

## DE LA CONCEPCIÓN CLÁSICA A LAS CONCEPCIONES MODERNAS DE LA NATURALEZA DE LAS COSAS

por

CONSUELO MARTÍNEZ-SICLUNA Y SEPÚLVEDA

El concepto de «naturaleza de las cosas» representa la propia esencia del Derecho Natural, visto éste desde la perspectiva de un iusnaturalismo clásico. Ello supone que la manifestación de la «naturaleza de las cosas» ha tenido que sufrir los embates del iusnaturalismo al que se encontraba vinculada y ha sido objeto de nuevas expresiones, como la que propone el pensamiento alemán, pero cabe decir que es imposible establecer un punto en común entre aquello que el Derecho Natural de raíz clásica proponía y lo que la moderna aportación alemana establece, precisamente porque esta última opera en la transformación de un pensamiento jurídico que ha recibido como herencia la secularización del Derecho y la consiguiente negación de un Orden universal, es decir el rechazo de lo que constituía exactamente el sentir característico de la «naturaleza de las cosas» en su perspectiva clásica.

Nuestro acercamiento a la «naturaleza de las cosas» ha de ser, por lo tanto, el acercamiento al Derecho Natural y a las consecuencias que, para la conducta humana, se derivan del mismo.

La concepción clásica de la «naturaleza de las cosas», tal y como ha señalado Vallet de Goytisolo (1), implica la diferencia entre la *rerum natura* y la *natura rei*, esto es entre la «naturaleza de las cosas», en un plural que expresa «la universalidad de su conjunto ordenado

---

(1) Juan Valler de Goyrisolo, *Metodología de las leyes*, Editoriales de Derecho Reunidas, Madrid, 1991, pág. 476.

con sus leyes naturales», y la «naturaleza de la cosa», «referida a cada cosa en particular, empleando la palabra cosa en un sentido amplio incluyendo la naturaleza de la persona humana, de las comunidades en que ésta vive, así como las demás universalidades, las estructuras circundantes, las instituciones, actividades y organizaciones».

La *rerum natura* hacía referencia, por lo tanto, a la existencia de un Orden universal, un conjunto armónico teleológicamente dirigido por las leyes naturales. Desde el primer momento se advierte un vínculo entre este concepto de «naturaleza de las cosas» y lo «naturalmente justo», porque comportarse de acuerdo a la «naturaleza de las cosas» conlleva la realización de lo «naturalmente justo», de lo «justo por naturaleza», de un justo en concreto.

La «naturaleza de las cosas» supone, tanto la existencia de un conjunto ordenado y regido por leyes naturales, es decir, una visión global, como la existencia de cada cosa en singular, en la medida en que dentro de ella cobra sentido la *natura rei*. Es decir, la afirmación de un Orden regido conforme a determinados principios y dentro del cual cada cosa exige un peculiar tratamiento, siendo esa doble perspectiva, de conjunto y en singular, la que sirve para hallar lo que es justo por naturaleza, de donde inferir lo que es justo en particular.

De la existencia de un Orden ya se encontraban referencias en las aportaciones de los primeros autores griegos y ello además como consecuencia de un interés por la Justicia. Ciertamente este primitivo Orden es analizado en cuanto puede ser utilizado para expresar el orden interno al que el griego aspira pero, en todo caso, y ahí está lo fundamental de la aportación de la *fysei dikaion*, un Orden que se obtiene a través de la Justicia, de donde se van dando los pasos para el sentir aristotélico. Lo sustancial de este primer Orden, del que hallamos datos en el pensamiento primero de los autores griegos, es la interpretación del Derecho y de la ley de acuerdo a la totalidad de la civilización humana, así como la necesidad de determinar el papel que corresponde al hombre en ese Orden cosmológico (2). Y

---

(2) Así señala Werner Jaeger que «la importancia primordial del período primitivo y sus ideas acerca del derecho, estriba en el hecho de que en aquel tiempo los hombres veían al derecho y la ley en su conexión orgánica con la

en el centro de dicho Orden la Justicia constituye el instrumento mediante el cual el hombre adquiere conciencia del papel que le toca desempeñar.

Se trata de establecer una línea de separación entre lo que es un Orden y lo que no lo es: el hombre griego comprende la necesidad de un principio ordenador que rige el curso de los acontecimientos en el mundo y ese principio lo constituye la Justicia. La filosofía griega da además los pasos para concebir una Justicia que se inserta en la construcción de la sociedad, en la elaboración del Derecho y en la caracterización racional de un individuo. La explicación del Universo procede de la Justicia pero al tiempo vierte sus efectos sobre el orden interno del hombre. El griego advierte la continuidad lógica entre el orden social y el Orden del Universo, una continuidad que viene establecida en virtud del principio rector de la Justicia, de una Justicia que ya Hesíodo, en *Los trabajos y los días*, refiere a la naturaleza del hombre (3). Heráclito, por otra parte, nos hablará de un hombre que forma parte de un todo, de la ciudad a la que pertenece y del Orden del Universo, de donde la sabiduría consiste en decir la verdad y en actuar de acuerdo a la naturaleza: «...Si hablamos inteligentemente, debemos basar nuestra fuerza sobre lo que es común a todos, como la ciudad sobre la ley (*nomos*) e incluso con más vigor. Pues todas las leyes humanas se nutren por una, la cual es divina, ya que ella gobierna o rige tan lejos como quiere, y es suficiente para todo, y más que suficiente».

---

totalidad de la humana civilización. Aquellos poetas y pensadores trataban de perfilar un esquema ideal de vida y determinar cuál fuera el lugar del hombre en el universo. Este heroico esfuerzo es el que les confiere su peculiar dignidad, haciendo que sobresalgan como humanistas de todos los tiempos. Sus afirmaciones en orden a la ley y al derecho fueron parte de aquel gran esfuerzo; pues al pretender descubrir el fundamento de la elevada posición del hombre tal como los griegos la concebían, vieron en la ley y la justicia el centro de la cultura humana y la clave para dar cuenta del lugar del hombre en el "cosmos". Werner Jaeger, *Alabanza de la ley*, trad. de A. Truyol y Serra, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1.ª ed., 1953; 2.ª ed., 1982, págs. 5-6.

(3) Como establece Jaeger, *op. cit.*, págs. 12-13.

Obrar conforme a la naturaleza se interpreta como una conducta de acuerdo a la Justicia, y ésta como fundamento de la sociedad humana y del Orden divino del Universo (4).

El orden nace gracias a ese principio que guía una conducta conforme a la naturaleza, el principio de la Justicia. La diferenciación entre varios modelos de sociedad constituye en los poemas homéricos y en Hesíodo el punto neurálgico en el que incide la Justicia. La reflexión sobre la naturaleza, el primer principio de todas las cosas o el orden que explica la relación entre los elementos, es una reflexión que surge a través de la vía que la Justicia instaure en el pensamiento griego, pero una vía que se abre a medida que el hombre reflexiona sobre sí mismo, a medida que el hombre toma conciencia de la existencia de un Orden previo al orden social y del que éste adquiere su virtualidad. Si bien todas estas cuestiones han de entenderse en el marco de un pensamiento anterior a la Revelación, no dejan de constituir un primer acercamiento a la idea de un Orden natural y a las leyes que caracterizan tal Orden. En ese sentido puede ser aceptado el pensamiento presocrático como un precedente de lo que luego Aristóteles desarrollará con absoluto magisterio (5). La Justicia, *dike*, de la que hablan,

---

(4) Jaeger, *op. cit.*, págs. 13-14.

(5) Dice Jaeger: «Hemos seguido el desenvolvimiento del concepto griego de la justicia desde Homero hasta Solón, y esta breve ojeada ha llamado nuestra atención sobre un rasgo que, según comprobaremos, es esencial al pensamiento jurídico griego en todas sus fases: el nexo que une la justicia y el derecho con la naturaleza de la realidad. Vémoslo expresado, primero, en términos religiosos, que asocian la justicia humana al gobierno divino del mundo y a la voluntad de Zeus, la suprema sabiduría. Gradualmente se abre paso un concepto más racional de la justicia y su importancia fundamental para la vida humana; pero la terminología religiosa pervive aún en un pensador jurídico como Solón, porque necesita estas categorías al objeto de subrayar la estrecha relación que une la justicia a la naturaleza de la realidad. Su *dike*, en efecto, no es sino una forma más racionalizada de aquella primitiva idea griega de la justicia, en armonía con el mismo orden divino del mundo. De esta suerte estamos preparados para acercarnos al concepto de justicia que manejaron los primeros filósofos de Grecia, los llamados filósofos de la naturaleza, de la escuela de Mileto, a cuya época, con Solón, hemos llegado. Esos pensadores no se ocupan de la vida y la sociedad

desde Homero hasta Solón, es la clave para una interpretación racional y lógica, de la naturaleza, del Orden natural dentro del cual se encuentra el individuo. La Justicia que dimana de la naturaleza permite hablar de un Orden y de un fundamento unitario para el modelo de civilización a que propende, desde este primer momento dentro de la reflexión, el hombre (6).

Nos encontramos ante un precedente de la *rerum natura* y que podemos aceptar en la medida en que contribuye al desenvolvimiento de la expresión de una Justicia que forma parte de la naturaleza, que se encuentra expresada en la misma y que permite situar al hombre en el centro del Universo. Pero es Aristóteles quien nos señala el camino para el establecimiento de una Justicia que representa esa ordenación conforme a leyes naturales, en la que consiste la «naturaleza de las cosas». Habla el Estagirita de una Justicia natural, que tiene en todas las partes la misma fuerza, y de una Justicia legal, la de aquello que en principio da lo mismo que sea de una forma o de otra, pero que una vez establecido ya no da lo mismo (7).

---

humanas, sino del mundo exterior y el incesante proceso del ser y el dejar de ser que informa su vida, que ellos denominan *physis* o "génesis" y nosotros solemos designar como "naturaleza" (en el sentido de origen). Y corrientemente se les atribuye el descubrimiento de ideas como la del primer principio, el movimiento eterno y el concepto de una ley y un orden que rigen este proceso». Werner Jaeger, *op. cit.*, págs. 20-22.

(6) Sobre el «orden» del que habla la filosofía griega, dice Valler que «ese "orden universal" fue observado en la filosofía griega. Aristóteles se refiere a Hermitano de Clazómenas y a su compatriota y probablemente discípulo, Anaxágoras, quienes, observando el concierto y el orden universal de la naturaleza, indujeron y proclamaron que había una inteligencia que era su causa. De ahí la primera parte de la definición de jurisprudencia en derecho romano: *Divinarum atque humanarum rerum notitiae*». Juan Valler de Goytisolo, *op. cit.*, pág. 478.

(7) Dice Aristóteles: «La justicia política se divide en natural y legal; natural, que tiene en todas partes la misma fuerza, independientemente de que lo parezca o no, y legal la de aquello que en un principio da lo mismo que sea así o de otra manera, pero una vez establecido ya no da lo mismo, por ejemplo, que el rescate cueste una mina, o que se deba sacrificar una cabra y no dos ovejas, y todas las leyes establecidas para casos concretos, como ofrecer sacrificios en honor de Brasidas, y las disposiciones de la índole de los decretos. Algunos creen que toda justicia política es de esta clase, porque lo que es por naturaleza es inmutable y

Ambas clases de Justicia se inscriben en la consideración aristotélica de la Justicia como virtud, lo cual exige la moderación como razón del equilibrio del sujeto, la idea de una armonía de la que el individuo está llamado a gozar. Siendo la conducta justa un término medio entre cometer la injusticia y padecerla, el hombre justo es aquel que practica deliberadamente lo justo y que distribuye entre él mismo y otro, o entre dos, de manera que se reciba proporcionalmente lo mismo. La injusticia es todo lo contrario, es exceso y defecto: por defecto si se sufre, por exceso si se comete (8).

De ahí, el que conducirse conforme a los principios que vienen determinados por lo que es naturalmente justo suponga guiarse de acuerdo a la perfección, suponga, en cada relación con otro, atender al punto medio equidistante de los extremos, no producir injusticia ni padecerla. Siendo la Justicia una virtud referida a otro, tal y como se presenta en el entender aristotélico, regirse de acuerdo a la Justicia natural, aquella que en todas partes tiene la misma fuerza, conlleva el examinar como término de referencia al otro con el que se está en relación, un otro que señala el comportamiento que debe ser

---

tiene en todas partes la misma fuerza, lo mismo que el fuego quema tanto aquí como en Persia, y constatan que la justicia varía. Esto no es cierto, pero lo es en un sentido; mejor dicho, para los dioses no lo es probablemente de ninguna manera; para nosotros, hay una justicia natural, y, otra no natural. Pero es claro cuál de entre las cosas que pueden ser de otra manera es natural y cuál no es natural sino legal o convencional, aunque ambas sean igualmente mutables. La misma distinción sirve para todo lo demás: así la mano derecha es por naturaleza la más fuerte y, sin embargo, es posible que todos lleguen a ser ambidestros. La justicia fundada en la convención y en la utilidad es semejante a las medidas: las medidas del vino y del trigo no son iguales en todas partes, sino mayores donde se compra y menores donde se vende. De la misma manera las cosas que no son justas por naturaleza sino por convenio humano no son las mismas en todas partes, puesto que no lo son tampoco los regímenes políticos, si bien sólo uno es por naturaleza el mejor en todas partes.» Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Libro V, 7, 1134 b-1135 a. Hemos consultado la edición del Centro de Estudios Constitucionales, ed. bilingüe y trad., de María Araujo y Julián Marías, introd. y notas de Julián Marías, Madrid, 1989. En adelante nuestras citas de Aristóteles seguirán la edición mencionada.

(8) Aristóteles, *op. cit.*, Libro V, 5, 1133 b-1134 a.

realizado, comportamiento que deviene en inmutable. La «naturaleza de las cosas», lo naturalmente justo, en Aristóteles, exige atender a la naturaleza de la persona con la que se entabla la relación. La perfección de la virtud de la Justicia aparece como consecuencia de ser una virtud para con otro: dice Aristóteles, «el que la posee puede usar de la virtud para con otro, y no sólo en sí mismo» (9). Pero junto a esta Justicia, explicada como una virtud total, como una virtud perfecta en relación a otro, aparece otra Justicia, que mantiene también la misma referencia al prójimo, pero que se concreta ante un objeto, mientras que la total tiene por objeto todo cuanto interesa al hombre de bien (10).

Por lo que se refiere a esa Justicia particular, habrá dos formas de explicarla, como Justicia conmutativa y como distributiva. En tanto que Justicia conmutativa dirá Aristóteles que en ella se da la igualdad, porque lo justo es lo igual. Lo igual requiere por lo menos dos cosas. Necesariamente, por tanto, lo justo será un término medio e igual, relativamente a algo y a alguno. En cuanto término medio, lo será de unos extremos (es decir, de lo más y lo menos); en cuanto igual requerirá dos términos; y en cuanto justo, lo será para alguno. Por tanto, lo justo requerirá, necesariamente, cuatro términos por lo menos: en efecto, aquéllos para quienes es justo tienen que ser dos, y aquello en que se expresa lo justo, las cosas, dos también. Y la desigualdad será la misma en las personas y en las cosas, la misma relación que hay entre estas últimas habrá también entre las primeras: en efecto, si no son iguales, no tendrán partes iguales, de lo contrario vienen las disputas y reclamaciones, cuando o los que son iguales no tienen o reciben partes iguales, o los que no son iguales tienen y reciben partes iguales (11).

Desde este punto de vista, la Justicia parcial requiere una igualdad entre los cuatro términos, entre los sujetos y entre las cosas. La igualdad, en que consiste la Justicia, ha de ser en las personas y en las cosas.

(9) Aristóteles, *op. cit.*, Libro V, 1, 1129 b.

(10) Aristóteles, *op. cit.*, Libro V, 2, 1130 a-1130 b.

(11) Aristóteles, *op. cit.*, Libro V, 3, 1131 a.

Pero existe otra Justicia, dentro de la particular, aquella que se rige por lo proporcional, en la que el todo está respecto del todo en la misma proporción que cada parte respecto de cada parte (12). La distribución de un fondo común se hará conforme a la proporción en que estén las contribuciones aportadas.

Lo justo, como ese justo particular, en tanto que medio y en tanto que proporción, viene a concretar el significado de la Justicia como virtud total, como virtud referida a otro: en este caso se atiende al otro con el que se mantiene la relación, pero también a las cosas que son objeto de una igualdad o de una proporción.

El pensamiento aristotélico da el paso adelante que faltaba en los autores anteriores. La Justicia como virtud total, de que nos habla Aristóteles, podrá ser asimilada a la *rerum natura*, porque implica, en el mismo sentido que ésta, una armonía que se manifiesta en el hombre justo pero en cuanto éste se relaciona con los demás, es decir, un orden que nace de la perfección de un conjunto regido teleológicamente por aquello que en todas las partes tiene la misma fuerza, aquello que es naturalmente justo. La Justicia particular es efectivamente la particularización, antecedente de la *natura rei*, que requiere ver los términos en los cuales se produce la igualdad y la proporción, y que, por lo tanto, puede ser comprendida dentro de la total, dentro de lo que adquiere el concepto de *rerum natura*.

Importa destacar a este respecto cómo un pensamiento que desconoce el significado de la Revelación, un pensamiento previo a la revolución que representará el Cristianismo es capaz de desenvolver el significado de lo que es naturalmente justo. El hecho de la sintonía se produce a tenor de un descubrimiento que nos parece fundamental, entender que las pautas por las que ha de guiarse el comportamiento humano han de ser directrices que se realizan en una relación con otro. Lo esencial de la Justicia es que se trata de una virtud que implica el perfeccionamiento del individuo pero no en sí mismo, sino en su relación con los demás. Por lo tanto, los mandatos que vienen determinados por la Justicia han de ser entendidos en el mar-

(12) Aristóteles, *op. cit.*, Libro V, 3, 1131 b.



co de un orden, que se consigue a través de esa forma de comprender la Justicia: como relación de débito que atiende tanto al sujeto con el que se ha entablado la relación como a las cosas presentes en la misma. Es efectivamente todo aquello que interesa al hombre de bien y de lo que es posible deducir la existencia de un conjunto armónico. Se trata del camino por el cual lo que es justo en cada caso singular, lo que es un justo en singular colabora y forma parte de una visión total, de un orden perfecto que no resulta de que cada individuo desarrolle una misión específica, sino una perfección que se alcanza volcándose en el exterior, volcándose en el encuentro con otro determinado también particularmente. Aristóteles representa, en este sentido, la revelación del otro sobre un fundamento de igualdad, de donde será posible establecer más adelante la igualdad no sólo en el seno de las relaciones que han sido entabladas, sino por lo que hace al propio sujeto con el que se mantiene dicha relación.

La filosofía griega alcanza la madurez con la aportación aristotélica y dispone la reflexión para una síntesis integradora desarrollada bajo el signo de la Cruz, pero que no hace más que dar forma a cuanto ya se encontraba en el hombre, a cuanto ya se incluía dentro de su explicación del Universo y del papel que a él le incumbía realizar.

A medida que el hombre toma conciencia de sí, a medida que comprende el carácter total con que ha de ser analizada la condición humana, se concibe la necesidad de atemperar el comportamiento hacia una regla de conducta que no se encuentra fuera de la naturaleza del individuo, sino dentro de ella, una regla de conducta que no es abstracta, sino que es un principio de vida, dinámico y abierto y que viene a demostrar la racionalidad del Orden en el cual se inserta el hombre y en el cual adquiere un protagonismo que le está reservado en virtud de una finalidad trascendente y superior que asume libremente.

Desde esta perspectiva, la aportación que realiza el Estagirita constituye una vía esencial, y ello tanto porque allana el camino para lo que vendrá después como porque nos muestra al individuo integrado en una unidad de la que es inseparable, dirigido a una perfección que se obtiene mediante la alteridad y no en el aislamiento.

Roma recibió también esa manera de entender la naturaleza, de forma que el poeta Lucrecio tradujo bajo los términos de *rerum natura* (13) aquella idea que ya se había manifestado en Grecia y que el poeta entiende como un «orden cósmico». Cicerón, por su parte, a la manera del estoicismo, nos hablará de una ley verdadera, que es la recta razón, la cual está de acuerdo con la naturaleza, y que es invariable y eterna (14).

Pero el Derecho Romano muestra, ya en su primera etapa, un propósito de fidelidad a las cosas y a los hechos. El Derecho Romano determina la formación de una técnica jurídica apegada a la realidad, a la naturaleza efectiva y específica de las relaciones sociales (15). Se trata, consiguientemente, de un justo que se vive en concreto, de un justo entendido en el marco histórico-social que propone Roma y, por ello, un justo resultado de la experiencia histórica. Pero este justo no se opone a la naturaleza de las cosas, sino que se alimenta de ella. A este respecto, señala Vallet la relación evidente entre *rerum natura* —expresión clave que comprendía «cosas y relaciones de las cosas al mismo tiempo», «cosas y estado de cosas, ser y movimiento»—, *sensum naturale* —que percibe el orden de sus relaciones—, *naturalis ratio* —que, gracias al análisis humano del resultado intrínseco de un contexto, puede alcanzar a conocer analíticamente la naturaleza de las cosas—, y *aequitas naturalis*, es decir, lo justo deducido de la naturaleza de las cosas (16).

---

(13) Tito Lucrecio Caro, *De rerum natura*. Hemos consultado la trad. de Lisandro Alvarado, Ed. Ávila Gráfica S.A., Caracas, 1950. A su vez la traducción de Alvarado lo es sobre el texto de Munro, Ed. de Cambridge, 1893.

(14) Marco Tulio Cicerón, *De legibus*, Libro I, 6, 19. En la edición del Instituto de Estudios Políticos, con trad., introd. y notas de Álvaro d'Ors, reimpresión de la 1.ª ed. de 1953, Madrid, 1970.

(15) Como señala Luis Recaséns Siches, *Experiencia jurídica, naturaleza de la cosa y Lógica «razonable»*, Fondo de Cultura Económica y Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1971, pág. 197. El trabajo de Recaséns sobre la «naturaleza de las cosas» y la «naturaleza de la cosa» abarca en perspectiva histórica el problema que nos ocupa, aunque su posición sobre tal problema sea una posición crítica.

(16) Juan Vallet de Goytisolo, *op. cit.*, pág. 477.

Pero es que este justo de que nos habla la jurisprudencia romana no se opone a la *rerum natura*, nace de ella. El jurista romano ha de atender a las necesidades vitales, a lo que exige la práctica del Derecho, ha de atender, en suma, a la naturaleza de las cosas y a la de cada cosa en particular, teniendo además conciencia de la visión global en la que se venía a incluir la solución proporcionada, esto es, una visión que implicaba la idea de «orden», la misión a la que se dirigen los juristas romanos, que se sienten sacerdotes —*omnis, iuriconsultus est iustitiae sacerdos et quidem verus et non simulatus*—, y la propia definición de jurisprudencia —*divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia*—.

El pensamiento aristotélico y la forma práctica de hacer Derecho por parte de la jurisprudencia romana son las dos vías por las que se llega al concepto de «naturaleza de las cosas» y, por lo tanto, del Derecho Natural.

La concepción clásica de la «naturaleza de las cosas», en la que nos movemos, se nutre de las dos vías mencionadas y en cuanto que ambas vías ponen de relieve el hecho de una realidad que es indiscutible y sobre la que se forma el Derecho.

El conocimiento de la *natura rerum* y de la *natura rei* ofrece, en suma, la posibilidad de establecer lo que es justo y lo que no lo es (17); es decir, la doble perspectiva que implica el hablar de la «naturaleza de las cosas» y de la «naturaleza de la cosa» en concreto, es en definitiva una mirada sobre la Justicia, sobre aquello que debe hacerse porque guarda conformidad con un conjunto ordenado por leyes naturales y sobre aquello que previamente incluido en ese sistema se convierte en un justo en concreto. Ésta es la idea con la que la *rerum natura* alcanza su carácter esencial en la concepción clásica: ciencia de lo justo y de lo injusto. Pero una ciencia, un entendimiento, un conocimiento, que se fortalece gracias a la trans-

---

(17) Juan Vallet señala que «la *natura rerum* comprendía todas las cosas divinas y humanas, contenía su teleología —como también la *natura rei*, es decir, la de cada cosa en el amplio sentido indicado. Partiendo de su conocimiento, operaba la ciencia de lo justo y de lo injusto». Juan Vallet de Goytisolo, *op. cit.*, pág. 477.

formación que trae consigo el Cristianismo. Porque el verdadero cambio, la verdadera revolución es la que se produce en el interior del individuo, la que obra en el seno de un hombre concebido teleológicamente, de un hombre que se reconoce libre y en virtud de su misma libertad alcanza un fin trascendente.

El Cristianismo es, en ese sentido, dentro de esa distinción entre la Justicia y la injusticia, un agente de progreso, porque conduce al más alto desenvolvimiento de la civilización (18). El Cristianismo conlleva ciertamente una visión sobre la realidad, pero asentada en la propia realidad y una realidad que implica el reconocimiento de lo que es natural en el individuo, de lo que conforma la naturaleza de la persona, de cuanto le eleva por encima de una corporeidad que no puede encadenarle. El Cristianismo otorga a la *rerum natura* ese sentido teleológico con el que ha de ser también analizada la criatura humana.

El hombre ha sido creado en aras de un fin, de tal manera que su perfección se obtiene a través de la consecución de dicha finalidad, y la «naturaleza de las cosas» nos habla de una ordenación, de una dirección por las leyes naturales, pero dirección que se orienta también hacia la conquista de una finalidad. El individuo se inserta en un Orden y dentro de él rige su conducta atendiendo a ciertos principios que dimanen de la «naturaleza de las cosas», principios que nos permiten hablar de una Justicia natural que deberá ser concretada y particularizada en cada caso concreto, que deberá, en consecuencia, dar lugar a un justo en concreto.

La relación de la *rerum natura* y la *natura rei* con la razón natural y el Derecho Natural, como expresión de lo que es justo, aparece en Santo Tomás (19).

---

(18) Louis Le Fur, «El fin del Derecho: Bien Común, Justicia, Seguridad», en el libro *Los fines del Derecho: Bien Común, Justicia, Seguridad*, de Le Fur, Delos, Radbruch, Carlyle, recopilación de las comunicaciones de Le Fur, Delos y Radbruch y de la disertación de Carlyle (Presidente de Honor del Congreso) en el Tercer Congreso del Instituto Internacional de Filosofía del Derecho y de Sociología Jurídica, celebrado en Roma durante el período 1937-38, trad. y prólogo de Daniel Kuri Breña, Ed. Jus, México, 1944, pág. 36.

(19) Juan Vallet de Goytisolo, *op. cit.*, pág. 478.

La propia expresión de Derecho Natural nos muestra el vínculo existente con la *rerum natura*. El término «natural» no puede ser entendido en un sentido mecanicista o determinista, el término se refiere a la naturaleza del hombre, a lo que es natural en el individuo, en un hombre que vive y actúa en la Historia, pero que no se ve sometido a los embates de ésta como una veleta en manos del destino. La naturaleza del hombre es racional y permite su inserción y su participación en un Orden, en el Orden de la Naturaleza dentro del cual se manifiesta la libertad humana, ejercida en atención a un fin superior. El término «natural» es un término que ha de ser comprendido en toda su amplitud, designando la existencia de un Orden natural y la naturaleza de la persona y de las cosas que en él se presentan. Y por lo mismo, es un término que hace referencia a la causa de donde nace tal naturaleza. El concepto de «natural», por referencia a la naturaleza, engloba todo lo que tiene cabida dentro de ella, desde el hombre, sus relaciones e instituciones, los grupos en los que se inscribe por efecto también de su sociabilidad natural, hasta los objetos, las cosas, y los seres irracionales (20). Y ello en cuanto existe un Orden de la Naturaleza en el que cada uno de los seres, conforme a lo que es propio y natural singularmente, asume un papel, realiza un fin que colabora de esta forma en el fin de dicho Orden, entendido ya como Orden de la Creación.

Será Santo Tomás el autor que dé un carácter trascendental a la *rerum natura* de que se había hablado en el pensamiento anterior. La cristianización de la concepción clásica sobre la *rerum natura* no hace sino otorgarle una finalidad a lo que hasta entonces carecía de ella. Si el concepto de «naturaleza de las cosas» ha de entenderse en

---

(20) Dice Recaséns que «el concepto de la naturaleza, según los clásicos, según Aristóteles y Santo Tomás, engloba todo lo que existe en nuestro mundo: no sólo los objetos físicos, materiales, sino también la totalidad del hombre, que es espíritu y cuerpo, y las instituciones humanas y las instituciones sociales: la ciudad, los grupos familiares, las asociaciones. En la expresión "naturaleza de las cosas", la palabra "cosas" debe entenderse en el sentido más extenso, incluyendo por tanto, no sólo lo material y la causalidad, sino también el espíritu, los valores.» Luis Recaséns Siches, *op. cit.*, pág. 204.

toda su amplitud, esto es, refiriéndose no sólo a lo que es material, sino también a lo espiritual, y en cuanto lo último actúa sobre lo primero estamos hablando de una ordenación de conductas en aras de un plan racionalmente concebido, de un plan diseñado por Dios —la naturaleza es obra de Dios— en el que la criatura racional asume el papel protagonista que le ha sido reservado. La *rerum natura* en cuanto nos lleva a la noción del Orden de la Naturaleza, expresado como Orden de la Creación, no sirve tan sólo para determinar lo que es justo en concreto, sino para que el ser racional, la criatura, conozca y elija, en función de ese conocimiento, la misión superior para la que ha sido creada. La *rerum natura* incluye dentro de sí la *natura rei*, la naturaleza de cada cosa singular, y en referencia a la persona, se tratará de lo que es natural en el sujeto, de lo que es propio de éste, es decir, de una naturaleza teleológica y, por eso mismo, de una naturaleza que hunde sus raíces en el plan establecido por Dios, en el Orden natural.

Con referencia al Orden natural, señala Santo Tomás que «el mismo orden constante del universo deja patente que el mundo está gobernado» (21). La existencia de ese gobierno se deduce tanto de la obra en sí misma, de la propia Creación, como de que Dios, siendo la causa del Orden así establecido, no puede sino pretender la perfección de lo que ha creado, lo cual implica conducir todas las cosas creadas hacia un fin. El Orden de la Creación nos demuestra la existencia de una dirección, de un gobierno y nos demuestra también que dicho gobierno se produce en virtud de una finalidad en la que se consuma la perfección de todo lo creado. Por lo tanto, en el Orden de la Naturaleza, tal y como se analiza en la perspectiva de Santo Tomás, nos encontramos nuevamente con la dualidad de la *rerum natura* y de la *natura rei*. La *rerum natura* en cuanto nos refiere a la propia noción de «Orden de la Naturaleza», que abarca

---

(21) Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, Prima Pars, q. 103, a. 1, i. c. Hemos consultado la edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España, BAC, Madrid, 1988. En adelante nuestras citas de Santo Tomás seguirán la mencionada edición.

ese conjunto ordenado y la finalidad con que el gobierno del mundo ha sido diseñado. La *natura rei* se refiere a que la naturaleza de cada una de las cosas y de los seres se destina a la perfección, puesto que sería contrario a la propia bondad de Dios crear algo con miras a la imperfección, y ese destino se obtiene mediante la finalidad a que se dirige todo lo creado. El Orden implica la obtención de un fin. De esta forma, y por lo que hace al hombre, no tendría sentido hablar de un hombre siempre insatisfecho, de un hombre que una vez creado ha sido abandonado por el Creador. Se anticipa Santo Tomás a esas palabras, tantas veces oídas, de quienes no pueden entender la relación esencial que Dios guarda con el hombre. La criatura racional no se ve, de esta suerte, abocada a un fatalismo determinista en el que no puede alcanzar el fin: Dios no podría, en razón de su bondad, haber creado al hombre sabiendo de antemano la imposibilidad por parte de éste para alcanzar el fin propuesto. El hombre es criatura perfecta no sólo porque Dios no podría establecer nada imperfecto, lo que sería tanto como dudar del Orden configurado, sino también porque dicho Orden demuestra su existencia por el movimiento constante de todo lo que él forma parte y ello en aras de una finalidad. Cada uno de los seres que lo constituyen, que se inscriben en el Orden de la Naturaleza, ha sido teleológicamente establecido y, mediante la obtención de su perfección, colabora al perfeccionamiento de la obra creada.

Pero el logro de la perfección, la dirección hacia la finalidad de cada una de las cosas y de los seres, no se realiza de la misma forma. Santo Tomás señala que moverse y obrar por un fin es algo que sucede de dos maneras. «Una, dirigiéndose el agente a sí mismo hacia el fin, como lo hacen el hombre y las demás criaturas racionales. Este modo exige el tener concepto del fin y de los medios o cosas que son para tal fin. Otra manera es cuando las cosas tienden al fin movidas o dirigidas hacia él por otro» (22).

De lo dicho se desprende el papel superior que al individuo le corresponde cumplir en el Orden de la Creación, porque es la liber-

---

(22) Santo Tomás de Aquino, *op. cit.*, *Prima Pars*, q.103, a.1, ad.1.

tad del hombre la que le conduce hacia el fin establecido, en tanto que los otros seres que se hallan en el Orden natural precisan de que alguien los dirija a la realización de la finalidad asignada. Y, ¿cuál es el fin del Orden natural, cabría decir, de la *rerum natura*, que en él se desarrolla? Como nos precisa Santo Tomás se trata de un fin que se encuentra en el propio Orden universal, pero que no es fin último, sino fin ordenado a otro (23), y este fin ulterior al que se dirige el Orden natural no puede ser más que el encuentro con el Autor de la Creación, es decir, el bien por esencia. Y aquí actúa la diferencia entre la criatura racional y los demás seres, porque mientras el hombre conoce y, en virtud de dicho conocimiento, se dirige por sí mismo a un fin superior, los demás seres precisan que alguien, el propio Creador, les dirija a dicha finalidad.

El Orden universal, el constante movimiento de dicho Orden, que es la mejor prueba de su existencia, implica atender a la diversidad de lo creado, a la *rerum natura*, que en el Orden se manifiesta. Aunque el Orden es uno y el plan por el que se rige uno también, el Orden «lleva consigo la conservación de la diversidad de seres creados por Dios» (24).

El Orden de la Naturaleza reconoce la pluralidad de lo creado y que el gobierno de cada una de las cosas, siguiendo el plan previamente establecido por Dios, debe realizarse conforme a la naturaleza propia de cada cosa. Nada hay que quede fuera del gobierno divino, como el mismo Santo Tomás determina, pero ese gobierno divino actúa de forma diferente en los seres que se encuentran bajo el signo de la Creación. En los seres racionales, actuará de forma que si bien el individuo puede gobernarse a sí mismo por su entendimiento y voluntad, ambas potencias aparecen regidas por Dios. El hombre actúa por sí mismo en cuanto que tiene dominio de sus actos, pero es Dios quien le conduce a hacer el bien y evitar el mal: el hombre, por lo tanto, se determina en su actuación, se gobierna, pero sobre el gobierno con que la criatura racional se gobierna está

(23) Santo Tomás de Aquino, *op. cit.*, *Prima Pars*, q.103, a.2, ad.3.

(24) Santo Tomás de Aquino, *op. cit.*, *Prima Pars*, q.103, a.4, ad.1.



el gobierno de Dios. Los otros seres, irracionales, no se determinan a sí mismos, sino que son determinados (25).

La *natura rei*, la naturaleza de cada cosa en particular, incluida dentro de la *verum natura*, nos muestra la esencial naturaleza de que está dotado el hombre y nos muestra un Derecho Natural que sólo puede ser concebido teleológicamente. El ser persona es ser libre, y la libertad es consecuencia del conocimiento. Cuanto más se conoce más se está en posición de efectuar libremente una elección, sabiendo las consecuencias que ésta entraña. La naturaleza de la criatura racional es una naturaleza que nos equipara a Dios, porque nos hace partícipes del plan establecido, del Orden de la Creación, en la medida en que el hombre, al contrario de lo que sucede en los restantes seres, es capaz de gobernarse, es capaz de determinarse y no es una criatura determinada. El hombre es entendimiento y voluntad y ambos dan lugar a la participación de la criatura racional en el Orden de la Naturaleza, de forma que el ser racional no puede entenderse separadamente de tal Orden, porque alcanza su perfección dentro de él, y, por otra parte, el Orden de la Naturaleza para ser un Orden dirigido a la realización de un fin superior, del bien en que Dios consiste, exige previamente la perfección de quienes se incluyen en él. Y eso no es determinismo, sino antes bien, el desarrollo de una libertad con la que el hombre ha sido dotado, una libertad que no puede apartarse del Creador, no sólo porque nada hay que quede fuera del gobierno divino (26), sino también porque nada puede oponerse al Orden total, que procede de Dios, aunque sí puede oponerse a alguna de las causas particulares o a algún bien particular (27).

El Orden natural de que nos habla Santo Tomás, el gobierno divino, supone la cristianización de la dualidad «naturaleza de las cosas» y «naturaleza de la cosa» en singular. Pero no sólo cristianización, no se trata únicamente de reinterpretar los conceptos bajo

---

(25) Santo Tomás de Aquino, *op. cit.*, *Prima Pars*, q.103, a.5, ad.1, ad.2 y ad.3.

(26) Santo Tomás de Aquino, *op. cit.*, *Prima Pars*, q.103, a.7, ad.3

(27) Santo Tomás de Aquino, *op. cit.*, *Prima Pars*, q.103, a.8, ad.1 y ad.3.

el signo de la Cruz, sino de descubrir el sentido trascendental con que el hombre ha sido forjado. No basta por lo tanto con considerar que la «naturaleza de las cosas» se convierte, en el pensamiento tomista, en la fuente fundamental del Derecho (28), porque es algo más. El *Ordo naturalis* nos precisa cuál es la relación del hombre con el Autor de lo creado y la relación que mantiene con las otras cosas presentes en la Creación. Es la doble vertiente que se advierte en los conceptos establecidos, de donde cabe inferir la identidad del hombre con Dios, puesto que su perfección culmina en la perfección divina, en la bondad esencial que es Dios mismo, y también en la identidad esencial del género humano, en virtud de un papel protagonista que le toca desempeñar y que implica una colaboración en el Orden, en cuanto el hombre ayuda a dirigir a las cosas, a los seres irracionales, hacia esa finalidad que se advierte en el Orden pero que es un medio para la finalidad superior.

La importancia fundamental del Orden natural no reside únicamente en ser la fuente del Derecho, sino en otorgar al hombre una dimensión total, porque el hombre adquiere conciencia del fin al que se encuentra dirigido y en su realización colabora al mantenimiento del Orden divino. Al tomar conciencia de sí, al regirse conforme a su naturaleza, al descubrir lo que es justo naturalmente, y, por lo tanto, al realizar el bien absteniéndose de llevar a cabo cualquier mal, el hombre asume la totalidad del Orden en el que participa. El hombre no es consiguientemente una obra incompleta, tal y como algunos han intentado hacernos creer, el hombre no es una obra imperfecta, el hombre no se halla abocado a una permanente insatisfacción como consecuencia de la imposibilidad de alcanzar un fin superior. Ello sería tanto como admitir que el Creador se ha desprendido de lo creado, que el Autor de la Creación,

---

(28) Tal y como hace Luis Recaséns cuando señala que «la naturaleza de las cosas constituye la *fuente fundamental del Derecho*. Incluso el derecho positivo, por lo menos de modo indirecto, se funda sobre la naturaleza de las cosas, puesto que la naturaleza quiere que haya organizaciones políticas, y encarga a los jefes de éstas el despejar nuestras incertidumbres, mediante la promulgación de reglas precisas.» Luis Recaséns, *op. cit.*, pág. 205.

una vez realizada ésta, ha preferido abandonarla, dejándola sin finalidad y descartando también una finalidad para el Orden así establecido. Sería tanto como reconocer la propia imperfección de Dios, no sólo porque nos asemejamos a Él y porque de ello da cumplida muestras la naturaleza libre y racional con la que hemos sido forjados, sino también porque si Dios se desprendiera de los seres que se insertan en el Orden de la Naturaleza vendría a negar la finalidad del Orden natural, no exclusivamente del hombre, y vendría a negar el porqué del gobierno divino, porque todo gobierno se dirige hacia la obtención de un fin. Dios mismo estaría sometido a lo forzoso, a la necesidad y, en último caso, a la fatalidad de un destino, porque actuaría sin motivo para ello, porque no sería causa universal, sino causa determinada por otras causas.

Cuando se habla de la imperfección del hombre no se tienen en cuenta los efectos que se vierten sobre la existencia de Dios, y en todo caso puede ser ésta ulteriormente la intención que subyace en quienes así se expresan: negar la existencia de Dios mediante el recurso fácil a la naturaleza inacabada e imperfecta del individuo.

A tenor de lo que señala la concepción clásica, la concepción tomista que asimila el pensamiento aristotélico, puede decirse que la *rerum natura* es la expresión del Orden establecido por Dios, pero donde se manifiesta la libre elección por parte del hombre, una elección en la que se procede a aceptar la esencial participación en el Orden natural.

Pero una vez perfilado el carácter que asume el Orden de la Naturaleza y su vinculación a la *rerum natura*, correspondería concretar los dictámenes a través de los cuales se alcanza la perfección de lo creado, y ello nos conduce, tal y como hiciera Aristóteles, a lo justo natural, que de esta forma es un justo también en concreto, porque incluyéndose dentro del Orden, supone atenerse a una vía singular, a la que aparece determinada por la diversidad de los seres creados.

Así Santo Tomás señala que siendo el Derecho o el justo natural lo que por su naturaleza es adecuado, esto puede suceder de dos modos: considerando la cosa absolutamente y en sí misma, o bien considerando la cosa no absolutamente, en su naturaleza, sino en

relación a sus consecuencias (29). En el primer caso, tendríamos la *natura rei*, porque se analiza la cosa por lo que se refiere a su naturaleza, y de ahí derivar las diferentes clases de Justicia, porque el atender a la naturaleza propia de cada cosa supondrá atender a lo que es justo naturalmente y en concreto. Pero todo ello analizado desde el punto de vista de la ordenación a Dios, porque la Justicia deviene en un instrumento de perfección. La Justicia ayuda a diferenciar entre el bien y el mal, de forma que buscamos el bien de los demás porque tratamos de conseguir el bien propio, algo más que una ventaja o un criterio de utilidad, tratamos de atender a aquello que es característico y que nos define singularmente, a cuanto forma parte de nuestra naturaleza y, en última instancia, no hay más bien que se trate de conquistar que aquel bien que halla en Dios el punto final de la imputación, de donde lo que es justo naturalmente se ordena a Dios.

La intención de la Justicia no reside en el bien propio del individuo, porque la Justicia, como también señala Santo Tomás ordena al hombre en relación a otro. De esta manera, procurando el bien del otro, con el cual se ha entablado la relación, obtenemos el bien propio, alcanzamos la perfección que dirige el Orden universal.

De ahí, se sigue, primeramente una clase de Justicia, que ya mencionaba Aristóteles, y que en el pensamiento tomista sirve para expresar el carácter absoluto de la Justicia, como virtud superior a todas las demás, como virtud a través de la cual se ultima la perfección de la criatura racional y del Orden creado, como virtud dirigida, en suma, a la obtención del bien común. Estamos hablando de la Justicia general o legal, por medio de la cual «el hombre concuerda con la ley que ordena los actos de todas las virtudes al bien» (30).

---

(29) Santo Tomás de Aquino, *op. cit.*, *Secunda Secundae*, q.57, a.3, i.c. La parte que nos ocupa se publicó por la BAC en Madrid, 1990.

(30) Santo Tomás, *op. cit.*, *Secunda Secundae*, q.58, a.5, i.c.

En un sentido parecido al de Santo Tomás, la Escolástica española por obra de uno de sus autores más representativos, Domingo de Soto, dirá que «la justicia legal o general no es en manera alguna un género con respecto a las otras virtudes, sino que tiene solamente virtud para ordenarlas a todas al bien común.

Esta clase de Justicia, general, se ordena al bien común. La acción justa trae sus consecuencias no solamente sobre el individuo que realiza dicha acción, sino también sobre el otro que interviene en la relación, de suerte que el bien de uno repercute sobre el bien de los demás. La perfección de la Justicia reside tanto en encontrar el bien común, en ser una virtud que dirige todas las demás hacia el bien común, como en ser una virtud superior que conlleva la perfección del individuo. Este mismo carácter se encuentra, dentro de la Escolástica española, en Domingo de Soto, para el cual la Justicia legal o general «ordena al bien común todas las virtudes que ordenan al hombre a los bienes particulares. Es, pues, la virtud arquitecto, dirigiéndolas a todas del mismo modo que el arquitecto a sus operarios, o el general a su ejército, o el jefe de un Estado a su nación» (31). Y la idea del «bien común» a la que dirige la Justicia implica una doble perspectiva: la unidad y la pluralidad, la idea de un orden que da unidad a la pluralidad de seres y de relaciones que de él forman parte. Por ello, el bien común debemos comprenderlo dentro del concepto de *rerum natura*, es un concepto que debe ser interpretado en conexión con el Orden universal, con el Orden de la Naturaleza, donde cada una de las cosas creadas se dirige al fin total y superior representado por la bondad esencial que es Dios (32).

---

Por tanto no es parte esencial de ellas, sino que es una virtud, especial, que impeta sobre todas». Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, Libro III, q.II, a.5. Hemos consultado la ed. facsimilar de la hecha por Domingo de Soto en 1556, con su versión castellana correspondiente, introducción histórica y teológica por el Dr. P. Venancio Diego Carro O.P., versión española del P. Marcelino González Ordóñez O.P., Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1968. En adelante, por la edición mencionada.

(31) Domingo de Soto, *op. cit.*, Libro III, q.II, a.8.

(32) Este mismo sentido, respecto de la Justicia general, es el que establece Valler de Goytisolo, para el cual se trata del «bien común, deducido del orden natural, del orden insito por Dios en su obra creadora, del orden de las cosas en el sentido aristotélico-tomista y no en el más restringido de la *Natur der Sache* de la moderna fenomenología germánica». Juan Valler de Goytisolo, *En torno al Derecho natural*, Organización Sala Editorial, 1.ª ed., Madrid, 1973, pág. 16.

Sin embargo, el bien común no deja de aparecer, de algún modo, en las otras clases de Justicia, en lo que constituye la Justicia particular. A este respecto, señala Soto que el bien común aparece al mismo tiempo en la Justicia distributiva, aunque con un distinto carácter, puesto que «la legal es aquella que ordena las partes para con el todo, procurando encaminar a todos los ciudadanos al bien común», es decir, el objeto de la legal es el bien común, pero en cuanto se trata de aumentarlo. En la Justicia distributiva, que dentro de la particular se ocupa de los bienes particulares, y aunque como parece indicar Soto, esto hasta cierto punto guarda relación con el bien común, el objeto propio de esta Justicia consiste en «repartir y extender dichos bienes entre los ciudadanos particulares» (33).

Una vez precisado el sentido de la Justicia general, corresponde atender a la Justicia particular, que es también conforme a la naturaleza de las cosas, que es un justo en concreto: como su propio nombre indica una particularización de lo que demanda el Orden natural en cada caso concreto, analizando lo que requiere la naturaleza de la cosa en singular.

Por lo que hace a esa Justicia particular, si tenemos en cuenta que «lo justo es lo igual», en el sentido dado por Aristóteles, habrá que ver cómo debe manifestarse dicha igualdad. Es por eso que el propio Aristóteles señala que «puesto que el injusto es desigual y lo injusto es desigual, es evidente que existe también un término medio de lo desigual, y éste es lo igual, porque en toda acción en la que se da lo más y lo menos se da también lo igual. Por tanto, si lo injusto es desigual, lo justo es igual, cosa que, sin necesidad de razonamiento, todos admiten. Y puesto que lo igual es un término medio, lo justo será también un término medio. Esto resulta además evidente por los méritos: todos están de acuerdo, en efecto, en que lo justo en las distribuciones debe consistir en la conformidad con determinados méritos, si bien no coinciden todos en cuanto al mérito mismo...» (34).

---

(33) Domingo de Soto, *op. cit.*, Libro III, c.V, a.1

(34) Aristóteles, *op. cit.*, Libro V, 1131 a.

El pensamiento aristotélico determina en qué consiste la igualdad propia de la Justicia. La igualdad es la característica en que se expresa la virtud de la Justicia. La ejecución de la acción justa supone que el deber ha de realizarse con igualdad en las cosas y en los sujetos que en la relación intervienen. De ahí, que las cosas que son iguales exigen un igual tratamiento, y lo mismo cabe decir respecto de los sujetos que participan en la relación de Justicia. La Justicia no puede consistir en recibir ni más ni menos de lo debido, sino exactamente aquello que a uno le corresponde. De esta manera, este justo en concreto implica que siempre que se dé la misma situación por parte de un individuo, que ostente las mismas características, los mismos méritos, será preciso dar un tratamiento igual.

Pero la igualdad, lejos de ser un concepto abstracto, muestra su carácter práctico al demandar la necesidad de reconocer las desigualdades, las diferencias: el tratamiento paritario requiere contemplar lo que es diferente en los individuos y en los deberes asumidos por éstos, de donde la igualdad, valga la aparente contradicción, exige en este caso una diferencia de tratamiento, puesto que no siendo iguales las partes, no siendo iguales sus méritos, la igualdad requiere un reparto proporcional en orden a ellos.

La igualdad aristotélica, en el seno de la cristianización atribuida a la *rerum natura*, es una igualdad que contribuye a la perfección del Orden en el que se inserta y, como consecuencia de ello, a la perfección de las relaciones en las que es preciso considerar la igualdad como un punto de partida.

Con referencia a la presencia de la igualdad, dentro de la Justicia particular, señala Soto que la igualdad «que constituye el medio de la justicia distributiva no es de la misma proporción que la de la conmutativa; por el contrario en la distributiva es geométrica y en la conmutativa aritmética» (35). Pero tanto una como otra son singulares concreciones de la Justicia general. En la Justicia distributiva estamos ante una relación del todo a las partes, teniendo en

---

(35) Domingo de Soto, *op. cit.*, Libro III, q.V, a.2.

cuenta que la distribución no puede ser igual para quien no participa de modo igual en la sociedad (36).

La Justicia conmutativa, a su vez, es una relación de parte a parte, que implica una «igualdad entre la cosa recibida y la que se devuelve» (37) y también una «igualdad de las partes entre sí» (38).

Santo Tomás ya había dicho que «cualquier parte puede ser considerada en una doble relación; una, en la de parte a parte, a la que corresponde el orden de una persona privada a otra, y este orden lo dirige la justicia conmutativa, que consiste en los cambios que mutuamente tienen lugar entre dos personas. La otra relación considerada es la del todo respecto a las partes; y a esta relación se asemeja el orden al que pertenece el aspecto de la comunidad en relación con cada una de las personas; este orden, ciertamente, lo dirige la justicia distributiva, que es la que distribuye proporcionalmente los bienes comunes. De ahí, que sean dos las especies de justicia: la distributiva y la conmutativa» (39).

De todo ello, cabe decir, que el concepto de «naturaleza de las cosas», el concepto de *rerum natura*, permite la deducción de principios formales que derivan del mismo y que constituyen una guía para la obtención de lo que exige la naturaleza propia de cada cosa, para la obtención de lo que es justo tanto por su pertenencia al Orden natural como por el hecho de atender a lo que se requiere en una relación determinada, ya sea de parte a parte o del todo a las partes. Estamos consiguientemente ante una concepción dinámica del Orden natural, que permite la libertad del individuo y la variedad de relaciones en las que éste puede aparecer. Por eso cuando

---

(36) Soto lo señala con las siguientes palabras: «... lo que se debe en virtud de la justicia distributiva, no se debe porque haya sido poseído en propiedad por el ciudadano, sino porque éste es parte de la sociedad, y lo que es del todo es en cierto modo de la parte. Y por tanto si uno forma parte más principal de la sociedad tiene derecho a recibir mayor cantidad de bienes...». Domingo de Soto, *op. cit.*, Libro III, q. V, a. 2.

(37) Domingo de Soto, *op. cit.*, Libro III, q. V, a. 2.

(38) Domingo de Soto, *op. cit.*, Libro III, q. V, a. 1.

(39) Santo Tomás de Aquino, *op. cit.*, *Secunda Secundae*, q. 61, a. 1, ic.



algunos han pretendido hablar del supuesto carácter abstracto del Derecho Natural lo hacen en la absoluta ignorancia del iusnaturalismo clásico, tomando por modelo de iusnaturalismo aquel que es precisamente la negación del Derecho Natural como Orden de la Creación, aquél en el cual el hombre lejos de determinarse a sí mismo es también un ser sometido a determinación.

Es, pues, cierto, que se produce una ruptura dentro del concepto de *rerum natura* que venimos analizando. Ruptura que no se manifiesta con la quiebra de la unidad religiosa, que opera una escisión en el pensamiento jurídico, sino con anterioridad a ese momento histórico. El vínculo que, en realidad, era identidad entre la *rerum natura* y el Orden natural desaparece ya en el pensamiento ockamiano enfrentado, de esta suerte, a la interpretación clásica (40). En Ockam, se pierde la relación entre las causas primeras y las segundas y se despoja al Orden de la Naturaleza de su sentido universal. La crisis del nominalismo es indudablemente uno de los factores que inciden en la desaparición de la *rerum natura*, pero también en la desaparición de la *natura rei*, puesto

---

(40) Sobre ello dice Vallet que «frente al concepto clásico de la naturaleza de las cosas, la filosofía calificada de moderna, que arranca de la crisis nominalista provocada por Guillermo de Ockam, pierde la perspectiva universal de la naturaleza al negar, no sólo la inteligibilidad, sino incluso la existencia de un orden trascendente del Universo, puesto que no admite la existencia de otra realidad, en él, que las cosas singulares, lo que lleva implícita la negación de la existencia de los universales. Con ello, se esfuman las causas naturales formales y la concatenación, en la naturaleza, de las causas finales. Tampoco se alcanza la percepción de esencias y valores objetivos que no estiman sino apreciaciones subjetivas. Y, siendo así, el derecho no puede dimanar ni corresponder a un orden que deba descubrirse. No es un *legere*: sino que sólo puede ser un juego de voluntades en una tensión producida entre el poder político y los derechos subjetivos. Por otra parte, su empirismo y la vocación operativa, que todo nominalismo conlleva, conduce a la dedicación de conocer cuantificadamente las causas eficientes, pero para utilizar su fuerza operativa, por medio de técnicas racionales. De este modo, las relaciones y las ordenaciones son tratadas mecánicamente por la voluntad humana que, ligada al deseo de poder, emprende su empresa de dominio en todas direcciones.» Juan Vallet de Goytisolo, *Metodología de las leyes*, op. cit., pág. 494.

que el individuo ya no podría participar de la ley eterna mediante la ley natural, toda vez que se pierde el vínculo entre ambas clases de leyes. El hombre está por lo tanto abocado a una radical soledad, en la que incidirán autores posteriores. Efecto de esta nueva concepción que parece imponerse es la pérdida de significado de la Justicia general, sometida a una nueva explicación del poder político, y el nuevo carácter establecido para la Justicia distributiva.

En este punto se da una confluencia entre diversas doctrinas, coincidentes en el resultado final al que se llega: la vía del ockamismo, del maquiavelismo, del cartesianismo y del pactismo propio de la Escuela protestante, coinciden en el rechazo del Orden natural y de la *rerum natura* que en ese Orden se expresaba.

Ockam abre una grieta en el concepto de *rerum natura*, porque la negación de los universales incide directamente sobre el significado y la viabilidad del Orden natural, entendido éste como Orden de la Creación. El vínculo entre la causa primera y la causa segunda pierde consistencia y el hombre se ahoga en un determinismo del que no es posible escapar. Se está indudablemente preparando el terreno para la anegación del hombre en el seno del Estado. Es el triunfo de la materia sobre el espíritu, pero también la reducción del hombre a su más pura causalidad física, todo ello en virtud de la hendidura producida en su relación con la Causa de todas las cosas. No tiene sentido, en consecuencia hablar de un conjunto ordenado dentro del cual se manifiesta la pluralidad y la diversidad de los seres y de las cosas, porque esta suerte de pensamiento prefiere quedarse con aquello que a partir de ahora será igual en todos, la materia, la corporeidad física. Desaparece por tanto la *rerum natura*, pero también la *natura rei*. La ruptura entre la ley eterna y la ley natural, en el sistema ockamiano, conlleva la imposibilidad por parte del individuo de acceder al contenido de la ley eterna y, consiguientemente, de participar en el Orden de la Creación. No hay participación, sino sometimiento, lo cual supone, en última instancia, determinismo.

Pero Ockam es sólo uno de los caminos por los cuales se llega a

ese resultado final. El maquiavelismo, como se ha dicho en acertada frase, conduce a la creación de un hombre triste, un hombre que comienza a identificar lo útil con lo justo, y de ahí la anteposición de los fines que el gobernante se propone en cuanto él concibe, con una mayor perfección, los fines que han de ser realizados. La salvación de la patria, como ha destacado Juan Vallet, es el fin prioritario, pero una vez despojada la política de su sentido trascendental, una vez que el Derecho es la expresión del gobernante, lo que se entiende por «patria» ya no es la unidad que Santo Tomás veía formando parte del Orden universal, sino nuevamente el sometimiento de todos a las superiores decisiones de quien tiene el poder de mando.

El cartesianismo permite la creación del racionalismo jurídico, de un conjunto abstracto de principios indemostrables de los cuales se pretende deducir el Derecho. Pero la cuestión principal es la división entre las *res cogitans* —el mundo de las almas— y la *res extensa* —el mundo material—. Y a materia es a lo que finalmente se reduce el concepto de Orden natural, la *rerum natura* de la que se hablaba anteriormente. El resultado es el de un hombre que es ya esencialmente materia pero que se ve obligado a obedecer a la naturaleza de las cosas, en su sentido estrictamente mecanicista y determinista, para lograr dominar la materia. Es decir, se trata de un círculo vicioso del cual es imposible evadirse.

Junto a estas influencias, hay algo todavía más importante a la hora de medir el porqué de la negación de la *rerum natura* y es la separación religiosa que se produce en Europa, de donde arranca la separación entre un pensamiento europeo —caracterizado por el contractualismo, por un simbólico pacto que tiene la fortuna de legitimar el poder político, una vez escindido éste del Orden natural— y el pensamiento español, mantenido dentro de los límites de la concepción clásica, un pensamiento español que es virtualmente el depositario de la tradición tomista, pero también quien conduce hasta sus últimas consecuencias la necesidad de limitar el poder del gobernante en aras de un Orden que todo lo abarca y donde no puede permitirse la contradicción que supondría cualquier clase de injusticia, como quiebra en el Orden.

El pactismo elimina de suyo el problema de la Justicia (41), pero también el problema del Derecho Natural. No hay ya ni Orden natural, ni menos aún una naturaleza de la cosa concebida en singular: hay dominación de unos sobre otros, un derecho absoluto a todo que, dada su inviabilidad, equivale a la nada más absoluta, y, en último caso, la legitimación del nuevo Estado que es de quien deriva el establecimiento de lo que debe hacerse y de lo que no hay que realizar, dándose el caso de que sea el mandato del Estado lo que determine la distinción entre lo justo y lo injusto. Hemos llegado a la sustitución del Orden natural por un nuevo tipo de «orden», circunscrito a los límites que el Estado implanta y fundado en un pacto en el cual el hombre ha perdido la libertad que en realidad no poseía, no para verla garantizada, sino para aceptar el

---

(41) En este sentido habría que analizar la aportación de Hobbes al concepto de Justicia conmutativa y de Justicia distributiva, que rompe con la idea clásica: «Respecto a la justicia de las acciones, divídese la misma usualmente en dos clases; los hombres llaman a una conmutativa y a la otra distributiva, y se dice que consiste, una en la proporción aritmética y la otra en la geométrica; la justicia conmutativa consiste, según ellos, en el intercambio —como comprar, vender y permutar—; la distributiva en darle a cada hombre de acuerdo con sus méritos. Esta distinción no es correcta si se tiene en cuenta que el agravio, que es la injusticia de la acción, no consiste en la desigualdad de las cosas intercambiadas o distribuidas, sino en la desigualdad que los hombres (en contra de la naturaleza y la razón) adoptan entre ellos por encima de sus semejantes; de lo cual ya hemos tratado anteriormente. En cuanto a la justicia conmutativa, que consiste en comprar y vender, aunque la cosa comprada no sea igual al precio dado por ella, sin embargo, dado que son tanto el comprador como el vendedor los que juzgan sobre el valor, mientras ellos estén satisfechos, no existe agravio por ningún lado, pues las partes no han confiado o pactado entre sí. La justicia distributiva consiste en la distribución de nuestros propios beneficios; viendo que una cosa se dice que es, pues, nuestra cuando podemos disponer de ella a nuestro antojo, no existe agravio respecto a ningún hombre, aunque nuestra liberalidad se extienda más adelante hacia otro determinado; a menos que estemos obligados por un convenio, consistiendo entonces la injusticia en la violación de ese convenio, pero no en el hecho de la distribución desigual.» Thomas Hobbes, *Elementos de Derecho natural y político*, Primera parte, Cap. XVI, 5. Hemos consultado la edición del Centro de Estudios Constitucionales, trad. del inglés, notas y prólogo de Dalmacio Negro Pavón, Madrid, 1979.

producto del contrato. El hombre en el momento inicial, esto es, antes de realizar el pacto que conduce a la instauración de la sociedad, de una cierta idea de orden social, y del Estado, no es un hombre libre, puesto que se encuentra sometido o bien a las fuerzas de la naturaleza, o a una naturaleza entendida como fuerza o al poder del más fuerte. Pero después ya no hay duda alguna: el hombre no es libre de ninguna forma porque el fin del pacto ha sido el establecimiento de un poder, explicado como absoluto o no, pero en todo caso necesariamente admitido en virtud del simbólico contrato social realizado previamente. El contrato social ata las manos y la voluntad del hombre, le deja solo frente al poder establecido y establecido, valga la paradoja, invocando la seguridad física del sujeto, mientras que nadie habla de su seguridad vital, de lo que le afecta en cuanto persona, de aquello que le preocupa más hondamente porque pertenece a su cualidad esencial, al hecho que marca la diferencia entre el ser racional y el irracional. Nadie le dice nada sobre su fin trascendente, sobre aquél en que culmina su perfección: el hombre es, ahora sí, una obra inacabada e incompleta, una obra cercenada de la Causa que la ha creado y, en último caso, una materia presta a corromperse.

Por otra parte, las nuevas concepciones religiosas contribuyen, más incluso que cualquier otra vía del pensamiento, a destruir el Orden natural. El luteranismo es absolutismo en el ámbito de la política, es justificación del poder del príncipe, pero es, sobre todo, la pérdida de relevancia del fin trascendente del individuo en la composición del Estado. El hombre es apenas una pieza más que no puede entorpecer el resultado al cual ha necesariamente de llegarse. El fin superior queda finalmente constreñido a la conciencia del sujeto pero no incide bajo ningún aspecto en la compleja maquinaria estatal.

El cambio que se ha producido, a través de las vías mencionadas, ha sido de tales características que no solamente se niega el concepto de Orden natural, el concepto de *rerum natura* asimilado a la idea de Orden o, si queremos, cristianizado, sino que además se niega la cualidad trascendente del hombre, se niega su participación en el hecho de la Creación, se niega finalmente que el hombre

pueda ser, al margen o por encima, de la nueva realidad establecida. El hombre es dentro del Estado, en el seno de éste, con lo cual se anula una decisión contraria a la impuesta, y el fin superior, primeramente reducido a los límites de la conciencia propia, comienza a identificarse con los fines del Estado, puesto que no cabe cuanto pueda poner en peligro la existencia del poder resultante del pacto. El absolutismo político es subsidiariamente absolutismo religioso, pero de una nueva religión que determina tanto lo justo y lo injusto como la perfección del hombre, una perfección que ya no se realiza en el encuentro con la bondad esencial, en el encuentro con Dios, sino en la inserción dentro del Estado. La nueva deidad es la estatal, en la que converge el criterio de lo bueno y lo malo, de lo justo y de lo injusto, del ser y del no-ser.

Una vez llegados a este resultado sólo faltaba dar un paso más, el paso que realiza el kantismo en el sentido de negar la existencia del fin trascendente: ya no hay una finalidad predeterminada, sino una finalidad que será libremente determinada por el hombre, de donde la paradoja de escudar en la libertad lo que no es más que la consagración del vacío en el que vive el hombre, abandonado por Dios una vez creado. El vacío de la Creación en cuanto al fin de los hombres no es nada más que el abandono en que Dios ha dejado al hombre. Y de ahí, ¿por qué no?, la posibilidad de negar la bondad esencial de Dios y la perfección de un hombre que ya no asume libremente el destino que le une a Dios, sino que, con base en su pretendida libertad, descubre su radical soledad, una soledad tanto más hiriente porque es aquella en que le ha situado el Creador (42).

La uniformidad del pensamiento jurídico en cuanto a la negación de la *rerum natura* sólo se ve quebrada por dos excepciones: Vico

---

(42) Sobre ello dice Recaséns que «esta naturaleza humana en tanto que fundamento y medida de todo Derecho natural no está predeterminada por el acto de la creación del hombre hacia una finalidad preconcebida. Por el contrario, según Kant, está abierta para ser determinada por el hombre mismo. Kant habló de un "vacío dejado por la creación en cuanto al fin de los hombres", vacío que estos mismos deben llenar mediante actos de autodeterminación.» Luis Recaséns Siches, *op. cit.*, págs. 208-209.

y Montesquieu. «Vico no sólo tuvo una clara percepción del orden de la creación sino que la aguzó en su perspectiva dinámica. También de las cosas singulares o plurales, es decir, de cada una de ellas en particular, tuvo una visión plena, como los filósofos griegos, los juriconsultos romanos, la escolástica tomista y los autores del *ius commune*. En eso consistió precisamente la tópica viquiana» (43). Por lo que hace a Montesquieu el propio autor reconoce la importancia de la naturaleza de las cosas en la composición de su pensamiento, una naturaleza de las cosas que obliga al legislador y que sirve para definir las leyes (44). Pero salvo estas dos excepciones, la negación de la *rerum natura* es un hecho y un hecho además del que hay que partir a la hora de considerar otras posibles concepciones sobre la «naturaleza de las cosas», unas concepciones que nacen de dicha negación, con lo que en realidad no son más que una nueva forma de expresar el rechazo del Orden natural, aunque acudiendo a un concepto tan vinculado a él como el de «naturaleza de las cosas».

Como ha expresado Juan Vallet, sólo hay dos coincidencias entre la moderna concepción de la *Natur der Sache* alemana con la concepción clásica sobre la «naturaleza de las cosas»: «de una parte, admite una justicia suprallegal objetiva, que debe ser hallada y no fabricada, y, de otra, retorna a la consideración de la naturaleza de la cosa» (45). Pero frente a esas dos coincidencias, las diferencias que se aprecian son más importantes, «tanto en el modo de hallar los principios suprallegales como en el ámbito que asigna a la naturaleza de la cosa. Se trata de un método dualista: idealista al razonar partiendo de principios suprallegales, hallados por intuición; y realista en el ámbito, inferior al de dichos principios, donde la respuesta ha de darla la naturaleza de la cosa» (46).

Para empezar hay una diferencia fundamental y es que en la concepción moderna sólo se habla de la «naturaleza de la cosa» en

(43) Juan Vallet de Goytisolo, *op. cit.*, pág. 496.

(44) Como han señalado: Recaséns, *op. cit.*, pág. 207; Juan Vallet, *op. cit.*, pág. 496.

(45) Juan Vallet de Goytisolo, *op. cit.*, pág. 500.

(46) Juan Vallet de Goytisolo, *op. cit.*, pág. 500.

singular, no hay *rerum natura*. No es posible encontrar apenas un vestigio de la idea de un Orden en el que se expresa la variedad de las cosas que han sido creadas. Antes bien, la «naturaleza de la cosa» nace del rechazo del Orden natural, exige como condición previa, en la búsqueda de un realismo que sin dicho Orden resulta de difícil consistencia, el atender a unos datos objetivos para la resolución de los problemas concretos. Pero en estos datos objetivos se hace abstracción de la naturaleza de la persona, que aparece determinada por las relaciones jurídicas en las que se ve inmersa y lo que conlleva unas ciertas consecuencias, se evita cualquier referencia a la idea de un conjunto ordenado. La cosa es singularmente y es también el resultado de unos datos, a modo de una facticidad, en una suerte de empirismo que es al mismo tiempo mecanicista y determinista (47).

Esos datos objetivos, por otra parte, mantienen la «objetividad» en el seno de un relativismo, del que no es posible desprenderse, por cuanto nos encontramos que los datos varían en función de las circunstancias y de los agentes externos. Como algún autor ha señalado, la «naturaleza de la cosa» es ahora la «naturaleza de la situación objetiva» y ello nos revela precisamente el cambio que hemos anunciado. Ahora hablamos de situaciones, no hablamos de un Orden en el cual se atiende a un fin que es precisamente el que nos permite hablar del Orden. Los datos objetivos, la «naturaleza de la situación objetiva» lejos de objetivar, subjetiva el problema. Lo que se interpreta como una atenuación de la separación entre los valores y la realidad, entre el ámbito del ser y el ámbito del deber ser, no nos permite, sin embargo, volver a resucitar la consideración de una naturaleza teleológica como la que tenía sentido en la

---

(47) Recoge Recaséns sobre el pensamiento de Radbruch que éste «entiende que tanto el legislador como el juez deben prestar acatamiento a unos datos objetivos con los que se encuentran. Se trata de los datos de una "realidad", dada a la consideración jurídica, y que ésta debe tomar en cuenta. Pero como quiera que tales datos son diferentes en los distintos lugares y son cambiantes en las épocas sucesivas, esto explica las diversidades en cuanto a las consecuencias jurídicas atribuidas a esos datos.» Luis Recaséns, *op. cit.*, pág. 245.



concepción clásica y ello ni tan siquiera en aquellos autores que dentro de la jurisprudencia valorativa alemana tomen como punto de referencia la naturaleza de la persona, como, por ejemplo, lo hará Helmut Coing, para el cual siendo el hombre el centro del proceso de creación del Derecho, interpreta la naturaleza de la persona desde un punto de vista biológico y físico, desde el punto de vista de las características psicosomáticas del hombre (48): es decir, todo lo que en el hombre es impulso, tendencia y pasión, y si se considera bajo este prisma, la vida espiritual del hombre se encuentra a merced de las circunstancias, sometido a la influencia de unos factores a los que se encuentra subordinado. En consecuencia, el hablar de valores en este punto responde más bien a la idea de que el legislador debe necesariamente llevar a cabo una valoración sobre aquellos impulsos o tendencias que el Derecho Positivo tiene que recoger. La Justicia es el mero producto de aquello que alienta en el hombre fácticamente, de aquello de lo que no puede desprenderse porque forma parte de una naturaleza despojada de su fin trascendente.

Ya no hay un fin superior en el que se consuma la perfección del hombre: de hecho, no hay fines. Serán fines en todo caso los que el legislador determine como tales en virtud de la discriminación valorativa que realiza: el hombre es una pieza más del engranaje, que no puede descubrir su sentido teleológico porque ha sido desposeído de la visión del Orden natural, ha perdido el vínculo con el Creador, es, ahora sí, una obra incompleta abandonada a fuerzas que determinan el sentido de su existencia (49).

---

(48) Helmut Coing, *Fundamentos de Filosofía del Derecho*, trad. de Juan Manuel Mauri del original en alemán *Grundzüge der Rechtsphilosophie*, Ed. Ariel, Barcelona, 1961, págs. 131-132.

(49) Sobre la «naturaleza de la cosa» en Coing, dice Recaséns que «aunque la "naturaleza de la cosa" nos suministra importantísimos elementos para la ordenación jurídica, no puede dar la imagen de un orden jurídico total. Por eso es necesaria, indispensable, la elaboración de Derecho positivo». Luis Recaséns, *op. cit.*, pág. 249.

Lo decisivo finalmente de la «naturaleza de la cosa» es la necesidad del juicio estimativo, de la precisa valoración que hay que determinar con el objeto de establecer de qué naturaleza se está hablando, qué naturaleza hay que tener en cuenta, porque lógicamente en el seno de una concepción que surge de la negación del Orden natural, y, siendo la naturaleza del hombre una naturaleza material, no todo lo que se encuentra en ésta puede servir de criterio guía para el establecimiento de la Justicia concreta y del Derecho Positivo que nace de ella.

Ni siquiera en un autor como Brunner que concibe la naturaleza de la cosa en el seno del Orden de la Creación puede encontrarse alguna similitud con el Orden natural tomista, sino, antes bien, con la voluntad divina de Escoto, porque en ese Orden el hombre ha perdido su esencial libertad, pero también la unión con el Creador; la naturaleza humana es, precisamente, aquella que se ha desviado del sentido impreso en el Orden de la Creación, la naturaleza que se ha separado de Dios y que, por eso mismo, puede ser una naturaleza inacabada, incompleta e imperfecta (50).

En otros autores, como Fechner, estamos ante unas estructuras preconcebidas, ante unos datos que se estiman deben tener repercusión en el Derecho. Se reconoce que el hombre valora y actúa según propósitos, y un propósito que ha de estar objetivamente justificado, pero nada hay que nos permita decir que este propósito responde a la similitud con el fin que daba sentido a la *natura rei* de la concepción clásica. Los propósitos humanos por mucho que respondan a una cualidad objetiva no pueden revestir el mismo carácter que el fin trascendente al que se encuentra dirigida la existencia humana, en la medida en que desconocen la existencia del Creador como Causa primera de lo creado. Los datos objetivos que deben tener repercusión en el Derecho no pueden ser entendidos como fines, aunque se trate de dotarlos de un pretendido carácter teleológico que, en cualquier caso, se halla limitado por la negación del Orden natural.

---

(50) Sobre Brunner, tanto Vallet de Goytisolo, *op. cit.*, págs. 479-483, como Recaséns, *op. cit.*, pág. 239.

La Jurisprudencia valorativa alemana se levanta sobre el conjunto de influencias que previamente han reducido el concepto de naturaleza que hay que tomar en consideración, sobre esa suerte de teorías que mantienen como único nexo común la idea de que la libertad humana es posible exclusivamente en la negación de la Creación. Para expresar la armonía de las dos ideas que determinan el sentido impreso en la *rerum natura* clásica nada mejor que acudir a las palabras de Elías de Tejada: el Derecho Natural es el «resultado de la conjugación del poderío divino del creador con la libertad de las criaturas racionales en tensión dramática de un destino trascendente, entendido por conquista de la naturaleza, que razona, que decide y que asume responsabilidad personal ultraterrena en su acción de decidir dentro de los límites propuestos por la razón que capta el orden universal querido por Dios» (51). Efectivamente, hemos de hablar de libertad que se une al Orden por Dios establecido, de conquista de la naturaleza, pero también de la asunción de un destino trascendente sin el cual el hombre no es nada, no es más que la expresión del vacío al que se ve abocado.

---

(51) Francisco Elías de Tejada, «La cuestión de la vigencia del Derecho Natural» en las Actas de las Primeras Jornadas Hispánicas de Derecho Natural, 10-15 sept. 1972, Ed. Escelicer, Madrid, 1973, págs. 18 y ss.