y no ordena y prohíbe en vano a los hombres buenos ni influye en los malos. No es lícito tratar de modificar esta ley, ni permisible abrogarla parcialmente, y es imposible anularla por entero. Ni el senado ni el pueblo pueden absolvernos del cumplimiento de esta ley, ni se requiere nadie que la explique o interprete. No es una en Roma y otra en Atenas, una ahora y otra después, sino una ley única, eterna e inmutable, que obliga a todos los hombres y para todos los tiempos; y existe un maestro y gobernante común de todos, Dios, que es el autor, intérprete y juez de esa ley y que impone su cumplimiento. Quien no la obedezca huye de sí mismo y de su naturaleza de hombre, y por ello se hace acreedor a las penas máximas, aunque escape a los diversos suplicios comúnmente considerados como tales». (28).

Según esa ley natural eterna todos los hombres son libres e iguales, no en riqueza que tal vez sería perjudicial, sino en estructura psicológica. «De todo aquello sobre lo que versan las discusiones de los filósofos, dice Cicerón, nada tiene más valor que la plena inteligencia de que nacemos para la justicia y de que el derecho no se basa en la opinión, sino en la naturaleza. Ello es evidente si se considera la sociedad y unión de los hombres entre sí. Pues nada es tan igual, tan semejante a otra cosa, como cada uno de nosotros a los demás. Por ello, si la depravación de las costumbres, la vanidad de las opiniones y la estupidez de los ánimos no torciesen las almas de los débiles y las hiciesen girar en cualquier dirección, nadie sería tan semejante a sí mismo como cada uno de los hombres a todos los demás». (29).

Entre Aristóteles y Cicerón, como anota G. Sabine, hay una gran distancia ideológica. La dignidad y la igualdad de los hombres han venido a ser un sentimiento y necesidad universales que colocan a Cicerón más cerca de Kant que del filósofo de Estagira. En Cicerón se adivina ya lo que habría de ser muy pronto punto fundamental del Evangelio y, entrada la edad moderna, obsesión de Emmanuel Kant: que el hombre no es un medio sino un fin en sí mismo. Tal vez sea a causa de este sabor netamente humano que la doctrina ciceroniana remonta los siglos en medio de la admiración de todos los hombres de buena voluntad. Cicerón, anotaba recientemente Juan David García Bacca, podía repetir aquel primer axioma de la auténtica democracia o respeto del hombre hacia el hombre por el mero hecho de ser hombre: «Homo sum, et nihil humanum a me alienum puto». (30).

La influencia del estoicismo por medio de Cicerón en los juristas de la época clásica del Derecho romano (siglos I al III D. C.), es innegable. Aun-



que ellos no poseían una concepción filosófica unitaria, encajaron en su pensamiento jurídico los principios éticos del estoicismo. «El concepto de una ley natural, común a todos los hombres, dice Del Vecchio, se hace familiar a los juristas romanos, y llega a ser como una creencia implícita y sobrentendida en su noción misma del Derecho positivo. El fundamento de éste, es cabalmente la «*naturalis ratio*», que no significa la mera razón subjetiva individual, sino aquella racionalidad, que está ínsita en el orden de las cosas, y que por esto es superior al arbitrio humano». (31).

La influencia de la ética estoica es notable particularmente en la definición y clasificación del Derecho. La famosa definición de Celso (siglo I D. C.): «*Jus est ars boni et aequi*», que aparece en el Digesto (533 D. C), es de origen griego. También el concepto de «*jus naturale*» colocado gradualmente sobre el «*jus gentium*» y el «*jus civile*», reconoce el mismo origen. El «*jus naturale*» no es siempre el equivalente de «*jus gentium*». La esclavitud, por ejemplo, era una institución en conformidad con el «*jus gentium*», pero repugnaba al «*jus naturale*» de la filosofía estoica. Florentino, jurisconsulto contemporáneo de Marco Aurelio, define la esclavitud como una institución del «*jus gentium*», por la cual, contra la naturaleza, un hombre es sometido al dominio de otro (Digesto I,5,4). Estas afirmaciones de Derecho natural no dejaron de influir poderosamente en la evolución política de Roma. Adriano, fundador de la monarquía absoluta y gran jurista a la vez, para citar un ejemplo conspicuo, prohibió matar a los esclavos sin sentencia de un magistrado.

En el apogeo del Imperio Romano y mucho más en su decadencia, hay que tomar en cuenta un fermento ético y religioso de mayor dinámica que el estoicismo: el Cristianismo. El Mundo Antiguo se derrumbaba carcomido por sus propios vicios y sobre sus ruinas se alzaba el Mundo Occidental con una nueva sociedad y justicia.

## BIBLIOGRAFIA DE «MODALIDADES DEL DERECHO NATURAL»

### PRIMERA PARTE

1. Teoría del derecho, F. C. E., México, p. 127.
2. Filosofía del derecho, Rev. de derecho privado, Madrid, p. 23.
3. Estudios sobre Sócrates y Platón, Ed. Losada, Bs. Aires, p. 18.
4. Historia de la filosofía, t. I., Antigua Librería Robredo, México, p. 176.
5. Idem, p. 178.
6. Idem, p. 183.
7. Idem, p. 185.
8. Citado por Brochard en «Estudios sobre Sócrates y Platón», p. 25.
9. Paideia, t. III, F. C. E., México, p. 275.
10. Idem, p. 278.
11. Idem, p. 313.
12. Idem, p. 316.

13. Historia de la filosofía, Rev. de Occidente Argentina, Bs. Aires, 1946, p. 87.
14. Idem, p. 89.
15. Obras clásicas de la filosofía, Espasa-Calpe, Bs. Aires, p. 78.
16. Idea de la naturaleza, F. C. E., México, p. 101.
17. Op. cit., p. 78.
18. Idem, p. 81.
19. La Política, Casa Ed. Garner Hnos., París, p. 6.
20. The Basic Works of Aristotle, Random House, New York, p. 1014.
21. Historia de la filosofía del derecho, Madrid, p. 55.
22. Op. cit., p. 8.
23. Citado por R. Mondolfo en «El pensamiento antiguo», t. II, Ed. Losada, Bs. Aires, p. 123.
24. Idem.
25. Op. cit., t. II, p. 63.
26. Idem, p. 52.
27. Historia de la teoría política, F. C. E., México, p. 166.
28. Idem.
29. Idem, p. 167.
30. Prólogo a «De los deberes» 2 de Cicerón, tr. de Agustín Millares Carlo, El Colegio de México, p. X.
31. Filosofía del derecho, Bosh, Casa Ed., Barcelona, 1947, p. 70.