

EL DERECHO NATURAL CLÁSICO

Juan Fernando Segovia

1. Introducción

No he de contar una historia. Sí una aproximación a la comprensión del derecho y la ley naturales clásicos. Este derecho natural abarca una época, que se llama clásica siguiendo a M. Villey (1), en la que confluyen diversas corrientes intelectuales y religiosas; de la que participan, a lo largo de dieciséis siglos, juristas, canonistas, filósofos y teólogos, aportando variadas concepciones según su saber. La clasicidad se dice, antes que de una época, de un concepto y un método; y, traslaticiamente, de aquellos otros.

Si bien no haremos historia, una indicación histórica se impone. El origen del derecho natural –lo justo por naturaleza– y de la ley natural es pagano (2), evolucionando de las primeras percepciones griegas al estoicismo romano, particularmente de Cicerón, y la doctrina de los grandes jurisconsultos, que lo llevaron de los discursos y las obras filosóficas a las compilaciones y codificaciones jurídicas (3). La

(1) Michel VILLEY, «Abrégé du droit naturel classique», *Archives de Philosophie du Droit* (París), n. 6 (1961), pp. 25-72, reproducido como cap. VII de sus *Leçons d'histoire de la philosophie du droit* (1957), 2ª ed., París, Dalloz, 1962, pp. 109-165.

(2) Consúltese, principalmente, Michael Bertram CROWE, *The changing profile of the natural law*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1977, caps. I y II; Albert PASSERIN D'ENTRÈVES, *Natural law. An introduction to legal philosophy* (1951), 2ª ed., Londres, Hutchinson University Library, 1972, cap. I; Heinrich A. ROMMEN, *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts* (1936), edición inglesa: *The natural law. A study in legal and social history and philosophy*, ed. R. Hittinger, Indianapolis, Liberty Fund, 1998, cap. I; y Leo STRAUSS, *Natural right and history*, Chicago & Londres, The University of Chicago Press, 1953, caps. III y IV.

(3) Todas las referencias que se hagan a los textos romanos están tomadas del *Corpus Iuris Civili*, 15ª ed., Berlín, Weidmanns, tomo I, 1928: *Institutas* (se cita: *In.*), ed. P. Krueger, y *Digesto* (se cita *Dig.*), ed. Th. Mommsen; tomo II, 1955: *Código de Justiniano* (se cita *Cl.*), ed. P. Krueger. Las citas del Decreto de Graciano y de los Decretales se hacen según el *Corpus Iuris Canonici*, 2ª ed., ed. A. L. Richter, Graz, Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, 1955, vol. I: *Decretum Magistri Gratiani* (se cita: *DG.*).

concepción clásica veía en la ley algo sagrado, un don divino, pues siempre el hombre tuvo un santo respeto por ella, como se lee en un famoso fragmento de Píndaro (4).

Más tarde se producirá el encuentro de estas tradiciones con la cristiana. Por San Pablo se sabía de un derecho natural, inscripto por Dios en el corazón de los hombres, con independencia de que fuesen creyentes o paganos; concepto retomado por los Padres de la Iglesia quienes lo reiteraron: la ley natural era un mandato divino grabado en el alma humana. Más adelante Graciano remontará el derecho natural a las Escrituras y la ley divina.

Se ve ya que los conceptos del derecho y la ley naturales envolvían varias dificultades. Este derecho ¿era natural por pertenecer a la naturaleza?, ¿era natural por estar grabado en el alma humana?, o ¿era natural por su origen divino? Será recién Santo Tomás de Aquino quien pulirá estas aristas, la diversidad de modos de interpretación de la naturalidad de la ley o el derecho, armonizándolas con siglos de debates teológicos, jurídicos y filosóficos.

Primera Parte: Problemática del derecho natural clásico

2. ¿Cuán natural es el derecho natural?

Animal y/o racional, de un lado; filosofía, Dios y/o las Escrituras, del otro, dan lugar a dificultades y son una invitación a una síntesis. Tal vez haya que empezar por los estoicos y el precepto de vivir de acuerdo con la naturaleza (5), porque entonces lleva a preguntarnos qué es la naturaleza y de qué naturaleza se habla (6). Pues el rol normativo de la

(4) PÍNDARO, *Odas y Fragmentos*, Madrid, Gredos, 1984, frag. 169: «La ley, Rey de todos, de mortales e inmortales, condenando la suma violencia lo guía todo con soberana mano». Lo recuerda PLATÓN, *Gorgias*, 484b.

(5) La moral estoica se basa en el principio según el cual la virtud es vivir de acuerdo con la naturaleza, tal la felicidad que consiste en seguir la ley natural, que en el hombre es ser guiado por la razón. Gisela STRIKER, «Following nature: a study in stoic ethics», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, ed. J. Annas, IX (1991), Oxford, Clarendon Press, 2002, pp. 1-73.

(6) LACTANCIO, *Div. Inst.*, III, 8 (*Instituciones Divinas*, Madrid, Gredos, 1990, pp. 265 y 267-269) cuestiona el sentido de vivir de acuerdo a la

naturaleza (7) se decía unas veces respecto del cosmos (estoicos), otras de todo animal (juristas), en ocasiones de las cosas (Aristóteles), y, por cierto, de la naturaleza humana.

Animalidad y racionalidad: primer conflicto. La ley natural, ¿es ley del animal o sólo del animal racional? (8) La dificultad se plantea a partir de Ulpiano quien sostuvo que el derecho natural es lo que la naturaleza enseñó a todos los animales: *quod natura omnia animalia docuit* (9).

«Porque esta ley no es propia del género humano, sino que es común a todos los animales, que nazcan en tierra o en el mar, y también a las aves. De él viene la unión de hombre y mujer, que llamamos matrimonio; de donde la procreación y su educación; vemos que otros animales también, incluso los animales salvajes, están bajo esta ley. El derecho de gentes es lo que es usado por las naciones y se entiende fácilmente que se aparta del derecho natural, porque aquél es común a todos los animales; éste es propio sólo del hombre» (10).

Ulpiano pensaba que el derecho natural era una fuerza ínsita en las cosas, cuyo significado, para los hombres, era que lo poseían por un instinto natural (11), por ello el de-

naturaleza; se trata, rectamente, de seguir la virtud a la que naturalmente tiende el hombre. Pero acepta las palabras de Cicerón en la *República* VI, 8, cuando presenta a la ley natural como sagrada y celestial.

(7) La metafísica clásica se nutre de conceptos que son análogos, tales como los de naturaleza, bien, ley, justicia, etc. Sobre el origen del carácter normativo de la naturaleza, véase Arthur O. LOVEJOY y George BOAS, *Primitivism and related ideas in antiquity* (1935), Nueva York, Octagon Books, 1973, cap. III, pp. 103 y ss.

(8) Hasta Rousseau se vio contrariado por esta cuestión, y su solución es muy actual: la ley natural sólo obliga a los seres racionales, los que no lo son tienen el derecho a no ser maltratados por aquéllos (*donner à l'une le droit de n'être point maltraitée inutilement par l'autre*), como si el dilema de Ulpiano lo resolviera una sociedad protectora de animales. Véase Jean Jacques ROUSSEAU, *Discours sur cette question, proposée par l'Académie de Dijon: Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes, et si elle est autorisée par la loi naturelle?*, «Préface», en *Œuvres de J. J. Rousseau*, Paris, Lequien, 1820, t. IV, pp. 204-207.

(9) *Dig.*, I, I, 1, 2.

(10) *Dig.*, I, I, 1, 3-4: «*Ius naturale est quod natura omnia animalia docuit. [...] Ius gentium est quo gentes humanae utuntur; quod a naturali recedere facile intelligere licet, quia illud omnibus animalibus, hoc solis hominibus inter se commune sit*».

(11) *Dig.*, I, I, 2, 1 §7.

recho natural se puede descubrir o conocer en las mismas cosas (12). No otra cosa entendía Cicerón: la naturaleza es el fundamento del derecho, de lo justo, porque ha implantado en el hombre el amor al prójimo (13). La vida buena consiste en vivir de acuerdo a esa naturaleza.

¿De qué «cosa» trata el derecho natural? Pues del hombre. ¿Y los demás animales, los no racionales? Se intentó una enmienda: habría un sentido propio del derecho natural, el que conviene a la naturaleza racional; y otro no propio o impropio, el de todo animal (14). Rufino en su glosa rechazó el sentido impropio y sólo tomó por derecho natural el que se corresponde con el hombre. Sin embargo, no corrió la mejor suerte, de modo que, más allá de estas dificultades, la enseñanza de Ulpiano se conservó (15). Fueron los teólogos, no los juristas, los que recondujeron el derecho natural a la naturaleza humana.

El texto de Ulpiano continuó generando discrepancias que, afirma Villey, algunas eran sabias y otras inverosímiles. El punto es, según Villey, que más allá de las opiniones sobre el alcance de la máxima (el derecho natural es el que la naturaleza enseña a todos los animales), no hay una comunidad jurídica entre los animales y los hombres, como pensaron algunos estoicos. San Agustín proclamó la verdad ya sabida: lo que distingue al hombre de los animales es la razón; luego, el alma debe ser preferida al cuerpo, y la razón, en la

(12) Pero también es un derecho que pertenece a una época pretérita, en la que la condición natural de los hombres era de libertad, derecho natural en cierto modo abolido por el derecho de gentes. ULPIANO, *Dig.*, I, I, 5: «*Ex hoc iure gentium introducta bella, discretæ gentes, regna condita, dominiæ distincta, agris terminis positus, ædificia collocata, comercio, emptiones venditiones, locaciones conducciones, obligaciones instituta; exceptis quibusdam qua iure civili introduzca sunt*».

(13) CICERÓN, *De Legibus*, I, 15, 43 (*Las leyes* [1953], Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970): «*Natura propensi sumus ad diligendos homines, quod fundamentum iuris est*».

(14) Así lo distinguió el jurista MARTINO (c. 1100-1166/1178?) en una glosa: «*Ius vero quod est in brutis animalibus ut procreare filios et educare, non proprie in eis ius dici potest licet in nobis propter sensum rationalem ius proprie dici possit*» (*Apud*, CROWE, *The changing profile of the natural law*, cit., p. 90).

(15) Juristas medievales de la talla de Azo y Acursio adoptaron el mismo concepto; y teólogos, como San Buenaventura, dijeron que era el sentido estricto de la ley natural.

ley natural, ha de preferirse a otras partes del alma humana que son comunes a los animales (16).

El P. Ramírez entiende que esta doctrina del derecho natural común a todos los animales, que llama «derecho zoológico», además de sembrar el equívoco y la confusión, comporta una regresión a las ideas, de tono panteísta, de la metemempsicosis de Pitágoras y la palingenesia de Empédocles, retomadas por Séneca (17).

Con el tiempo se verá que es una falsa contraposición; que la dificultad se resuelve con la doctrina de la analogía. Por caso, el jurista francés Pedro de Bellapertica († 1308) señaló que el derecho natural primario o genérico (*primaevum*) compete a todos los vivientes, en tanto que la participación del hombre en tal derecho es según la razón de las cosas (*secundum rationem rerum*), pues éste tiene una naturaleza más perfecta que los brutos (18).

Volvamos al texto de Ulpiano. De él se deducía que el derecho propiamente humano era el de gentes, no el natural. De aquí nuevos problemas, no siendo menor el de la naturaleza del *ius gentium*. Con base en el jurista romano nació la tendencia a equiparar el derecho de gentes a la ley positiva común a las naciones, una suerte de ley internacional, asimilada en la práctica a la ley civil, esto es, una ley positiva. Sin embargo, algunos juristas continuaron conservando la similitud entre el derecho de gentes y el natural.

Debe notarse un cambio en los términos: ya no se habla únicamente del derecho sino también de la ley natural, lo que abre la disputa a una nueva cuestión: la asimilación del derecho a la ley.

Si las expresiones de Ulpiano se refieren a lo común entre animales y hombres, Santo Tomás describirá específicamente eso común como aquellos bienes que se corresponden

(16) SAN AGUSTÍN, *Contra Faustum manicheum*, XXII, 27. Todas las referencias del Obispo de Hipona están tomadas de las *Obras* editadas en Madrid por la BAC a partir de 1949.

(17) Santiago RAMÍREZ, *El derecho de gentes. Examen crítico del derecho de gentes desde Aristóteles hasta Francisco Suárez*, Madrid-Buenos Aires, Ed. Studium, 1955, pp. 36-37, 27-28.

(18) FRANCISCO CARPINTERO BENÍTEZ, *Historia breve del derecho natural*, Madrid, Colex, 2000, p. 62.

a las dos primeras tendencias de la naturaleza humana: la conservación del ser y la de la especie (19). Y aquello en lo cual el hombre se distingue y separa de los animales es lo que hace que algunos lo atribuyan al derecho de gentes, que es propio del ser humano. Es cierto que Ulpiano no lo dice, pero si se admite que desde antigua data es la racionalidad lo específico del hombre (20), entonces es en la razón en donde se asienta la tendencia a la sociedad, a establecer pueblos y a vincular los pueblos entre sí, que es uno de los aspectos centrales de la tercera inclinación de la naturaleza humana.

3. Naturaleza y razón

Entonces, el derecho natural se dice, con propiedad, de la criatura racional. La afirmación de la racionalidad del derecho natural es tan vieja como este mismo derecho. El jurista romano Gayo la expresó en una fórmula: «El derecho natural es lo que la razón natural constituyó en todos los hombres» (21). Y Acursio (1182-1263) sostuvo que estaba fundado en la razón natural (*naturalis ratio inductio*) (22).

Acursio entendió que las tendencias básicas del hombre constituyen el derecho natural, especialmente la libertad, que se define atendiendo al derecho en el que se funda, el derecho natural (*ius naturale*) (23), pues por derecho natural todos los hombres nacen libres (24), independientemente

(19) Esta precisión fue hecha por SAN ALBERTO en la *Summa del bono*, para corregir la tesis de Ulpiano, según refiere CROWE, *The changing profile of the natural law*, cit., pp. 120-121.

(20) Si al texto citado de Ulpiano se lo relaciona con otro posterior del mismo Ulpiano (*Dig.*, IX, I, 1, 3), se verá que excluye la responsabilidad jurídica de los animales en virtud de su irracionalidad. Haberlo recordado hubiera ahorrado regueros de tinta.

(21) *Dig.*, I, I, 9; *In.*, I, II, 1: «*Ius naturale est quod naturalis ratio inter omnes homines constituit*».

(22) ACURSIO, glosa c a *In.*, I, II, 1, *apud* CARPINTERO BENÍTEZ, *Historia breve* ..., cit., p. 31.

(23) ACURSIO, glosa b a *Dig.*, I, V, 4, cit. en *ibid.*, p. 1o.

(24) ACURSIO, *ibid.* Doctrina que se remonta, al menos, a San ISIDORO, *Etimologías*, V, IV, 1, Madrid, BAC, 2004, reproducido en el canon VII del *Decreto Graciano*: «*Ius naturale est commune omnium nationum, eo quod ubique instinctu naturae, [...] communis omnium possessio et omnium una libertas...*».

te de su *status* civil (libres o siervos) (25). La esclavitud no es de derecho natural sino humano (*ius gentium*) (26), no deroga el derecho natural sino que no lo considera, de donde se concluye que éste es derogable pero parcialmente (27).

No entramos en la discusión de los juristas y en las interpretaciones posteriores. Lo que interesa es resaltar algunas secuelas de este asentamiento del derecho natural en la libertad natural, que, a mi juicio, son las siguientes: 1) el carácter normativo de la naturaleza humana; 2) la especial naturaleza de los hombres: su dignidad (libre albedrío) como puerta de acceso a la vida moral y sobrenatural; y 3) en el orden moral: el hombre es dueño de sí, porque es señor de sus actos. Secundariamente, la libertad natural entraña derivaciones políticas que se explorarán a partir del Renacimiento: una condición natural que se llamó estado de naturaleza, hipotético, conjetural, que remata en el convencionalismo del siglo XVII.

En el desarrollo del derecho natural todavía no se ha reunido en una sola idea las dos que entonces disputaban: de una parte, el derecho natural *natura ut ratio*, esto es, la naturaleza racional que refiere los principios morales básicos de la naturaleza humana; y de la otra, el derecho natural *natura ut natura*, la naturaleza como naturaleza, la libertad natural (28). Nosotros bien podríamos hacerlo, pues para llenar esas inclinaciones, el hombre, por racional, se vale de su condición de ser naturalmente libre. Esto hará el Aquinate.

Si el derecho natural es el del ser racional, ¿significa esto que la razón es legisladora de la moral y/o de la perfección

(25) ULPIANO, *Dig.*, I, I, 4, había dicho que de acuerdo al derecho natural todos los hombres nacen libres, añadiendo (*ibid.*, L, XVII, 32) que por ello para el derecho natural todos los hombres son iguales (*quod ad ius naturale attinet, omnes homines aequales sunt*).

(26) ACURSIO, glosa p a *In.*, I, III, *apud* CARPINTERO BENÍTEZ, *Historia breve...*, cit., p. 21.

(27) ACURSIO, glosa e a *In.*, I, II, 11, cit. en *ibid.*, pp. 24-25.

(28) RAMÍREZ, *El derecho de gentes*, cit., pp. 41-42, atribuye la distinción a Felipe el Canciller († 1236). Tiene el siguiente sentido: *natura ut natura* importa el derecho natural tomado en su naturalidad antes que en su racionalidad (por ejemplo, la unión de los sexos); *natura ut ratio* refiere el derecho natural en su racionalidad más bien que su naturalidad (así, la monogamia); y *ratio ut ratio* significa ambas cosas por igual (la unión de un varón con una mujer, siendo ésta la legítima).

humana? Santo Tomás dirá: en sí misma la razón no es la norma, pero sí lo son los principios que la informan (29). Es que para el Aquinate el hombre no es una *tabula rasa* al modo de Locke, pues aunque no haya ideas innatas sí hay en su naturaleza ciertas disposiciones y semillas inscriptas por Dios, en especial la ley natural. Y en este último sentido la razón se dice regla de los actos humanos, y también de la conciencia que es su acto.

Estamos ya en la inclinación natural al bien y a la verdad, la tercera tendencia de la humana naturaleza, que reconociera el jurista español Andrés de Exea († 1575) (30), y que el Aquinate identifica con los primeros principios universales e indemostrables de la razón práctica (31). Son las inclinaciones naturales al fin, que es lo propio de la razón práctica: ordenarse al fin que la razón conoce. Por eso la ley expresa orden al fin (32).

Por otra parte, cuando se afirma que el derecho natural está asentado en la naturaleza de las cosas, se quiere significar que la razón, que conoce la verdad, no es ella la verdad (33), sino que la toma de las cosas, en consonancia con ellas: *sed dicitur verus ex hoc quod consonat rebus* (34). Son las cosas la medida de la verdad de la razón (35). Y en este mismo sentido, el derecho natural está atento a la naturaleza de las cosas, la racionalidad está apegada a la verdad de las

(29) *S. th.*, I-II, q. 91, a. 3. Hay aquí una distinción entre el discurso de la razón, que concluye en la prudencia, y la aprehensión del intelecto sin raciocinar, incluso si la distinción no es absoluta. Cfr. *S. th.*, I, q. 79, a. 8 resp. Todas las obras del Aquinate que se citen, salvo que se diga lo contrario, están tomadas del *Corpus Thomisticum*, Pamplona, Fundación Santo Tomás de Aquino, 2000-2019, consultado en <https://www.corpusthomicum.org/>

(30) CARPINTERO BENÍTEZ, *Historia breve...*, cit., pp. 32 y 37.

(31) Incluso parecieran identificarse estos primeros principios con la razón (*ratio*) de BARTOLO, en el comentario n. 10 a *Dig.*, I, I, 5, que define un sentido del derecho natural (*natura ut ratio*), los principios morales básicos que conforman la conciencia humana y que el hombre descubre sin razonamiento. FRANCISCO CARPINTERO BENÍTEZ, *Historia del derecho natural. Un ensayo*, México, UNAM, 1999, p. 34.

(32) *S. th.*, I-II, q. 91, a. 1.

(33) *S. th.*, I-II, q. 93, art. 1 ad 3.

(34) *Ibid.*, resp.

(35) *S. th.*, I-II, q. 93, art. 1 resp: *Ratio humana non est mensura rerum, sed potius e converso.*

cosas; en este caso, la verdad que es el hombre. Pero no hay que anticiparse.

4. ¿Natural, inscripto y divino?

De otra parte, el derecho natural no es un derecho creado por el hombre (como se dice del positivo), sino por el Autor de la naturaleza y que el hombre conoce en tanto inscripto en ella, como San Pablo escribiera en la *Epístola a los Romanos* (36). Similar, mas no idéntica, es la afirmación aristotélica (37) y la concepción estoica que Cicerón pinta en pasaje célebre:

«La opinión común de los más sabios me parece ser la de que la ley no es una invención de la inteligencia de los hombres ni una decisión de los pueblos, sino algo eterno que regiría el mundo entero con una sabiduría que impera y prohíbe. Por eso decían que la primera y definitiva ley es el espíritu de Dios, que todo lo manda o lo prohíbe con la razón. De la que procede aquella que bien recibe el nombre de ley, dada por los dioses al género humano» (38).

La ley natural, en tanto que inscripción de la naturaleza, participa del orden de la creación. Para San Pablo tal ley no

(36) *Rom.* II, 14-15, según la Vulgata: «*Cum autem gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea, quæ legis sunt, faciunt, ejusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex: / qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum, et inter se invicem cogitationibus accusantibus, aut etiam defendentibus*».

(37) ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, IV, 8, 1128a, el sabio no necesita de leyes escritas porque tiene la ley para sí mismo.

(38) CICERÓN, *De Leg.*, II, 4, 8. Cfr. I, 7, 23. No me detendré en las discusiones suscitadas por esta noción estoica, si la ley natural es una ley moral e, incluso, jurídica. Estimo acertada la interpretación de Étienne GILSON, *Les métamorphoses de la cité de Dieu* (1952), 2^a ed., París, Vrin, 2005, cap. I: es la ley del cosmos, del universo ordenado por Dios, que sin duda posee resonancias morales y jurídicas. Cfr. LOVEJOY y BOAS, *Primitivism and related ideas in antiquity*, cit., cap. X, pp. 260 y ss. Por eso, CICERÓN, *Rep.*, III, 22, 33 (*Sobre la república*, Madrid, Gredos, 1984), escribe: «La verdadera ley [*vera lex*] es una recta razón [*recta ratio*], conforme con la naturaleza [*naturae congruens*], general para todos, constante, perdurable, que impulsa con sus preceptos a cumplir el deber, y aparta del mal con sus prohibiciones [...] ni puede ser distinta en Roma y en Atenas, hoy y mañana, sino que habrá siempre una misma ley para todos los pueblos y momentos, perdurable e inmutable [*una lex et sempiterna et immutabilis*].»

es meramente indicativa de lo bueno y lo malo, es ante todo el fundamento mismo de la bondad y de la maldad de las acciones. Esta ley no ha requerido de ninguna especial Revelación a los no judíos para ser obligatoria. No es una ley que se contrapona a la moral bíblica sino que equipara los deberes de la ley mosaica con los de la ley natural.

Ahora bien, en la medida que se vuelve sobre el concepto paulino de la ley grabada por Dios en el corazón de los hombres y testimoniada por la conciencia individual, no sólo se tiende a confundir *lex e ius* sino, además, a reforzar –como ocurre en general en la Patrística– el carácter y el contenido moral de la ley natural en desmedro de su impronta jurídica. Podrían tomarse varios ejemplos, pero valga aquello que San Juan Crisóstomo afirmara en una homilía:

«¿Qué es la ley natural? Es una ley que encuentra su expresión en la conciencia, esa voz misteriosa pero clara y distinta, que, desde lo más profundo de nuestra naturaleza, donde Dios la ha puesto, se eleva de sí misma como un maestro doméstico, para enseñarnos el bien y el mal. Para saber que la lujuria es un mal y la castidad un bien, no necesitamos que nos enseñen, lo sabemos por nosotros mismos, es un conocimiento original» (39).

En el pasaje es evidente la identificación de la ley moral con la conciencia misma, y también con la ley divina, pues en la conciencia es en donde los preceptos de Dios, porque son innatos, impresos, se manifiestan.

El riesgo que hay en identificar la ley natural con la ley de la conciencia (y la ley divina), que será disipado por el Aquinate.

Su argumento es el siguiente: existe un orden natural de las cosas, inscripto en la ley eterna de Dios creador, ordenador, legislador y providente, del que el hombre se vuelve partícipe a través de ese orden natural (40), que le es asequible

(39) *Apud* Geneviève MÉDEVIELLE, «Nature et loi naturelle comme concepts théologiques», *Recherches de Science Religieuse* (París), t. 98 (2010/2), pp. 245-265 (la cita en p. 252).

(40) Juan Berchmans VALLET DE GOYTISOLO, «El orden universal y su reflejo en el derecho», *Verbo* (Madrid), n. 449-450 (2006), pp. 695-714; y Michel VILLEY, «La naturaleza de las cosas», en *Método, fuentes y lenguaje jurídicos*, Buenos Aires, Gherzi Ed., 1978, pp. 27-61.

a través de la razón (41). La explicación corre del siguiente modo: existe un plan de gobernación del universo, al que no escapan las cosas del hombre, que se llama Providencia (42); mas como la razón humana no puede comprender o participar plenamente del dictamen de la divina, «sino sólo a su manera e imperfectamente» (43), el modo adecuado conocerlo es la ley natural (44), que es la participación del orden y la ley eternos en nuestra razón; atendiendo, además, a la correlatividad del orden de los preceptos de la ley natural y el orden de las inclinaciones naturales del hombre (45). El orden de la naturaleza humana convalida y testifica como naturales y buenas las prescripciones de la ley natural, ratificando así que el orden natural querido por Dios es conveniente y proporcionado al bien humano.

Por lo tanto, lo que llamamos ley y derecho naturales están anclados, arraigados, en el gobierno divino de lo

(41) La inscripción o grabación de la ley en el corazón humano debe entenderse por participación del principio regulador en el sujeto regulado, es decir, «cada cual es la ley para sí mismo por cuanto participa del orden que emana de un principio regulador» (*S. th.*, I-II, q. 90, a. 1 ad 1). Cfr. *ibid.*, a. 3 ad 1; a. 4 ad 1. La conciencia no es la ley sino que la ley está grabada en la conciencia; y la conciencia, como afirma el Apóstol, da testimonio de ella. Ha señalado agudamente Ricardo DIP, *ABC do direito natural*, 2ª ed., Sao Pablo, Ed. Lepanto, 2022, pp. 72-74, que inscripción no significa que la ley natural se conozca apriorísticamente, al margen del conocimiento sensible; inscripta es participada, no infusa, pues tampoco Dios substituye la inteligencia humana. En consecuencia, la ley natural no se identifica con la conciencia ni se disuelve en la subjetividad o en una experiencia mística. La expresión de San Pablo (*in cordibus omnium hominum*) significa la promulgación de la ley eterna en la naturaleza humana, lo que conlleva que esa ley no es derecho divino positivo y que su conocimiento no requiere de la fe. Y es así (agrega DIP en *ibid.*, pp. 83 y ss.) por la connaturalidad entre la sindéresis –hábito inherente a la razón– y la naturaleza humana, por lo cual, si los principios de la ley natural no son innatos, sí son aprehendidos directa e inmediatamente por la potencia cognoscitiva, sin mediación alguna, no son inferidos, no hay necesidad de raciocinio ni demostración. Sobre los problemas que conlleva la identificación de la ley natural con la conciencia o sentimiento de justicia, véase Juan VALLET DE GOYTISOLO, «La percepción sensorial y las fuentes del derecho», en su libro *En torno al derecho natural*, Madrid, Organización Sala Editorial, 1973, pp. 176-179.

(42) *S. th.*, I, q. 103, a. 1.

(43) *S. th.*, I-II, q. 91, a. 3 ad 1.

(44) *S. th.*, I-II, q. 91, a. 2 resp.

(45) *S. th.*, I-II, q. 94, a. 2.

creado (46) y tienen por fin a Dios mismo en tanto bien supremo (47). De aquí la garantía de su estabilidad (48), su inmutabilidad al nivel de los principios (49), y también su indisponibilidad.

La ley eterna, la razón divina misma, es la vía más segura para acceder a la ley de la naturaleza, pues hay una armonía entre las disposiciones de Dios y las de la naturaleza que el hombre naturalmente conoce (50). La justicia, lo decía ya Platón, sigue la rectitud de Dios y vindica a los violadores de la ley divina (51). El hombre no es la medida de todas las cosas, el hombre es medido por los dioses y sus leyes.

Entonces, si la ley/derecho natural remite indefectiblemente a la ley eterna, que gobierna todo lo creado; si la ley eterna dice del fin de la creación y, en particular, del fin del hombre; y si la ley natural es la vía de conocimiento del orden natural querido por Dios para los hombres; si es así, la ley/derecho natural es indisponible en el pensamiento católico. Por la ley natural puede el hombre elevarse al conocimiento de la creación y de su Creador; saber de su fin último; participar del plan de Dios para la familia humana, obteniendo las directrices naturales sobre las que fundar la convivencia en la ciudad terrena (52).

Una verdadera concepción católica del derecho natural no puede desconocer la interpretación de ésta en su propio autor, Dios. Buena parte de los problemas del iusnaturalismo moderno nacen en este desconocimiento.

«Toda la historia del nacimiento de la ley moderna –escribe Bastit– puede entonces leerse, a partir de la supresión de la ley

(46) *S. th.*, I-II, q. 93, a. 1.

(47) Pues Dios es el fin último de todo acto humano (*S. th.*, I-II, q. 1, a. 6; q. 71, a. 6; I, q. 105, a. 5).

(48) *S. th.*, I-II, q. 93, a. 2 resp: todos de algún modo conocemos la verdad, cuando menos en relación a los principios universales de la ley natural.

(49) *S. th.*, II-II, q. 47, a. 7; I, II, q. 94, a. 2 y 5. En el cuerpo de este último artículo, dice de la ley natural: *Et sic quantum ad prima principia legis naturae est omnino immutabile.*

(50) VILLEY, *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, cit., p. 44

(51) PLATÓN, *Las Leyes*, 715e-716b.

(52) Miguel AYUSO, «Las aporías presentes del derecho natural (de retorno en retorno)», *Verbo* (Madrid), n. 437-438 (2005), pp. 573-574.

eterna, como una tentativa para transferir a la ley humana la perfecta independencia de la ley eterna, y al hombre la autonomía divina» (53).

El tema impone considerar el Decreto Graciano.

5. ¿Divino o bíblico?

El Decreto de Graciano (1140) toma el derecho natural de las Escrituras (54), no sólo de la ley divina positiva; principio nuevo, es cierto, pero no desconocido por la Patrística. El derecho natural establece que debemos conducirnos con los demás como queremos que se conduzcan con nosotros. Los hombres, además del derecho natural, son regidos por el positivo consuetudinario. Y de este último participa el *ius gentium*.

Podría decirse que la aseveración de Graciano indica una fuente del derecho natural, que apoya, esclarece y fortifica el conocimiento de la naturaleza, en y por la religión (55); puede también argüirse, como en otro lugar hace Villey, que es expresión del agustinismo político que quiere absorber la ciudad terrestre en la ciudad de Dios (56). En todo caso, será siempre —el de las Escrituras— un derecho natural religioso y no laico. Para Graciano este carácter religioso significa una perfección del derecho natural, que no se identifica *simpliciter* con la ley mosaica y la ley nueva (57).

Habría, pues, una doble fuente de la ley y el derecho naturales: la naturaleza humana (a la que atienden el filósofo y el jurista), y la Revelación (que considera el teólogo). Los primeros Padres de la Iglesia recurrieron preferentemente

(53) Michel BASTIT, *Naissance de la loi moderne. La pensée de la loi de Saint Thomas à Suárez* (1990), versión castellana: *El nacimiento de la ley moderna. El pensamiento de la ley de Santo Tomás a Suárez*, Buenos Aires, Ed. de la UCA, 2005, p. 98.

(54) DG., I, 1: *ius naturale est quod in Lege et Evangelio continetur*.

(55) VILLEY, *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, cit., p. 214.

(56) *Ibid.*, p. 41. Un estudio pormenorizado del Decreto Graciano en *ibid.*, pp. 189 y ss. VILLEY, sin cambiar de opinión, dice que no hay diferencia entre la noción de Graciano y la del Aquinate (p. 198)

(57) DG., I, VI, 3: «*In lege et in evangelio naturale ius continetur; non tamen cuaequeque in lege et in evangelio inveniuntur, naturali iuri coherere probantur*».

a la segunda fuente, asentando la moral en la divina voluntad, si bien inscrita en la naturaleza humana (58); sin embargo, los latinos, refirieron también la influencia de Cicerón (59), como cuando San Clemente de Alejandría enseña que la ley natural es la recta razón que manda hacer el bien y evitar el mal (60).

6. ¿Ley o derecho? ¿Ley y derecho?

Lo dicho da cuenta de la confusión que –luego de Aristóteles– se produce ahora entre la ley natural y el derecho natural. Pues el Estagirita supo distinguir el derecho natural de la ley natural. Así como hay dos derechos, el natural y el positivo (61), hay así también dos leyes, la natural o común y la positiva o convencional (62).

Debería distinguirse, de un lado la ley (concepto analógico) de carácter moral, y por otro el derecho de índole jurídica: *ius sive iustum*. La ley –desde antiguo– está ligada a la justicia, pero lo está de una manera general, en tanto que el derecho lo está concretamente, en lo particular de dar a uno lo que se le debe: es lo justo *hic et nunc*. Ley y derecho son reglas –general la primera, particular la segunda– de la razón práctica, como percibió Aristóteles (63); reglas de justicia, sea que se considere por la ley como virtud particular o general (64), sea que se la entienda por el derecho como

(58) Por caso, SAN IRENEO, *Adversus Haereses*, IV, 13, 1 y 4; IV, 15, 1.

(59) Así, TERTULIANO, *Apologeticum*, 39, 8, afirma que la ley natural hace hermanos a todos los hombres (edición española: *Apologético*, Madrid, Gredos, 2001, p. 159: «hermanos vuestros somos también por derecho de naturaleza, madre única de todos»).

(60) SAN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* I, 25: «*Cui consequenter, bonae scilicet opinioni, quidem dixerunt legem esse rectam rationem (orthos logos) quae iubet quidem ea quae sunt facienda, prohibet autem quae non sunt facienda*» (*Apud* CROWE, *The changing profile of the natural law*), cit., p. 60.

(61) ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, V, 7, *ab initio*.

(62) ARISTÓTELES, *Retórica*, I, 13, n. 1-2.

(63) ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 9, 1180a21. Toda regla es un principio racional, *ibid.*, V, 6, 1134a35.

(64) ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, V, 2, 1130b5 y ss. Y CICERÓN, *De officiis*, I, 7, 20 (*Los deberes*, Madrid, Gredos, 2004): «*Iustitia in qua virtutis splendor est maximus, ex qua boni viri nominantur*».

principio regulador de la vida en la ciudad. Precisamente esta justicia ordenadora de la ciudad y repartidora de lo debido a los ciudadanos, es la que obliga a distinguir lo justo por naturaleza de lo justo legal o por convención (65).

La determinación de lo justo, que es el derecho, está librado al arbitrio humano, afirma Santo Tomás (66). Y los juristas romanos entendían por derecho el arte de lo bueno y de lo justo, conforme a la definición de Celso (67). En todo caso, mientras la ley natural contiene principios generales y universales por sí evidentes; el derecho natural, en cambio, requiere del discurso de la razón y de una conclusión conducida por la prudencia jurídica, porque su objeto no es necesario sino contingente; sus conclusiones tampoco pueden serlo (68). Así cuando la ley natural ordena respetar el bien ajeno (no robar), el derecho natural puede concluir, en un caso, devolver el depósito, reintegrar lo prestado, y, en otro, retenerlo (porque al intentar la devolución el bien puede ser dañado o se puede causar con ello un daño a otro).

El entuerto que viene de la confusión lo percibió con agudeza Michel Villey en numerosos trabajos, a veces con términos enojosos, reaccionando contra una tendencia a absorber el *ius* en la *lex*, haciéndolos sinónimos, hundiendo la justicia particular en la justicia general, olvidando que el derecho no es la rectitud moral sino el dar a cada uno lo suyo, «un arte de la atribución a cada uno de su parte conveniente», tal su sentido específico que se expresa en la máxima romana: *suum cuique tribuere* (69). Lo suyo que se debe al prójimo puede estar medido por la naturaleza (*ius naturale*) o por los hombres (*ius humanum*).

Así se explica cómo el *ius* acaba siendo devorado por la *lex*, más aún si se trata de la ley moral, porque la justicia se dice en general de todas las virtudes, y se dice en particular

(65) ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, V, 7, 1134b18-1135a5.

(66) *S. th.*, I-II, q. 108, a. 2: «*Humano arbitrio relinquuntur*».

(67) *Dig.*, I, I, 1, pr.: «*Ius est ars boni et aequi*».

(68) ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, 2, 1104a2-7; SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In II Eth.*, lect. 2. Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, V, 7, 1134 b 30-32; SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In VEth.*, lect. 12.

(69) Michel VILLEY, *El derecho. Perspectiva griega, judía y cristiana*, Buenos Aires, Ed. Gherzi, 1978, pp. 25-47, la cita en p. 43.

del dar a cada uno lo suyo. A resultas de ello, el derecho se vuelve apéndice de la ley, sino la ley moral misma.

Apunto el problema y añado el esfuerzo que significa desentrañar en las fuentes el uso correcto y el incorrecto de *ius*, no imposible pero sí tortuoso para un texto que no debe ser más que una síntesis. Sobre todo porque, como sabía el mismo Villey, recién al promediar el siglo XIII volverá a restituirse el significado correcto del *ius*, y corresponderá a un teólogo como Santo Tomás de Aquino hacerlo. Por lo tanto, hasta que lleguemos a la síntesis tomista habremos de lidiar con esta contrariedad.

Pero no solamente el derecho pierde su singularidad, pues, a la par, la ley (especialmente la natural) entrará en un derrotero algo confuso. Por caso, San Isidoro dirá que la ley es derecho escrito (*lex est ius scriptum*) (70); definirá al derecho natural al modo del *ius gentium* agregándole que se funda en un instinto natural (*instinctu naturae*) (71); y estrechará la distinción de las leyes en dos: la divina y la humana, identificando la divina con la natural (72). Tal vez, como aprecia el P. Ramírez, la diferencia entre el *ius gentium* y el *ius naturale* sea de tono: éste es común a todos, aquél es casi (*ferè*) común; el natural nunca falla, es siempre justo; el de gentes sí puede fallar y ser injusto (73). Esta concepción corresponderá, siglos más tarde, a la de Graciano: la ley (el derecho) natural –asimilada al *ius gentium* (74)– está contenida en la ley mosaica y el Evangelio, como sabemos. Pero siempre entendida como ley moral (75), pues es lugar

(70) SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, V, 3, 2.

(71) *Ibid.*, V, 4, 1.

(72) *Ibid.*, V, 2: (1) Todas las leyes son divinas o humanas. Las divinas tienen su fundamento en la naturaleza; las humanas, en las costumbres de los hombres. Precisamente por ello estas últimas muestran discrepancias entre sí, ya que a cada pueblo le agradan unas costumbres diferentes. (2) Lo justo (*fas*) es una ley divina; lo legal (*ius*) es una ley humana.

(73) RAMÍREZ, *El derecho de gentes*, cit., pp. 31-33.

(74) DG., I, 7: «*Ius naturale est commune omnium nationum eo quod ubique instinctu nature non constitutione aliqua habetur*».

(75) Lo dice GRACIANO, DG., VI, 3: no todo lo contenido en los Evangelios pertenece a la ley natural; de ella son los preceptos morales. Mucho se ha escrito sobre cómo interpretar al monje jurista, pero véase la inteligente síntesis de CROWE, *The changing profile of the natural law*, cit., pp. 72-86.

común que sus preceptos se compendien en la denominada «regla de oro»: haz a los demás lo que quieres que a ti te hagan (*Mt.* VII, 12), y no hagas jamás a otro lo que no quieres que otro te haga a ti (*Tob.* IV, 15).

A este derrotero se lo ha llamado una vía muerta, un callejón sin salida (76). Y pareciera ser así. Pues, atendiendo al recorrido hasta este punto, podríamos confirmar que por ahora no hay escape. Lo justo y lo legal por naturaleza son diferentes pero pueden ser idénticos; la ley natural se dice de toda la naturaleza viviente, de todos los animales, o solamente del hombre; esa ley natural se identifica bien con la ley divina o eterna, bien con los Evangelios, bien con el derecho de gentes, bien con la moral; amén de que puede ser una ley que se descubre por la razón (*ratio naturalis*), o que se lleva impresa en el corazón, o, inclusive, que está en la conciencia.

Prueba de ello es que el jurista medieval Azo († c. 1230) llegó a distinguir cinco significados de la ley natural: la que proviene del instinto natural común a todos los animales (Ulpiano), que es su significado primario; la naturaleza misma –como sujeto– que enseña a los animales (Placentino); la que es común a los hombres o *ius gentium*; la que está contenida en la Ley y los Evangelios (Graciano); y la equidad que modera la letra estricta de la ley civil. Y el canonista Paucapalea (siglo XII) había apuntado otros dos: la ley natural es parte de la ley canónica, y también es la costumbre que mencionara San Isidoro (77).

7. Las capas del derecho natural

Como se percibe, el concepto clásico de la ley natural (y del derecho natural) contiene diversas capas o estratos. Consideremos algunas más. La ley natural, siendo universal, tiene desde antiguo una dimensión cosmológica (la justicia cósmica

Este autor (p. 95) recuerda el concepto de ley natural del canonista RUFINO († c. 1190): es una fuerza natural (un instinto de la naturaleza) que inclina al hombre a hacer el bien y evitar el mal: «*Vis quaedam humanae creaturae a natura insita ad faciendum bonum cavendumque contrarium*».

(76) CROWE, *The changing profile of the natural law*, cit., p. 71.

(77) *Ibid.*, pp. 91-92 y 95. Este autor cita varias fuentes más entre los siglos XII y XIII.

del *Timeo* platónico, la comunidad de hombres y dioses de los estoicos (78)), pues está abierta al orden creado y su Creador, guardando relación con ambos; en tanto que el derecho natural aparece acotado a los hombres o, en los estoicos y los juristas romanos, a los vivientes, a toda la naturaleza viva.

Además, abierta la ley natural a lo divino, contrasta con la variabilidad de la ley humana, pues la natural permanece invariable (no es escrita) y se ofrece como fundamento de las disposiciones legales de la ciudad (que son escritas) (79); e incluso la natural se opone (en razón de su obligatoriedad) a las humanas, por ser aquella superior, como Sófocles argumentara en su *Antígona* (80), contraposición que tendrá su expresión en la discordancia sofística entre naturaleza (*physis*) y ley (*nomos*), y que la solución estoica lleva a asimilarlos.

Estos dos nuevos ángulos de la ley natural (universalidad y divinidad) quedan reflejados en la obra de Cicerón (81). El estoico Crisipo formuló un concepto de ley natural que el jurista Marciano conservó en el *Digesto* (82), y que Cicerón

(78) Cfr. CICERÓN, *De finibus*, III, 19 (*Del supremo bien y del supremo mal*, Madrid, Gredos, 1987, pp. 214-215); *De Rep.*, III, 22; *De Leg.*, I, 7. Recoge la doctrina de Crisipo de Solos, siglo III a. C., de claro arraigo panteísta.

(79) Escrita y no escrita son categorías introducidas por ARISTÓTELES, *Retórica*, I, 10, 1368b7-10, para distinguir la ley particular de la ley general; la general es la equidad, basada en la naturaleza, en tanto la particular es variable (*Ibid.*, I, 13, 1374a27-1375b8). Son conceptos paralelos, análogos, a lo justo legal y lo justo natural de la *Ética a Nicómaco*, V, 7, 1134b18; VIII, 13, 1162b21. Se puede colegir, sin que sea mero juego, que lo que viene de la naturaleza es inmutable, mientras que lo que los hombres deciden no lo es; que lo que la naturaleza impera es común a todos los hombres, en tanto que lo legislado por los hombres no; que la ley natural es verdadera, en cambio la humana está más cerca de lo opinable. En el siglo XII, Guillermo de Conches (1090-1154) hacía la siguiente comparación: la justicia natural es perpetua como el firmamento, en tanto la justicia humana es inconstante como los planetas. *Apud* Geoffrey KOZIOL, «Lord's law and natural law», en Harold J. JOHNSON (ed.), *The medieval tradition of natural law*, Kalamazoo, Western Michigan University, 1987, p. 105.

(80) ARISTÓTELES trae también el clásico argumento en *Retórica*, I, 13, 1373b1 y ss.

(81) En general, CROWE, *The changing profile of the natural law*, cit., pp. 36-41; y RAMÍREZ, *El derecho de gentes*, cit., pp. 13-18.

(82) *Dig.*, I, III, 2: «*Sed et philosophus summae stoicae sapientiae Chrysippus sic incipit libro quem fecit de lege: Lex est omnium regina rerum divinarum humanarumque, oportet autem praeesse eam tam bonis quam malis et ducem et magistram*

retomará en un pasaje perdido de su *República*, recuperado por Lactancio (83). En su otra gran obra, *De las leyes*, Cicerón entiende que esa ley eterna, que todo lo gobierna con recta razón, no es sino la razón divina, siempre justa en sus ordenanzas; no es una norma establecida por humana convención (84) sino asentada en la naturaleza humana (85). Y es así porque solamente el hombre, a diferencia de los animales, es capaz de obrar con justicia (86).

A la vista de estas nociones, se puede asegurar que Cicerón concebía a la ley natural como la recta razón en la que se hayan los principios por los que debe guiarse el hombre (87); es la suprema razón implantada en la naturaleza (88), la razón superior de los dioses (Júpiter) (89) estampada en nosotros por una fuerza innata (*innata vis*) (90).

esse animalium quae natura civilia esse voluit, indeque normam esse justi et injusti, quae jubeat fieri facienda, vetet fieri non facienda».

(83) CICERÓN, *De Rep.*, III, 22; LACTANCIO, *Inst. Div.*, VI, 8: «*Est quidem vera lex recta ratio naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocet ad officium jubendo, vetando a fraude deterreat; quae tamen neque probos frustra jubet aut vetat, nec improbos jubendo aut vetando movet. Huic legi nec abrogari fas est nec derogari ex hac aliquid licet, neque tota abrogari potest, nec vero aut per senatum aut per populum solvi hac lege possumus, neque est quaerendus explanator aut interpres ejus alius, nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac, sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit, unusque erit quasi magister et imperator omnium deus, ille legis hujus inventor, disceptator; lator; cui qui non parebit, ipse se fugiet ac natura hominis aspernatus hoc ipso luet maximas poenas, etiamsi cetera supplicia, quae putantur effugerit».*

(84) CICERÓN, *De leg.*, I, 6, 19; I, 7, 23; I, 10, 28; I, 15, 17; I, 17, 46, *passim*.

(85) CICERÓN, *De leg.*, I, 5, 17: *natura enim juris explicanda nobis est eaque a hominis repetenda natura*. Cfr. I, 12, 34. CICERÓN, *En defensa de Anio Milón*, IV, 10 (en *Discursos*, Madrid, Gredos, 1994, t. IV, p. 485), afirmaba que la ley natural no estaba escrita sino que era innata (*non scripta sed nata lex*). De aquí algunos erróneamente creyeron que la concepción paulina, continuada en la Patrística y receptada en San Agustín, es semejante a la estoica. Pero las diferencias saltan a la vista del agudo historiador, como Rubén CALDERÓN BOUCHET, «Las ideas políticas en el Nuevo Testamento», *Boletín de Estudios Políticos* (Mendoza), n. 9 (1958), pp. 157-160.

(86) CICERÓN, *De fin.*, III, 20, 67; *De invent.*, I, 24-34 (*La invención de la retórica*, Madrid, Gredos, 1997); *De leg.*, I, 7, 22; I, 12, 33; I, 25, 42.

(87) CROWE, *The changing profile of the natural law*, cit., p. 40.

(88) CICERÓN, *De leg.*, I, 6, 18.

(89) *Ibid.*, II, 4, 10.

(90) CICERÓN, *De invent.*, II, 22, 65; II, 53. Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1128a, ya citado.

¿Qué podemos recoger a esta altura del examen? Desde el comienzo, ya se trate de la ley natural, ya del derecho natural, entra en juego el problema de «la medida» de los actos y las normas humanas, esto es, si el obrar del hombre depende de algo superior a él o si, como reclamaba Protágoras (91), esa medida es el mismo hombre, pieza central del convencionalismo y el nihilismo en todo tiempo (92). En otros términos: la ley y el derecho naturales establecen un estándar o medida de lo bueno y lo justo que no es establecido por la razón y la voluntad humanas solas.

Puede percibirse, también, un latente conflicto entre lo universal y lo particular, entre la ley natural que gobierna el cosmos y los hombres, y las leyes de las ciudades que lo son de comunidades concretas. Todas ellas son reglas imperativas de los actos humanos, por eso se dicen leyes (93). Conflicto que los estoicos, con su tesis de igualdad de todos los hombres y la idea de una ciudad cosmopolita abarcadora de todo el mundo, humana y divina, resuelven en favor de una comunidad moral abstracta.

El derecho de gentes

Si la ley natural enseña a todos los hombres, que por su razón la conocen y la descubren implantada en su naturaleza –como entendía Cicerón–; si la ley natural es siempre la misma, única e idéntica para todos los pueblos, entonces se abre la consideración de una nueva instancia que los juristas romanos denominaron *ius gentium*, el derecho de gentes, por momentos equiparado a la misma ley natural (94).

En Cicerón el *ius gentium* unas veces aparece identificado con el derecho natural, pues es el derecho de todo el género humano (*ius totius generis humanis*) (95); otras, asimilándolo al derecho positivo consuetudinario, es decir, no

(91) PLATÓN, *Teeteto*, 151e; ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 2-71005a5-1011b25,

(92) CROWE, *The changing profile of the natural law*, cit., pp. 8-11.

(93) *S. th.*, I-II, q. 90, a. 1.

(94) CICERÓN, *De officiis*, III, 5, 23, distingue el derecho natural (divino), el derecho de gentes (natural) y el derecho civil.

(95) CICERÓN, *Quaest. Tuscul.*, I, 13 (*Disputaciones Tusculanas*, Madrid, Gredos, 2005, p. 132).

escrito (96), si bien derivado de modo inmediato del natural (97). El *ius gentium*, entiende el P. Ramírez a la luz de esta historia, es un derecho casi natural o, mejor, «un derecho natural traducido y arraigado en las costumbres de todos los hombres» (98).

Si bien la cuestión es secundaria, conviene tener presente la impronta clásica: el *ius gentium* es el *ius naturale* en tanto que es norma del bien a realizar y del mal a evitar, norma común que se dice consuetudinaria, más amplia que el derecho positivo pero menos extensa que el natural, pues toca a los pueblos antes que a los individuos. De hecho, los juristas distinguían dos derechos, el civil y el de gentes, sin contraponer este último al derecho natural (99); no obstante, algo más tarde se opondrán cuando se conciba la ley natural como la que estatuye sobre la libertad de los hombres, pues ésta es una condición natural que, sin embargo, contrasta con la esclavitud que –se decía– venía del *ius gentium* (100).

8. San Agustín: natural, es decir, divino

Será San Agustín (101) el primero en coordinar la ley natural con su fundamento divino y su secuela humana. En efecto, si la ley natural es la que «está inscrita en el alma racional para que los hombres conserven en sus costumbres las imágenes de las ideas morales que les fueron comunicadas» por su Creador (102), debe necesariamente hacer referencia a un orden divino, a una disposición de Dios por la

(96) CICERÓN, *Oratoriae Partitiones*, c. 37.

(97) CICERÓN, *De Inven.*, II, 53.

(98) RAMÍREZ, *El derecho de gentes*, cit., p. 16. Cfr. CICERÓN, *De Inven.*, II, 22.

(99) GAYO, *Dig.*, I, I, 9; PAULO, *Dig.*, I, 7, 11.

(100) FLORENTINO, *Dig.*, I, V, 4.

(101) Cfr. Michel VILLEY, *El derecho. Perspectiva griega, judía y cristiana*, cit., apéndices I y II, que es versión española de dos capítulos de *La formación de la pensée juridique moderne* (1968), París, PUF, 2018; y Étienne GILSON, *Introduction a l'étude de Saint Agustin*, 3ª ed., París, Vrin, 1949, pp. 164-170.

(102) San AGUSTÍN, *De Div. quaest.*, LIII, 2. En la *Epístola 157* (a Hilario, año 414), III, 15, insiste el Obispo que la ley natural está grabada en el corazón de todo hombre, cuya violación los hace prevaricadores con independencia de haber recibido o no la ley mosaica.

que el hombre está llamado, ordenado, a la beatitud. Es ésta la ley eterna, que San Agustín define como «la razón divina y la voluntad de Dios que manda respetar el orden natural y prohíbe perturbarlo» (103).

La teoría agustiniana de la ley está anclada en la concepción del orden del universo gobernado por la divina Providencia, pues la sabiduría de Dios es la razón que rige lo creado (104), la gobierna todo con justicia (105); es una ley eterna, dicha *summa ratio*, especialmente dirigida a los hombres, preservando y ordenando (106); una ley inmutable y universal que sirve de fundamento y medida a las humanas, que son temporales (107). La ley eterna está impresa en los hombres que la conocen por la razón y la hacen su guía (108); y esta ley impresa es la misma ley natural (109). Hay en su enseñanza un claro eco estoico entendido cristianamente.

La ley natural ordena hacer el bien y evitar el mal, bien y mal que no son tales porque se prescriban o se prohíban sino que lo son en su esencia, por eso la ley en un caso ordena perseguirlo y en el otro evitarlo. No hay aquí voluntarismo, porque la ley no es sólo voluntad de Dios: es la elevada razón de Dios –como se ha visto– que ha determinado la bondad y la maldad. En todo caso, son tanto la razón como la voluntad divinas las que determinan u ordenan conservar el orden natural y prohíben su perturbación.

San Agustín encadena de este modo la ley natural grabada en la conciencia o el alma de la criatura racional con el principio divino regulador de todas las cosas creadas. Sin embargo, sabiendo que la concupiscencia humana debilita

(103) San AGUSTÍN, *Contra Faustum manicheum*, XXII, 27: «*Ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans*».

(104) *De div. quaest.*, LXXXIII, 1: «*Est enim lex universalitatis divina sapientiae*». Al comentar el Salmo 36 (*Enarr. in Psalmos*. XXXVI, 5) lo dice también de la voluntad divina: «*Voluntas Dei ipsa est lex Dei*».

(105) San AGUSTÍN, *De lib. arb.*, I, 6, 15.

(106) *De div. quaest.*, LXXXIII, 46.

(107) *De lib. arb.*, I, 6: *Lex alia aeterna, alia est temporalis*.

(108) *De lib. arb.*, I, 7-8; cfr. San AGUSTÍN, *Contra Faustum manicheum*, XXII, 27; *De Trin.*, XIV, 15, 21.

(109) *De div. quaest.*, LXXXIII, q. 43, 2: «*Quae fit per divinam providentiam, quasi transcripta est naturalis lex in animam rationalem*».

la conciencia, justificó la ley escrita, positiva o humana, como una institución necesaria para «dar una formulación más precisa a los preceptos de la ley natural» (110). Pero la misma ley natural empalidece ante las consecuencias del pecado original que ha corrompido la naturaleza humana; es, por lo mismo, una ley insuficiente, volviendo necesarias la ley evangélica y la humana.

Así, con Agustín estaba ya formulada la clásica trilogía ley eterna/ley natural/ley positiva (111), que permitiría articular una doctrina de la legitimidad del orden político y de la juridicidad de las leyes humanas. Y el derecho, ¿qué piensa San Agustín de lo justo y su medida? Villey, que ha hecho la pesquisa, prueba que para el de Hipona la justicia se identifica primera y esencialmente con Dios, con su voluntad, y que reside en la ley eterna; las leyes profanas, en cambio, son injustas por naturaleza, no obstante deben ser obedecidas en virtud del orden y la paz de la ciudad. Se recordará el famoso pasaje de *La Ciudad de Dios* en el cual, luego de identificar el derecho con lo justo, dice del derecho y la república romanos que por no haber dado a Dios lo debido, son injustos (112).

Segunda Parte: La armónica síntesis de Santo Tomás de Aquino

9. El derecho natural en el siglo XIII

En el tiempo de Santo Tomás de Aquino (113) podían advertirse tres grandes corrientes en torno a la ley natural:

(110) San AGUSTÍN, *Enarr. in Psalmos*, LVII, 1.

(111) *Contra Faustum manicheum*, XIX, 2 y ss.

(112) San AGUSTÍN, *De civ. Dei*, II, XXI, 4. Cfr. *ibid.*, XIX, XXI.

(113) En general, sobre la ley y el derecho naturales en el Doctor Angélico, BASTIT, *El nacimiento de la ley moderna*, cit., cap. I a V, pp. 37-193; CROWE, *The changing profile of the natural law*, cit., cap. IV y V, pp. 136-191; LOUIS LACHANCE, *Le concept du droit selon Aristote et S. Thomas* (1933), edición en español: *El concepto de derecho según Aristóteles y Santo Tomás*, Buenos Aires, 1953; RAMÍREZ, *El derecho de gentes*, cit., pp. 61-133; Michel VILLEY, *La formation de la pensée juridique moderne* (1968), París, PUF, 2018, p. I, tit. 2, cap. III, pp. 149-176 (hay versión en español: *El pensamiento jus-filosófico de Aristóteles y Santo Tomás*, Buenos Aires, Ghersi Ed., 1981). Véase ahora también el muy documentado examen de James CAREY, *Natural reason and natural law. An assessment of the Straussian criticisms of Thomas Aquinas*, Eugene, Resource Publications, 2019.

la concepción estoica, generalizada por Cicerón, con trasfondo en la filosofía grecorromana; la concepción paulina, seguida especialmente por los Padres de la Iglesia; y la de Graciano, que revertía sobre los elementos bíblicos (114). Igualmente permanecía el concepto de Ulpiano, en especial entre los juristas y, por lo general, vinculado a la visión de la ley natural de los estoicos.

Así, por ejemplo, en la *Suma* de Alejandro de Hales († 1245), se reitera una distinción que estaba ya en la *Glosa* de Juan el Teutón, en la *Suma aurea* de Guillermo de Auxerre (c. 1220) y en Rolando de Cremona (1178-1259): de la ley eterna se derivan tres clases de leyes naturales, la que compete a las criaturas racionales (San Pablo), llamada *ius humanum*; la que es propia de todos los animales (Ulpiano), el *ius nativum*; y la que abarca toda la creación (tomada de San Agustín), el *ius divinum*. Y San Buenaventura, en su comentario a las *Sentencias*, hablará también de tres leyes naturales: la contenida en las leyes y el Evangelio (Graciano), que se dice *communiter*; la que es común a todas las naciones (Isidoro), llamada *proprie*; y la que la naturaleza enseña a todos los animales (Ulpiano), considerada en sentido estricto (*propriissime*) (115). Pero el paso decisivo hacia la síntesis tomista está anticipado por los trabajos de San Alberto Magno (1206-1280), su maestro (116).

En sus obras primeras, Santo Tomás sostiene que la ley natural es una ley impresa en el hombre para dirigir sus acciones, sean las que en común tiene con los animales, sean las propias de su naturaleza racional (117). Pero en la *Suma*, la ley natural se presenta como la participación de la ley eterna en la criatura racional. Se ha dicho –Crowe– que se trata de un cambio en sentido de progreso, porque en la primera presentación se conserva todavía el concepto de Ulpiano, mientras que en la segunda se habría abandonado. Pero no

(114) CROWE, *The changing profile of the natural law*, cit., p. 111.

(115) *Ibid.*, pp. 118-119.

(116) Extensamente lo trata RAMÍREZ, *Derecho de gentes*, cit., pp. 42-61.

(117) *In IV Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1: «*Lex ergo naturalis nihil est aliud quam conceptio homini naturaliter indita qua dirigitur ad convenienter agendum in actionibus propriis, sive competant ei ex natura generis ut generare, comedere et hujusmodi, sive ex natura speciei ut ratiocinari et similia*».

es así: el Aquinate mantiene la misma interpretación a lo largo de los años, aclarando –con el paso del tiempo– lo que en un comienzo podía ser oscuro.

10. Primera aproximación: la naturaleza

El tema podría formularse en estos términos: ¿cómo se ha de entender la naturaleza como calificación de la ley o del derecho? En los *Comentarios* a P. Lombardo, al considerar si la poligamia está contra la ley natural, Santo Tomás explicó que no era contraria a los primeros principios sino a los secundarios de la ley natural. Al resolver las objeciones (118), expone que:

a) natural se dice del derecho porque proviene de un principio intrínseco, de la naturaleza misma, procede de la naturaleza o por ella es impresa, como una potencia innata, semejante a lo enseñado por Cicerón, incluso San Pablo;

b) natural se dice porque procede de un principio extrínseco, superior, que está por sobre la naturaleza; en este sentido, lo que es de la ley divina puede decirse que pertenece a la ley natural porque procede de ese principio superior y es infundido por éste, es decir, Dios; y así recogería el concepto de Agustín y Graciano; en este sentido, la ley natural sería parte de la ley divina (119); y

c) se dice natural, no solamente porque procede de la naturaleza sino porque le conciernen las cosas naturales en tanto distintas de las racionales; es natural no en el sentido exclusivo de la naturaleza humana, sino de todo ser sensible, que sería el alcance atribuido por Ulpiano.

(118) *Ibid.*, d. 33, q. 1, a. 1 ad 4.

(119) Cabe aquí una atinada precisión del P. Ramírez: propiamente natural es el derecho tomado en su origen, principio o causa, que es intrínseco o immanente, porque naturaleza se dice primero del nacimiento y la generación de los seres vivos; pero analógicamente y por extensión, se dice natural en razón del objeto o materia, extrínseca o trascendente, y así lo que de Dios procede es derecho natural, como la ley y el Evangelio. En el primer caso –la ley–, procede de Dios como causa de la naturaleza; en el segundo –el Evangelio– procede de Dios como causa de la gracia, y no será por tanto natural sino impropia. RAMÍREZ, *Del derecho de gentes*, cit., pp. 115-117. Tal parece ser el pensamiento del Angélico (*S. th.*, I-II, q. 94, a. 4 ad 1).

La primera de las versiones es la que Santo Tomás aceptará como la principal en la *Suma*; la segunda no es rechazada siempre que se conserve la distinción entre la ley eterna y la natural, según expone en la *Suma* (120). Pareciera que el inconveniente se presenta con la última versión, la de Ulpiano, pues no hay igualdad entre la naturaleza humana y la animal, como se dijo.

Por ello es secundario que ley natural no prohíba la poligamia, como se verá. La dificultad parece concentrarse en persistir dando lugar a la tesis de Ulpiano, de modo que su resolución queda en la ambigüedad, es un dilema dice Crowe (121).

11. El derecho natural: de Ulpiano a la analogía de la ley

Vale recordar que en los *Comentarios* el Aquinate distingue la ley natural de la criatura racional de la que se predica de los instintos naturales de los animales (122). Y que en la obra de madurez, la *Suma*, vuelve sobre el concepto de Ulpiano. En un texto bien conocido, define la ley natural como la participación de la ley eterna en la criatura racional (123), pues el hombre, a diferencia de los animales, es una criatura que se determina por sí misma en virtud del libre albedrío, desde que conoce el fin; por eso, en el hombre esa participación es llamada ley con toda propiedad (porque la ley es algo de la razón), y en los animales se dice ley por analogía (124).

(120) *S. th.*, I-II, q. 94, a. 4 ad 1.

(121) CROWE, *The changing profile of the natural law*, cit., pp. 145-146.

(122) *In IV Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1: «*Quia homo inter caetera animalia rationem finis cognoscit, et proportionem operis ad finem, ideo naturalis conceptio ei naturaliter indita, qua dirigitur ad operandum convenienter, lex naturalis vel ius naturale dicitur; in caeteris autem aestimatio naturalis vocatur. Bruta enim ex vi naturae impelluntur ad operandum convenientes actiones magis quam regulentur quasi proprio arbitrio agentia*».

(123) *S. th.*, I-II, q. 94, a. 2 resp. Bien dice DIP, *ABC do direito natural*, cit., pp. 68 y 130, que participada quiere decir comunicada, también «intimada», por lo que la ley natural se dice inherente a la naturaleza humana o inscripta en ella, *signum nativitatitatis hominum*.

(124) *S. th.*, I-II, q. 91, a. 2 ad 3. Cfr. *ibid.*, a. 5.

El Aquinate, ¿ha desterrado el concepto de Ulpiano? Ya veremos. Una inicial aproximación se da al preguntarse si la ley natural consta de un precepto o de varios, que lleva a la consideración de las tendencias naturales del hombre: la conservación de su ser, que es común a las sustancias (*communicat cum omnibus substantiis*); la preservación de la especie, que corresponde a todo animal (*communicat cum caeteris animalibus*); y la inclinación a la verdad, a la amistad y la cooperación, y otras semejantes, que son propias de la naturaleza racional (*secundum naturam rationalem, quae est sibi propria*) (125).

La autoridad de Ulpiano no es mencionada en este artículo, pero cuando retoma la tesis de San Isidoro sobre el *ius gentium* parece hacerlo. Más allá de la exactitud con que se reitera la doctrina del hispalense, la cuestión urticante es si la ley natural se puede asimilar a la ley eterna, al igual que el *ius gentium* y el *ius civile* a la ley humana (que Isidoro denomina costumbres) (126). Para probar que el derecho de gentes es más natural que humano Santo Tomás afirma que el *ius gentium* es natural al hombre por su racionalidad, pues deriva de la ley natural a modo de conclusión, en la que los hombres consienten; pero no es idéntico a la ley natural, que es lo que la naturaleza da en común a todos los animales (127).

Aquí se encierran dos cuestiones. La primera tiene que ver con la insistencia –para algunos insólita– en la validez de la enseñanza de Ulpiano (128). La segunda hace a la esencia

(125) *S. th.*, I-II, q. 94, a. 2 resp. Véase ARISTÓTELES, *De anima*, libro II, cap. 2 en adelante, 413a10 y ss., que, en la definición del alma, avanzó sus diversas partes o potencias (nutritiva, sensitiva, discursiva), que se corresponden con las inclinaciones señaladas por el Aquinate. También lo hizo CICERÓN, *De officiis*, I, 4, 11 y ss. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al Libro del Alma de Aristóteles*, ed. M. C. Donadío Maggi de Gandolfi, Buenos Aires, Fundación Arché, 1979, libro II, lect. II en adelante, pp. 153 y ss.

(126) San ISIDORO, *Etimologías*, V, 2-4: «*Divinae (leges) naturae, humanae moribus constant*».

(127) *S. th.*, I-II, q. 95, art 4 ad 1: «*Ius gentium est quidem aliquo modo naturale homini, secundum quod est rationalis, in quantum derivatur a lege naturali per modum conclusionis quae non est multum remota a principiis. Unde de facili in huiusmodi homines consenserunt. Distinguitur tamen a lege naturali maximo ab eo quod est omnibus animalibus commune*».

(128) *S. th.*, I-II, q. 6, proemio, en donde el Aquinate recuerda que, entre los actos humanos, algunos son propios del hombre –los voluntarios– y otros comunes del hombre y los animales.

del *ius gentium*. La objeción que se ha hecho no viene al caso: se arguye que al decir que el derecho de gentes deriva de la ley natural al modo de conclusión el propio Aquinate olvida lo que ha dicho antes, que las conclusiones de la ley natural son parte de la ley natural (129). No veo olvido ni contradicción. El P. Ramírez es más ajustado en la interpretación, como se expondrá.

De Ulpiano a las inclinaciones de la naturaleza

Cuando estudia Santo Tomás el derecho que tiene por objeto la justicia, distingue el *ius naturale* del *ius positivum*. Entonces, el *ius gentium*, ¿hacia cuál de los dos extremos se inclina? El derecho de gentes es derecho natural (130), que –al igual que la ley natural– tiene un doble sentido: el absoluto, que sería el de Ulpiano, por el cual se dice que es de derecho natural la procreación y la alimentación de los vástagos; y el cualificado, tomado de Gayo, según el cual es derecho natural la propiedad privada aunque todos los bienes sean de uso común.

¿Es un error del Aquinate insistir en la definición de Ulpiano? Aunque se discuta la validez del aporte del jurista romano, no se puede evadir el fondo de la cuestión y cómo Santo Tomás la resuelve, incluso ya en los *Comentarios a las Sentencias*, esto es: decir que la ley natural es lo que la naturaleza enseña a todos los animales para el Aquinate significa que la naturaleza enseña a todos los animales «de acuerdo a su naturaleza». Hay aquí dos aspectos a señalar, no siempre referidos adecuadamente.

El primero, que la naturaleza imita a Dios, pues obra como causa segunda de la Causa Primera; por lo tanto es Dios mismo quien enseña por medio de la naturaleza que Él ha dado a las criaturas (131). Lo cual echa por la borda cualquier proyecto naturalista o zoológico en el Aquinate.

(129) CROWE, *The changing profile of the natural law*, cit., p. 149.

(130) *S. th.*, II-II, q. 57, a. 2 y 3.

(131) Así se dice en *S. th.*, III, q. 46, a. 3 arg 1: la naturaleza imita en sus operaciones las obras de Dios, como que está movida y regulada por el propio Dios. Y antes, *ibid.*, I, q. 66, a. 1 arg 2: la naturaleza, causa segunda, imita a Dios, causa primera. Porque, afirma en *ibid.*, I, q. 69, a. 1 ad 4, el mandato de Dios da a los cuerpos el movimiento natural, por eso se dice en el *Sal.* CXLVIII, 8, que con sus movimientos naturales «cumplen su palabra».

El segundo, que hay una naturaleza vegetativa cuya inclinación es a la autoconservación, común a todos los vivientes por su apetito natural; hay también una naturaleza sensitiva que, a la primera inclinación, añade la conservación de la especie, común a todos los animales por su apetito sensitivo; finalmente, hay una naturaleza racional (que supera y subsume las anteriores) que tiene como propia de sí la tendencia al conocimiento y al amor, de la que participa sólo el hombre en virtud de su apetito racional (132). Por el imperio de ésta, no hay en el hombre dos o tres almas diferentes, pues el alma intelectual –la de la especie hombre– contiene las almas sensitiva y vegetativa (133).

Toda la dificultad se resuelve, entonces, atendiendo a lo específico de la naturaleza humana comparada con las de otras criaturas. En este sentido, la razón especifica el modo del ser humano, pues su alma es intelectual y no meramente instintiva o animal (134). De aquí el concepto de Santo Tomás: la ley natural es la participación de la ley eterna en la razón humana, pues así como la ley eterna desciende a la ley natural, por ésta la razón humana asciende a las verdades divinas, haciéndose partícipe de ellas.

(132) De los muchos lugares en los que Santo Tomás explaya esta doctrina, me detendré en la explicación de *S. th.* I, q. 59, a. 1 resp: todas las cosas proceden de la voluntad divina y todas tienden, a su modo, al bien en virtud de un apetito, aunque de distintas maneras. Unas tienden al bien únicamente por una relación natural, sin conocimiento, como las plantas y los seres inanimados. Esta tendencia al bien se llama «apetito natural». Otras tienden al bien por algún conocimiento, pero sin conocer la razón misma de bien, porque conocen algún bien particular, como los sentidos, que conocen lo dulce, blanco y similares. La tendencia que sigue a este conocimiento es el «apetito sensitivo». Otras tienden al bien por un conocimiento que alcanza la razón misma de bien, por ello tienden a él de un modo perfecto, y no simplemente dirigidas por otro, como en los que carecen de entendimiento; ni solamente a un bien particular, como las que no tienen más conocimiento que el sensitivo; sino que tienden al mismo bien universal. Esta tendencia se llama «apetito racional o voluntad».

(133) *S. th.*, I, q. 76, a. 3; I, II, q. 67, a. 5, resp. ad *Si autem intelligatur, De spirit. creat.*, q. única, a. 3 resp; *Quest. Disp. de Anima*, q. única, a. 9 resp.

(134) *S. th.*, I-II, q. 94, a. 3 resp; q. 71, a. 2 resp. En los no humanos, esas inclinaciones se dicen ley impropia y analógicamente, pues «sólo la materia es común; los preceptos están reservados al hombre», bien dice Giuseppe GRANERIS, *Contributi tomistici alla filosofia del diritto* (1949), en castellano: *Contribución tomista a la filosofía del derecho*, Buenos Aires, Eudeba, 1973, p. 92.

Entonces, aunque el hombre conoce la ley natural a través de sus tendencias o las inclinaciones de su naturaleza, no se trata de fisiología o biología, como mero instinto naturalista; tampoco son inclinaciones ajenas a la moral, porque la razón permea y regula todas las inclinaciones, desde las básicas a las superiores (135). Todas las inclinaciones naturales están sujetas al juicio de la razón (136), pueden ser imperadas por ella (137), pues tienen su origen en Dios, dador de la naturaleza. Son tendencias al bien humano –porque todo movimiento de la voluntad que implica tendencia tiene por objeto un bien (138)–, no simplemente propensiones o impulsos biológicos. El bien al que tienden estas inclinaciones es el mismo bien de la ley natural al que nos ordenamos por la razón (139).

Insisto en este aspecto, muchas veces confundido por los intérpretes. Las primeras tendencias de la naturaleza, en Santo Tomás, no son prerracionales ni premorales, pues aunque algunas sean comunes con los animales, en el hombre acontecen o se presentan conforme a su alma intelectual. No son, por tanto, inclinaciones puramente fisiológicas. La prueba está en que el hombre puede ordenar los deseos y pasiones racionalmente (dieta, matrimonio) o incluso

(135) Afirma SANTO TOMÁS en *S. th.*, I-II, q. 94, a. 2 ad 2: «*Hujusmodi inclinationes [...] secundum quod regulantur ratione, pertinent ad legem naturalem*». Y en *ibid.*, ad 3: «*Ratio etsi in se una sit, tamen est ordinativa omnium quae ad homines spectant; et secundum hoc sub lege rationis continentur omnia ea quae ratione regulari possunt*». Cfr. *S. th.*, I, q. 76, a. 3 y 4; I-II, q. 94, a. 4 ad 3; q. 100, a. 2 ad 1. GRANERIS, *Contribución tomista a la filosofía del derecho*, cit., p. 88: «No toda inclinación debe considerarse *a priori* como ley o derecho natural, sino sólo aquellas que “*regulantur ratione*”. Así quedan fuera los vicios, que son rechazados como no naturales, porque obran “*contra ordinem rationis*”».

(136) *S. th.*, I, q. 83, a. 1 ad 5. Bien dice DIP, *ABC do direito natural*, cit., p. 47, que esta subordinación al juicio racional se debe a que la formalidad específica de la naturaleza humana –la razón– tiene primacía constitutiva y finalista. Acoto que se dice específica porque específica, pone la diferencia específica en el género común.

(137) *S. th.*, I-II, q. 17, a. 1.

(138) *S. th.*, I-II, q. 42, a. 1 resp. Véase José Luis WIDOW, *Ley y acción moral*, Madrid, Marcial Pons, 2016, pp. 57-58.

(139) *S. th.*, I-II, q. 90, a. 1 resp: la regla y medida de nuestros actos es la razón, que constituye el primer principio de los actos humanos, puesto que ordenar al fin es propio de la razón. Cfr. *ibid.*, q. 90, a. 2.

controlarlos (ayuno) o negarlos (sacerdocio), elevándolos al servicio de la tercera inclinación. A diferencia de los animales, el hombre racional obra con libre albedrío (140).

El mismo argumento sirve para comprobar que no se trata de fines separados, autónomos los unos de los otros; son bienes ordenados al bien del hombre, de modo tal que tales tendencias son perfectivas por los bienes a los que tienen, por los bienes que las causan.

Tampoco se trata de un conocimiento por intuición de lo bueno o valioso, *simpliciter*, allende la naturaleza humana y/o de las cosas, como hace la llamada teoría del acceso práctico a la ley natural, que reniega de la metafísica y de la teología. Prescindir de la naturaleza humana o reducirla a lo biológico en la consideración de la ley natural es anular la misma ley, que lo es del bien humano (141). Recordemos: el principio exterior que mueve a los hombres al bien es Dios, «que nos instruye mediante la ley y nos ayuda mediante la gracia» (142), esto es, por medios naturales y sobrenaturales. La ley es el medio natural del que se vale Dios para que los hombres alcancen su perfección entitativa, que es distinta de la de los otros seres creados.

La analogía de la ley natural

En consecuencia, la ley natural es un concepto análogo (143). El sentido estricto de ley natural se sabe: la participación de la ley eterna en la naturaleza racional. Hay otro sentido genérico, impropio, lo que la naturaleza (Dios) enseña

(140) Bien dice BASTIT, *El nacimiento de la ley moderna*, cit., p. 119: «La ley natural es verdaderamente una ley del ser humano, es justamente en ella que se reúnen la naturaleza y la razón, la libertad y la naturaleza. Como ley del ser no puede ser adquirida, es una realidad primera que estructura a pesar suyo al hombre en su dependencia de criatura».

(141) La escuela del acceso práctico de la ley natural pretende fundar los derechos del hombre en la naturaleza humana, en su dignidad ontológica, tendiendo así un puente entre la moral y el derecho, convirtiendo a tales derechos en exigencias morales de trascendencia jurídica. El bien es sustituido por los derechos (que lo reflejan) y la ley natural se desvanece en una excusa justificatoria.

(142) *S. th.*, I-II, q. 90, *Proemio*.

(143) Vale aquí lo escrito por DIP, *ABC do direito natural*, cit., pp. 20-30.

a todos los animales (144). Santo Tomás no recusa el concepto de Ulpiano, pero lo integra a una tradición más amplia y más ajustada. Así se comprenden mejor esas mismas inclinaciones de la naturaleza humana, que operan a modo de causa –de fin (145)– de la ley y el derecho naturales, que son causas segundas de los deberes naturales. Sin embargo, se ha dicho que las inclinaciones no son la ley misma (146); son signos del fin al que tiende la naturaleza racional (147).

Si bien es cierto que –en abstracto– las inclinaciones naturales no se confunden con la misma ley natural, puede decirse que para Santo Tomás no hay un pasaje de las inclinaciones a los preceptos sin solución de continuidad (148): la razón, esclarecida por la naturaleza del ente y sus fines intrínsecos, ha de juzgar cuáles tendencias son perfectivas y cuáles no lo son, conforme al primer principio de la ley natural: hacer el bien, evitar el mal. De aquí la necesidad de la ley positiva. Pues si bien el hombre virtuoso se ordena por sí mismo al cumplimiento de la ley natural y a la realización de la justicia (149), no todos los hombres poseen tal cualidad; de la mayoría ha de presumirse lo contrario, por tanto se requiere de la ley humana que corrija las conductas injustas e inmorales y ordene a la justas y morales. La legitimidad y la

(144) *S. th.*, I-II, q. 10, a. 1 resp: natural es lo que conviene a un ser cualquiera en razón de su substancia, por ello es inherente al ser (*quod convenit ei secundum suam substantiam. Et hoc esto quod per se inest rei*). Y en *ibid.*, ad 3, aclara que a la naturaleza corresponde siempre una cosa que le es proporcionada (*quod naturae semper respondet unum, proportionatum tamen naturae*). Cfr. DIP, *ABC do direito natural*, cit., pp. 100-101.

(145) Es así porque en las acciones el principio es el fin en virtud del cual se hace algo, como se expone *In VII Eth.*, lect. 10, n. 1431: *principium autem in actionibus est finis, cujus gratia aliquid agitur*. GRANERIS, *Contribución tomista a la filosofía del derecho*, cit., p. 88, sostiene: «La inclinación es el elemento genérico que se une al fin y nos orienta hacia él».

(146) Annabel S. BRETT, *Changes of state. Nature and the limits of the city in early modern natural law*, Princeton y Oxford, Princeton University Press, 2011, pp. 71-72, sostiene que las inclinaciones naturales no son la ley natural. La misma opinión en GRANERIS, *Contribución tomista a la filosofía del derecho*, cit., p. 93.

(147) Por ello el orden de los preceptos de la ley natural es correlativo al orden de las inclinaciones naturales (*S. th.*, I-II, q. 94, a. 2 resp).

(148) Como no tampoco lo hay de las tendencias de la naturaleza a la virtud, pues se exige el imperio de la prudencia, *S. th.*, I-II, q. 65, a. 1 ad 1.

(149) *S. th.*, I-II, q. 95, a. 1 resp; q. 96, a. 5 resp ad *Alli overo modo*.

juridicidad de la ley humana lo son por su derivación de la ley natural, siendo ésta la primera regla de la razón y de la justicia. La ley humana que está en desacuerdo con la natural, la ley injusta, no es propiamente ley sino su corrupción (150).

12. Naturalidad, racionalidad e impresión

En cuanto a la moralidad de la ley natural, Santo Tomás considera fundamentalmente las inclinaciones naturales de las que hemos hablado, y que son indicio de la teleología de la naturaleza. La natural tendencia de cada criatura al fin es atribuida a la divina Providencia, de modo que hay paralelismo entre la ley natural y la Providencia de Dios, aplicable a todos lo vivientes.

Así como los animales irracionales se guían por el instinto natural (*naturalis aestimatio*) a su fin, así los hombres lo hacen por el libre albedrío, estableciéndose una relación entre la facultad cognitiva y la volitiva. Crowe afirma que el Aquinate, no obstante, se concentra solamente en el intelecto (151), sin embargo no tiene en cuenta que la voluntad es un apetito asentado en la razón, un apetito racional. Para el Angélico entendimiento y voluntad son correlativos: el poder apetitivo en todos es proporcional al poder cognoscitivo, que es el que mueve como el motor al móvil. Ahora bien, el apetito sensitivo tiene por objeto el bien particular, mientras que la voluntad, como ha dicho antes, tiene su objeto en el bien universal (152). Por eso, la perfección de la voluntad consiste en ser reglada por la razón (153); de aquí que la ley es obra de la razón, del acto del intelecto que llamamos imperio.

(150) *S. th.*, I-II, q. 95, a. 2 resp.

(151) Pero avanzando en su desarrollo, lo advierte: la voluntad tiende al bien que la razón conoce. CROWE, *The changing profile of the natural law*, cit., pp. 168-171.

(152) *S. th.*, I, q. 64, a. 2, resp. ad *Ad inquirendum ergo causam*. En *ibid.*, I, q. 19, a. 1 resp, había dicho que la voluntad es consecuencia del entendimiento, se sigue del entendimiento (*voluntas enim intellectum consequitur*), de modo que todo el que tiene entendimiento tiene voluntad.

(153) *In II Eth.*, lect. 4, n, 286: «*Appetitus reguletur secundum rationem*». *Ibid.*, lect. 7, n, 327: la recta razón es respecto de la voluntad recta como su motor y regla extrínseca (*quia ratio recta se habet ad appetitum rectum, sicut motivum et regula extrinseca*).

Pero, a la hora de discutir, se podría argüir que si los primeros preceptos de la ley natural son racionales, la racionalidad chocaría con la afirmación de que tales preceptos o principios son naturalmente inscriptos (*conceptio homini naturaliter indita*), de modo que habría dos puntos de vista, que Crowe cree difícilmente compatibles (154).

Sin embargo, el crítico se muestra desatento en este asunto. Y ello por dos razones. En primer lugar, debe decirse que «impreso» es opuesto a lo inane o vacío (155), desde que es algo que pertenece a la naturaleza del hombre, que está en ella porque le es esencial, que el entendimiento conoce como algo habitual y el impulso de la voluntad lleva a actualizarlo. Que esté grabada en la naturaleza quiere decir que el hombre no la encuentra fuera de sí, sino en su mismo ser en virtud de su forma (156).

Y en segundo lugar, no hay contradicción entre el teleologismo de la ley natural y su carácter impreso, porque la tendencia al bien es una predisposición natural al hombre por su racionalidad y una inclinación del apetito racional cuyo acto principal es el amor, bajo el cual se incluye

(154) CROWE, *The changing profile of the natural law*, cit., pp. 156-157.

(155) Así, en *S. th.*, I, q. 60, a. 2, resp. ad *Hoc tamen differenter*, recuerda haber asentado anteriormente (*ibid.*, q. 59, a. 2), que el conocimiento se realiza según que las cosas conocidas estén en quien conoce; es una imperfección que la naturaleza intelectual del hombre no tenga naturalmente desde el principio todas las cosas que puede conocer, sino «sólo algunas» (*sed quaedam*), a partir de las cuales inicia un proceso discursivo para llegar a otras. Y esas verdades mínimas que todos los hombres conocen son los principios de la ley natural, pues como dice en *ibid.*, I-II, q. 93, a. 2 resp, todos de algún modo conocemos la verdad, cuando menos en relación a los principios universales de la ley natural: «*Veritate autem omnes aequaliter cognoscunt, ad minus quantum ad principia communia legis naturalis.*»

(156) En *S. th.*, III, q. 9, a. 1, resp., escribe que «... hay una ciencia creada que pertenece a la misma naturaleza del alma humana, a saber, la ciencia por la que conocemos naturalmente los primeros principios»... Y en *De Veritate*, q. 16, a. 1, resp. insiste: en la inteligencia humana «existe cierto hábito natural de los primeros principios de los operables que son los primeros principios del derecho natural; este hábito pertenece a la sindéresis». Por ello, *In II Sent.*, d. 42, q. 1, a. 4, ad 3, llama a la ley natural la luz de la razón, porque sus preceptos –añade *In III Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1– están inscriptos en el intelecto práctico que los descubre. Por eso en algún caso (*In II Sent.*, d. 24, a. 2, a. 4) se identifica la ley natural con la sindéresis, el hábito de los primeros principios.

toda otra volición (157). La tendencia al fin no es mecánica sino electiva (158).

Ley natural y ley eterna

Santo Tomás, finalmente, relaciona la ley natural con la ley eterna, el gran tema de Agustín. Así, en la *Suma contra gentiles* expone que la ley eterna viene a suplir las deficiencias de la razón natural y añade, a los dictados de la razón, verdades reveladas que sobrepasan la razón (159). Luego, la ley divina es un auxilio de la ley natural, especialmente reforzando los deberes de familiaridad y amistad de los hombres entre sí (160). No hay aquí nada extraño, pues lo había anticipado ya en los *Comentarios a las Sentencias*, cuando toma a la naturaleza como lo que procede de un principio superior, que es Dios quien por la ley dada a los hombres los guía a su fin, que es Él mismo (161). Y la ley divina no hace más que confirmar lo que es bueno por naturaleza (162).

(157) Cfr. *S. th.*, I, q. 20, a. 1, resp.; q. 60, a. 1, resp.

(158) *S. th.*, I, q. 60, a. 2, resp. ad *Et hoc apparet in homine*: El entendimiento conoce naturalmente los principios, y este conocimiento causa la ciencia de las conclusiones, que el hombre no conoce naturalmente, sino por razonamiento o por doctrina. En cuanto a la voluntad, el fin es a ella lo que son los principios con respecto al entendimiento, por eso la voluntad naturalmente tiende al fin último, pues todo hombre quiere la felicidad. De esta voluntad natural proceden, como de su causa, todas las demás, ya que todo cuanto el hombre quiere lo quiere por el fin. Conclusión: el amor del hombre quiere naturalmente el fin; y todo amor derivado de éste y que se refiere a un bien querido por razón del fin, es amor electivo. No se contradice con lo dicho *In II Sent.*, d. 24, q. 2, a. 4 y ad 5, que la ley natural es el hábito de los principios de justicia o del derecho (*habitus principiorum iuris*), pues el entendimiento los conoce naturalmente, por hábito.

(159) *S.c.g.*, III, CXXIII: «*Si autem divinae sunt, non solum instinctum naturae explicant, sed etiam defectum naturalis instinctus suppleant; sicut ea quae divinitus revelantur superant naturalis rationis capacitatem*».

(160) *S.c.g.*, III, CXVII: «*Lex divina profertur homini in auxilium legis naturalis. Cujus signum est quod quodam naturali instinctu cuilibet homini, etiam ignoto, subvenit in necessitate, puta revocando ab errore viae, erigendo a casu, et aliis hujusmodi, ac si omnis homo omni homini esset naturaliter familiaris et amicus*».

(161) *S.c.g.*, III, CXV: «*Lex [...] est quaedam ratio divinae providentiae gubernantis rationali creaturae proposita. Ibid., CXXVIII: Lex divina est quaedam ratio divinae providentiae ad homines gubernandos*».

(162) *S.c.g.*, III, CXXIX: «*Patet igitur quod bonum et malum in humanis actibus non solum sunt secundum legis positionem, sed secundum naturalem ordinem*».

Antes de proseguir, vale considerar que Santo Tomás ha desarrollado las dos vías principales de acceso a la ley natural, la que se ha denominado práctica –teleológica– que parte de las tendencias naturales de los hombres; y la vía teológica que inicia en la ley eterna divina (163). El desarrollo de la raíz teológica de la ley natural está acabado en la *Suma*, cuando trata de la ley eterna, pues ésta no es más que la expresión de la divina Providencia que gobierna todo lo creado (*tota communitas universi*), de ahí su concepto: la razón de la divina sabiduría directiva de todo acto y movimiento (164).

Esto significa que Dios ha impreso en todas sus criaturas el principio de su operación; si todas ellas participan de la ley eterna por acción o por pasión, el hombre lo hace también por vía del entendimiento. Luego, el hombre participa de la ley eterna por su naturaleza intelectual que la conoce, de modo que la parte de la ley eterna relativa a los hombres –la ley natural– es una derivación de la misma razón providente de Dios (165). Es en este sentido que el Aquinate afirma que la ley natural es regla de la razón (166), es algo que la razón establece (167).

La ley eterna es verdadera ley tanto para el Autor (*in regulante et mensurante*) como para el sujeto del cual es ley (*in regulato et mensurato*). La ley natural es también verdadera ley si consideramos su Autor, ¿y respecto de las criaturas? En el hombre lo es en virtud de su naturaleza intelectual, de ahí su concepto ya dado: la participación de la ley eterna en la

(163) *S. th.*, I-II, q. 99, a. 2, ad 2. Según CAREY, *Natural reason and natural law...*, cit., 1, 1, a: «Mientras Tomás argumenta que Dios es el ser necesario y que la existencia del mundo depende de su voluntad, Spinoza argumenta que el mundo es en sí mismo el ser necesario y que no hay un Dios distinto del mundo. Dios y la naturaleza son uno y el mismo. Heidegger, por otro lado, sostiene que el mundo es radicalmente contingente; no tiene fundamento, causa o razón alguna para su existencia; y que no hay ser necesario, punto».

(164) *S. th.*, I-II, q. 91, a. 1; q. 93, a. 1: «*Lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae secundum quam est directiva omnium actuum et motionum*».

(165) *S. th.*, I-II, q. 93, a. 3, ad 2.

(166) *S. th.*, I-II, q. 90, a. 1 resp y ad 2; q. 91, a. 2.

(167) *S. th.*, I-II, q. 94, a. 1, resp.: «*Lex naturalis est aliquid per rationem constitutum*».

naturaleza racional (168). No es, por tanto un hábito, aunque los primeros principios prácticos de la ley natural estén como hábito en el intelecto (169), en virtud de la sindéresis (170).

13. Los principios o preceptos de la ley natural

La ley natural consta de principios primarios y secundarios. Los primeros principios de la ley natural, son según Santo Tomás evidentes (*per se nota*) (171); todos se reducen a uno que los contiene por ser el primero: «Hacer el bien y evitar el mal», pues el bien es el primer principio que aprehende el intelecto práctico (172). Luego, el bien es la inclinación básica, elemental, de la naturaleza humana, y todas aquellas inclinaciones de la naturaleza que la razón aprehende son buenas y pertenecen a la ley natural (173).

Respecto de estas inclinaciones al bien particular y su relación con el primer principio de la ley natural, Crowe entiende que

«Los preceptos específicos no se deducen del precepto fundamental sobre hacer el bien y evitar el mal; los bienes y los males deben descubrirse independientemente de ese principio (aquí es donde entran las inclinaciones naturales) y, una vez identificados, son relacionados con el principio puramente formal que dice lo que implican el bien y el mal. El primer principio es un molde del que se extraen las proposiciones sobre el bien y el mal; en sí mismo no da ninguna indicación de contenido, como tampoco el principio de no contradicción puede dar conocimiento del mundo o ser un sustituto de la experiencia, aunque se admite que el conocimiento experiencial debe respetar el principio» (174).

(168) *S. th.*, I-II, q. 91, a. 2, resp.: «*Lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura*». Sobre este tema, véase CAREY, *Natural reason and natural law...*, cit., *passim*.

(169) *S. th.*, I-II, q. 94, a. 1, resp.

(170) Cfr. DIP, *ABC do direito natural*, cit., pp. 78-100.

(171) *S. th.*, I-II, q. 94, a. 2, resp.

(172) *S. th.*, I-II, q. 94, a. 2, resp. ad *In his autem*; *In III Sent.*, d. 37, q. 1, a. 4 sc.

(173) Sigue el célebre pasaje de *S. th.*, I-II, q. 94, a. 2, sobre las inclinaciones de la naturaleza humana –que ya hemos considerado– y que son correlativos de los preceptos de la ley natural.

(174) CROWE, *The changing profile of the natural law*, cit., p. 178.

Hay en lo dicho un grave equívoco. Es erróneo entender que el primer principio sea tan universal que esté vaciado de contenido, que no sea preceptivo, porque entonces no sería un precepto sino en el sentido formal kantiano, relativo a un bien abstracto y no real. El primer principio es una preceptiva general, tomada de la naturaleza humana, y las inclinaciones naturales son determinaciones más particulares, también por sí evidentes, que permiten alcanzar principios secundarios y llegar a conclusiones prácticas, vía discurso racional. Por lo tanto, esos bienes particulares de las inclinaciones se deducen de la tendencia básica del hombre al bien (175).

El primer principio de la ley natural no es, como adujo Maritain, solamente un preámbulo a la ley natural; tampoco es un principio premoral, formal, como entiende Finnis (176). El primer principio de la ley natural es un precepto del que se derivan todos los otros preceptos de tal ley como de su fundamento (177).

Los primeros principios son por sí evidentes –el bien, como tendencia finalista del hombre lo es–, mientras que los segundos son conclusiones de ellos porque dicen conveniencia al fin o proporción con éste (178).

(175) Y lo dicho se aplica también a la irritante interpretación –que ha hecho carrera– de G. Grisez, para quien ese primer principio es sólo una indicación de la tendencia al fin que debe perseguirse, esto es, carecería de bondad/finalidad en sí mismo. Cfr. Germain GRIZEZ, «El primer principio de la razón práctica. Un comentario al art. 2 de la q. 94 de la I-II de la Suma Teológica de Santo Tomás», *Persona y Derecho* (Pamplona), n. 52* (2005), pp. 275-337. Se trata de la traducción del artículo de 1965 en *Natural Law Forum*, y que se ha seguido por muchos intérpretes del Aquinate, entre ellos J. Finnis.

(176) Vale lo que el AQUINATE afirma en *S. th.*, I-II, q. 58, a. 4, ad 1: En las cosas que carecen de razón, la inclinación natural se realiza sin elección, pero en el hombre la inclinación de la virtud moral es por elección, lo que significa que, para ser perfecta, necesita que la razón esté perfeccionada por la virtud intelectual. Hay que decir, además (*ibid.*, ad 3) que la tendencia misma no es la virtud perfecta sino cierta incoación de la virtud («*naturalis inclinatio ad bonum virtutis, est quaedam incoatio virtutis, non autem est virtus perfecta*»), pues necesita, para no ser ciega, de la recta razón que rectifica la elección de los medios que llevan al fin.

(177) Es la doctrina de Santo TOMÁS DE AQUINO, *S. th.*, I-II, q. 94, a. 2. Cfr. DIP, *ABC do direito natural*, cit., pp. 92-93; y, más extensamente, WIDOW, *Ley y acción moral*, cit., cap. I, espec. pp. 44-58.

(178) *In IV Sent.*, d. 33, a. 1, a. 1, resp. Un ejemplo, recientemente discutido por una declaración del Papa Francisco, hará comprender la distin-

En la *Suma* reaparece la distinción de los principios, con alguna variación (179): los primeros principios se denominan principios o preceptos primarios comunes o universales (*quaedam praecepta communissima*); los secundarios se llaman conclusiones próximas (*quasi quaedam propriae conclusiones propinquae primis principiis*). Luego, la ley natural es inmutable, aunque a nivel de los secundarios pueda, en casos particulares, variar (180). Estos principios secundarios,

ción: el principio primario de la ley natural es el destino universal de los bienes, el secundario es la apropiación privada de ellos, que no debe frustrar el principio primario, siendo proporcionado a él. No es una conclusión de naturaleza teórica o especulativa sino del intelecto práctico. Por este ángulo puede percibirse de qué manera el derecho natural viene a precisar o definir, concluir, la ley natural en el caso concreto, pues, por ejemplo, es injusto que uno, pocos o muchos, posean en privado los bienes necesarios a la subsistencia de todos, dejando al resto solamente un salario.

(179) *S. th.*, I-II, q. 94, a. 4 a 6. No vamos a detenernos en este tema, bien conocido entre los tomistas. Cfr. BASTIT, *El nacimiento de la ley moderna ...*, cit., pp. 127 y ss.; DIP, *ABC do direito natural*, cit., pp. 100-107; RAMÍREZ, *El derecho de gentes*, cit., pp. 74 y ss.

(180) Cfr. WIDOW, *Ley y acción moral*, cit., cap. V, pp. 99 y ss. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. th.*, I-II, q. 94, a. 5, resp., afirma que la ley natural es completamente inmutable en cuanto a sus primeros principios; pero en lo tocante a los preceptos secundarios, como ha dicho antes (*ibid.*, a. 4, resp.), que son como « conclusiones más determinadas derivadas inmediatamente de los primeros principios, también es inmutable en cuanto mantiene su validez en la mayoría de los casos, pero puede cambiar en algunos casos particulares y minoritarios por motivos especiales, que impiden la observancia de tales preceptos ». En dos ocasiones ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, V, 6, 1134a26-30; y *Gran moral*, I, 33, 1194b30-1195a7, dice que lo natural también está sujeto a variación, que no es inmutable, pero que no deja por eso de ser natural; muta en aquello que es mudable en la naturaleza. El ejemplo es conocido: la mano derecha es mejor que la izquierda, pero podemos trabajar la izquierda para que haga todo lo de la derecha; no por eso la mano derecha dejará de ser la derecha. Pongamos unos casos de la ley natural: los regímenes de gobierno de la ciudad varían no obstante ser naturales; la alimentación a todos es necesaria a la salud, pero es diversa según la complejión de las personas o los hábitos. Ejemplo del derecho natural: en determinadas condiciones no es justo devolver lo recibido en depósito. En su comentario, SANTO TOMÁS, *In VEthic.*, lect. 12, n. 1.028, dice que lo justo natural no es igual en todos; hay cosas que son naturalmente justas, como el devolver lo depositado, norma observada en general por muchos, que sin embargo cambia en algunos pocos. Y en *S. th.*, I-II, q. 94, a. 4, ad 2, explica que las palabras de Aristóteles se refieren a lo que es justo por naturaleza, no en el orden de los principios generales, sino en el de las conclusiones derivadas de ellos; éstas son rectas en la mayoría de los casos, pero defecionan algunas veces. Además, agrega en *ibid.*, II-II, q. 57, a. 2, si se dice que la naturaleza humana es mudable es en razón de que puede ser deficiente en alguno.

conclusiones próximas del principio primero, son principios comunes (181) que la razón obtiene sin esfuerzo (*modica consideratione*), pues se pueden ver fácilmente por todos (182).

Con otras palabras: es el grado de cognoscibilidad –evidencia– el que determina la pertenencia o no de un precepto a la ley natural. El precepto evidente de por sí constituye el primer principio de la ley natural: el bien debe hacerse y buscarse, el mal debe evitarse. Los preceptos que se alcanzan casi sin esfuerzo del entendimiento forman los principios secundarios de la ley natural, tales los que derivan de las inclinaciones básicas de la naturaleza humana. Los demás preceptos, que exigen el razonamiento para llegar a su conocimiento, no son de ley natural sino del derecho de gentes y/o de la ley positiva.

14. El derecho natural

Por todo lo dicho, la ley natural es el fundamento de la legalidad de toda otra ley, específicamente de las humanas; y la ley que vaya en su contra no es propiamente ley sino su corrupción (183). Pero, ¿y el derecho natural?

Distinción

Por cierto que para el Aquinate no es lo mismo el derecho natural que la ley natural, aunque en ocasiones los tome como sinónimos (184). Si la ley natural es una regla –establecida y conocida– de los actos humanos en orden a la moralidad, a la virtud, el derecho natural es algo a determinar, a concretar en torno a lo justo, lo debido al otro que es

(181) *S. th.*, I-II, q. 99, a. 4, ad 2.

(182) *S. th.*, I-II, q. 100, a. 11, resp.; q. 108, a. 3, ad 3; II-II, q. 56, a. 1, resp. (*quasi ad naturalem rationem pertinentia*); q. 122, a. 1, resp.

(183) *S. th.*, I-II, q. 95, a. 2, resp.

(184) La distinción, se ha dicho –creo que con razón– es proporcional. RAMÍREZ, *El derecho de gentes*, cit., p. 63. VILLEY no estaría de acuerdo, pues entiende que la distinción es esencial. Véase Juan VALLET DE GOYISOLO, *Qué es el derecho natural*, Madrid, Speiro, 1977, quien bien explica que derecho natural es análogo, pues se dice genéricamente del orden creado, del orden natural (*natura rerum*), o concretamente de lo que se sigue de la naturaleza de las cosas (*ex natura rei*).

la misma cosa justa (185). El derecho –insiste M. Villey– no es una regla sino una proporción entre bienes de las personas, que generalmente son exteriores a ella, *aliquod exterius constitutum*, dice Santo Tomás, algo existente exteriormente (186), que es tanto como decir un *medium rei* que se toma de las cosas mismas, *rei exteriores ad personam exteriorem* (187). El derecho natural, en este alcance, es un dictamen –práctico– de la razón (188).

En el derecho la proporción es en relación a otro, la cosa proporcionada a otro (189); proporción que está dada por la mediación de la naturaleza de las cosas, por lo que puede decirse que el derecho, cuyo objeto es la justicia, exige la consideración de esa realidad exterior, objetiva, que viene dada por las cosas mismas (190); es, a la vez, en palabras de R. Dip, conducta-proceso y conducta-resultado (191). Y esto vale tanto para el derecho natural como para el positivo, pues lo justo positivo se origina en lo justo natural (192). No es el derecho una regla, pues se trata de una obra, *opus*, algo no dado –como sería la ley– sino a hacer, una conclusión o determinación, y por eso el derecho natural es problemático, porque la justicia es un problema –afirma Villey– que se renueva con ocasión de cada acto humano (193).

Juan Vallet que, siguiendo a M. Villey, ha expuesto que el derecho natural es el arte y el método de hallar la solución justa, insiste en que la ciencia del derecho natural no es sólo ontología, también es criteriología: partiendo del conocimiento de la naturaleza de las cosas (de la verdad y del bien)

(185) S. th., II-II, q. 57, a. 1, resp.; In VEth., lect. 12, n, 1016, afirma que los juristas llaman derecho (*ius*) a lo que Aristóteles llama justo (*iustum*). Cfr. VALLET DE GOYTISOLO, *Qué es el derecho natural*, cit., espec. cap. III, pp. 45-56; GRANERIS, *Contribución tomista a la filosofía del derecho*, cit., cap. V y VI, pp. 61 y ss.

(186) S. th., II-II, q. 59, a. 2, ad 3.

(187) S. th., II-II, q. 58, a. 10, resp.

(188) S. th., II-II, q. 57, a. 3, resp.: «*Secundum rationem naturalem quod hoc dicitur*».

(189) S. th., II-II, q. 58, a. 2 y 4.

(190) S. th., II-II, q. 57, a. 1, resp.

(191) DIP, *ABC do direito natural*, cit., p. 36.

(192) S. th., I-II, q. 95, a. 2, resp.

(193) VILLEY, «Abrégé du droit naturel classique», *loc. cit.*

en toda su complejidad, el derecho natural es el camino que, en la consideración de las múltiples circunstancias del caso, consiste en un juicio que conduce a la solución justa (194).

Acotemos que tal consideración es un acto del intelecto práctico, se trata específicamente de un juicio, que es lo propio de la justicia, cuya determinación pertenece a la prudencia, que es la recta razón respecto de lo que ha de hacerse aquí y ahora (195). Esto demanda una explicación, que tomo del P. Ramírez (196).

La intervención de la razón en la determinación del derecho implica necesariamente que, tanto la ley –que es cierta razón del derecho (197)– como el derecho, pertenecen con propiedad a los seres racionales, inteligentes, y que sólo extensivamente se pueden atribuir a los seres privados de razón (198). Queda aclarado nuevamente en qué sentido es aceptable la discutida afirmación de Ulpiano: en un alcance muy restringido (estrictísimo), tomando natural como contrapuesto a racional, el derecho natural es común a todos los animales, incluido el hombre (199). Otra vez hay que advertir que se trata de una analogía. Y así, las dos primeras tendencias de la naturaleza humana, compartida con los animales –la preservación del propio ser y la conservación de la especie– son de derecho natural, aunque en el hombre lo sean según su naturaleza específica.

Relación entre el derecho y la ley naturales

Por aquí se ve que estas naturales tendencias son objeto del derecho natural, que éste las considera en la determinación de lo justo. Según Santiago Ramírez el derecho está informado por la ley, como la materia por su forma, y debe conformarse a ella, pues la ley –se sabe– es cierta razón del

(194) Por caso, VALLET DE GOYTISOLO, *Qué es el derecho natural*, cit., pp. 35-40. Cfr. Estanislao CANTERO NÚÑEZ, *El concepto de derecho en la doctrina española (1939-1998)*. *La originalidad de Juan Vallet de Goytisolo*, Madrid, Fundación Matritense del Notariado, 2000, pp. 610-617.

(195) *S. th.*, II-II, q. 60, a. 1, ad 1.

(196) Cfr. RAMÍREZ, *El derecho de gentes*, cit., pp. 63 y ss.

(197) *S. th.*, II-II, q. 57, a. 1, ad 2.

(198) *S. th.*, I-II, q. 97, a. 2, ad 3.

(199) *In IV Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1, ad 4.

derecho (200). En cambio, Michel Villey sostiene que el derecho natural está separado de la ley moral y de la política, es independiente de ellas (201). Por eso, a su juicio, las inclinaciones primarias de la naturaleza humana no sirven a la determinación del derecho, especialmente si se toman en abstracto, separadas del medio ambiente o de la vida social en la que se expresan (202).

En la interpretación de Vallet de Goytisolo sólo los principios secundarios y terciarios de la ley natural son de derecho natural, es decir, jurídicos, pues el primer principio (hacer el bien y evitar el mal), aprehendido por la *sindéresis*, debe ser concluido o determinado por la prudencia, diríamos: ajustado a la realidad concreta. Aquel derecho natural primario –fundado en la inclinación básica de la naturaleza humana al bien– es precepto de ley natural, pero no lo es de derecho natural, porque además de la inclinación básica el derecho natural exige mensurar las «consecuencias» derivadas del juicio prudencial (203). En este sentido, la distinción entre derecho natural y ley natural no comporta separación ni incomunicabilidad.

(200) Cfr. *S. th.*, I, II, q. 94, a. 5, ad 3. La ley natural determina parcialmente el derecho natural en tanto ordenado a la justicia general; por ello puede la ley establecer el derecho.

(201) RAMÍREZ, *El derecho de gentes*, cit., p. 63; Michel VILLEY, *El derecho perspectiva griega, judía y cristiana*, cit., p. 67, *passim*.

(202) VILLEY, *El derecho perspectiva griega, judía y cristiana*, cit., pp. 63, 80, 90 nota, *passim*. En p. 64 sostiene como objeción que el derecho natural lo extraemos de la observación «de las ciudades, de las familias, de los grupos sociales», que permiten hallar espontáneamente los modelos de las relaciones justas. Pregunto, esos modelos ¿no son resultantes de las básicas tendencias del hombre?, ¿no es la naturaleza aprehendida en toda su riqueza y complejidad, como Villey reclama?

(203) El tema es complejo, véase por caso VALLET DE GOYTISOLO, *Metodología jurídica*, Madrid, Civitas, 1988, pp. 175-178, 180-181; y la exposición de CANTERO NÚÑEZ, *El concepto de derecho en la doctrina española (1939-1998)* ..., cit., pp. 593-618. Cantero centra en esta enseñanza de Vallet –la no juridicidad de los primeros principios– la originalidad de su interpretación del derecho natural, contraria a los que confunden ley y derecho naturales. Santo Tomás parece no haber dicho otra cosa cuando, en los comentarios a Pedro Lombardo, consideró la poligamia a la luz de la ley natural, como hemos visto. El propio Aquinate en *S. th.*, II-II, q. 57, a. 3, resp., afirma que la cosa debe ser conmensurada no solamente según su naturaleza en absoluto (*non secundum absolutam sui rationem*) sino también de acuerdo a las consecuencias que de ella se siguen (*sed secundum aliquid quod ex ipso consequitur*).

Según el Aquinate, siendo el derecho natural una determinación concreta de la razón, un acomodamiento a la naturaleza de las cosas, en la cual son relevantes las circunstancias para alcanzar el juicio prudente, esas inclinaciones se manifiestan rodeadas de las propias y peculiares del caso. Es la operación típica del entendimiento práctico que es una extensión del especulativo a la operación, como el propio Tomás ha expuesto. Es él mismo quien da, como ejemplos de derecho natural, la unión de los sexos, y la educación y alimentación de los hijos por los padres (204).

Luego, si bien es cierto que el derecho natural versa, por lo general, sobre objetos exteriores al hombre, que son la *mensura rei* en base a la cual se establece la justa proporción, no se puede pensar únicamente en términos de bienes materiales. Cabe entonces, según Santo Tomás, una primera relación entre el derecho natural y la ley natural que se toma de la misma naturaleza humana en sus tendencias primarias que son objeto del derecho en tanto fines del hombre. Y, más concretamente, si el derecho natural es lo justo por naturaleza, la ley preceptúa actos de justicia (205), si bien –en orden al derecho– debe distinguirse lo justo moral de lo justo jurídico (206). Por caso, lo justo moral manda no robar, respetar los bienes ajenos; lo justo jurídico, valiéndose del principio, castiga el robo, aunque no en todas las circunstancias.

Hay, además, otra relación, la que se da entre la *sindéresis* –hábito de los primeros principios–, cuyo dictamen es acerca de los fines; y la prudencia –virtud tanto intelectual cuanto práctica– que versa sobre la elección de los medios conducentes al fin. De donde la elección, acto del libre albedrío, requiere el conocimiento del fin y del acto voluntario proporcionado a éste (207).

Podríamos aducir una tercera relación, esta vez en cuanto al derecho positivo: las materias indiferentes a lo justo

(204) *S. th.*, II-II, q. 57, a. 3, resp.

(205) *S. th.*, I-II, q. 100, a. 2, resp.: «*Lex humana non proponit praecepta nisi de actibus iustitiae*».

(206) Juan VALLET DE GOYTISOLO, «De la virtud de la justicia a lo justo jurídico», en su libro *En torno al derecho natural*, cit., pp. 65 y ss., espec. pp. 152-172.

(207) *S. th.*, II-II, q. 47, a. 6, resp.

por naturaleza, que pueden ser de un modo u otro, dan lugar a lo justo positivo; en estos casos, decidir en contra de lo estatuido por la ley sería injusto (208). Por ende, la determinación de lo justo no está libre de la política ni de la moral, como pretende Villey (209).

El estatuto metafísico del derecho natural

Así como la ley natural es la piedra de toque de las leyes humanas (210), así también el derecho natural es la causa de la legitimidad de todo derecho humano; la voluntad humana no puede ir contra él, en tal supuesto sería inícuca (211). Porque el derecho natural –según se acaba de decir– no es de los primeros principios, del fin primario, que son hábito de la *sindéresis*, sino de las conclusiones relativas a los medios, si bien son medios necesarios o universales para la consecución del fin; medios que son fines secundarios, mediatos, derivados fácilmente del fin primario, obvios por su proximidad a los primeros principios. Pues si no lo fueran, dejarían de ser naturales.

Es cierto que el derecho natural es más discreto que la ley natural, pero enormemente decisivo en la vida cotidiana, pues está presente en los arreglos entre particulares, en las decisiones de los jueces, los árbitros, los componedores y conciliadores amistosos, en números actos de la vida familiar y social. Sin embargo, no siempre se debe identificar el derecho natural con la justicia particular (como quiere, entre otros, Michel Villey), porque puede el derecho natural referirse a situaciones en las que está en juego la general o legal, que resuelve conforme al bien común. Doy dos ejemplos: un

(208) *S. th.*, II-II, q. 60, a. 5, ad 1.

(209) Por cierto, VILLEY, *El derecho perspectiva griega, judía y cristiana*, cit., pp. 98, 127, matiza la afirmación, si bien insiste en que de los preceptos morales no se desprende nada propiamente jurídico (p. 104). Y en «*Abrégé du droit naturel classique*», *loc. cit.*, p. 155, admite que «la fórmula legal es así un instrumento de esta búsqueda [de lo justo], medio de acceso no la respuesta».

(210) Sobre la relación entre la ley natural y la civil, Edgar SCULLY, «The political limitations of natural law in Aquinas», en JOHNSON, *The medieval tradition of natural law*, cit., pp. 149-159.

(211) *S. th.*, II-II, q. 57, a. 2, ad 2.

general o un soldado que se niega a guerrear es justa y naturalmente condenado por cobarde y traidor a la patria; un particular, hombre de fortuna, que evade los impuestos también por el derecho natural es condenado por no contribuir al bien de la comunidad.

A mi entender, más allá del valioso aporte de Michel Villey, quien ha justificado metafísicamente el estatuto del derecho natural es el P. Santiago Ramírez. Me detengo en una cita suya, pues no se puede decir mejor:

«La inclinación o apetencia natural propia del hombre como ser racional a que responde el derecho natural estrictamente humano, es una apetencia de la voluntad *ut ratio*, es decir, proporcionada a los juicios prácticos mediatos, pero próximos, de nuestra razón. Juicios y apetencias que versan acerca de los medios intrínsecos y próximos a los fines primarios, no acerca de los remotos y más o menos contingentes, de tal suerte que surjan espontáneamente de la apetición de los fines primarios.

«Es, por lo tanto, un derecho natural que corresponde exactamente al juicio y a la inclinación del hombre como tal según su naturaleza de ser racional, no a la aprehensión del sentido ni a la inclinación del hombre como mero animal, ni tampoco al juicio y a la inclinación del hombre como intelectual. No expresa un ajustamiento o conmensuración “*ex natura rei*” absoluto y en acto como en el derecho natural correspondiente a la simple aprehensión e inclinación del hombre en cuanto animal, ni como en el derecho natural correlativo al juicio inmediato y a la simple inclinación del hombre en cuanto intelectual, sino un ajustamiento “*ex natura rei*” *comparativo y consecutivo* y como en potencia próxima para ser deducido y dictaminado sin dificultad por todos los hombres de los primeros y absolutos principios de la sindéresis, y que es correlativo al juicio mediatos y a la inclinación de la voluntad *ut ratio*» (212).

El interés del P. Ramírez está dirigido a emplazar el derecho de gentes como natural-racional, pues los primeros principios son explanados racionalmente, discursivamente, mediante comparación. Sin embargo, sus palabras son de

(212) RAMÍREZ, *El derecho de gentes*, cit., p. 103.

enorme utilidad para comprender que el derecho natural es –como hemos dicho ya– una noción análoga que, además del *ius gentium*, se dice:

a) unas veces de un ajustamiento o conmensuración *ex natura rei* absoluto y en acto (el derecho natural que se corresponde a la simple aprehensión e inclinación del hombre en cuanto animal), un derecho natural dicho meramente material (*natura ut natura*), como en la definición de Ulpiano; y

b) otras, se afirma del derecho natural correlativo al juicio inmediato y a la simple inclinación del hombre en cuanto intelectual, un derecho natural formalmente tal (*natura ut ratio*).

Tal la síntesis del P. Ramírez, basada en la distinción entre naturaleza, razón y entendimiento o inteligencia:

«El derecho natural común a todos los animales tiene más de natural que de derecho; la naturaleza del hombre tiene menos de intelectual que de racional; pero la razón formal de derecho natural es más poderosa en el hombre como intelectual que como racional, por ser de los primeros principios, que siempre son más fuertes y poderosos que las conclusiones; y también más natural, en el sentido de ser anterior y como dado por la misma naturaleza el conocimiento de los primeros principios de la sindéresis siendo por eso mismo llamado derecho natural a secas, pura y simplemente» (213).

Sobre esta base –un derecho natural arraigado en las tendencias naturales del hombre, en el que actúan tanto la facultad intelectual, a través de la sindéresis (hábito de los primeros principios), cuanto la discursiva, por medio de las conclusiones de los principios primeros (214)–; sobre esta base, creo, pueden apoyarse las observaciones de Villey. Pongo tres ejemplos.

Así, en cuanto a «la mutabilidad» de lo justo por naturaleza (215), en lo que Villey ha insistido, debe entenderse que

(213) RAMÍREZ, *El derecho de gentes*, cit., p. 114.

(214) Estas dos formas del derecho natural, dice Santo Tomás son contempladas por Aristóteles cuando se refiere a lo justo por naturaleza, *In V Ethic.*, lect. 12, 4, n. 1.019: «*Utrumque autem horum comprehenditur sub iusto naturali prout hic a Philosopho accipitur*».

(215) Las cosas humanas, por contingentes, son cambiantes, lo humano es móvil, como se dice en *S. th.*, I, q. 16, a. 5 y 8; q. 86, a. 1; q. 87 y 88; etc.

lo que no varía ni puede caducar es el principio primero (no robar), aunque en su aplicación pueda haber cambio (hurto famélico), que se debe a lo circunstancial sin afectar lo esencial (216). De aquí que, por ser natural, lo justo por naturaleza no es opinable (217).

Así también «la insuficiencia» de lo justo por naturaleza, tantas veces reiterada por Villey, porque sus resultados no son absolutos ni definitivos, por lo cual reclama de la ley positiva, de la que se concluye el derecho humano. En un comentario bíblico afirma el Aquinate que la justicia tiene dos partes, hacer el bien y evitar el mal; y estas dos partes corresponden a los preceptos de la ley, porque la justicia está reglada por la ley. La ley posee preceptos afirmativos (relativos a hacer el bien) y otros negativos (relativos a evitar el mal); y en estas dos clases de preceptos halla su perfección la inclinación del apetito natural, que tiene un doble objeto: el bien, al que tiende, y el mal, del que huye (218). Por aquí se ve también la complementariedad de derecho y ley.

Además, el derecho natural, al establecer lo justo con fundamento en la naturaleza, no necesita de los aportes de la fe como suplementaria fuente de conocimiento ni tampoco toma de la Revelación preceptos relativos a las obras exteriores –los jurídicos–, que se han librado al arbitrio humano (219). En este sentido se dice «la laicidad del

(216) Aquellas cosas que pertenecen a la razón de justicia en modo alguno pueden cambiar, como por ejemplo, que no se debe robar, porque es cometer una injusticia; en cambio, aquellas que se siguen, pueden cambiar, aunque en menor parte, como se dice *In V Ethic.*, lect. 12, 14, n. 1.029. Otra cosa –como se lee en *S. th.*, II-II, q. 60, a. 5, ad 1– es que el derecho natural no puede ser abrogado por la ley humana, «pues la voluntad de los hombres no es capaz de inmutar la naturaleza».

(217) *In V Ethic.*, lect. 12, 3, n. 1.018: lo justo natural no consiste en ser visto o no ser visto, esto es, no se origina de la opinión humana, sino de la naturaleza. En el orden operativo hay ciertos principios naturalmente conocidos y otros próximos a ellos, como que se ha de evitar el mal, no lesionar injustamente, no robar, etc.

(218) *Super Psalmi XXXVI*, v. 27 (n. 19): «*Justitia habet duas partes: recedere a malo, et facere bonum. [...] Hae autem duae partes justitiae correspondent praeceptis legis: justitia enim regulatur lege. [...] Item per haec duo perficitur naturalis inclinatio appetitus, cujus sunt duo objecta; scilicet bonum et malum; quia appetitus naturaliter tendit in bonum, et refugit malum falsum.*».

(219) *S. th.*, I-II, q. 108, a. 2, resp. Y en *ibid.*, a. 3, ad 3, lo confirma: los

derecho», de acuerdo con Villey (220), lo que no importa desconocer que la Revelación –se ha dicho– fortalece el entendimiento humano, pues Dios confirma las verdades que la razón conoce y enseña las que exceden a ella.

Tercera Parte: la demolición del derecho natural clásico

15. La destrucción de la naturaleza

En el siglo XII, al debatirse el significado de la naturaleza, se buscaba precisar, de modo indirecto, el alcance de lo positivo como diferente de lo natural. En un sentido neoplatónico, natural era sinónimo de divino y perpetuo (como Calcidius en el siglo IV). Conservando el sentido agustiniano, otros entendieron que lo natural indicaba lo humano desplegado en la historia y, por lo tanto, en cierto modo, desajustado de los planes divinos (la naturaleza caída), requiriendo del auxilio de la gracia. Natural es correlativamente la substancia creada aunque se encuentre emplazada en el mundo (Rufino), por la que cada hombre es capaz de juzgar lo bueno y lo malo, pues por naturaleza está dotado de un alma racional (221). Este último sentido es el que en el siglo XIII retomaron San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino: lo natural se entiende como lo justo y/o lo moral que es presupuesto de las leyes humanas, lo natural es el principio propio de lo real.

A fines del siglo XIII el concepto clásico es puesto en duda. Para Duns Escoto (1266-1308), naturaleza no es un término análogo sino equívoco, de significados contradictorios; en un caso, natural es lo opuesto a libre; en otro, natural se

preceptos judiciales se dejaron a la voluntad humana para que determinara la manera de obrar en los casos particulares.

(220) VILLEY, *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, cit., cap. X, pp. 203 y ss.; «Les fondateurs de l'école moderne du droit naturel moderne du XVIII^e siècle», *Archives de Philosophie du Droit* (Paris), n. 6 (1961), pp. 73 y ss., traducido al castellano: *Los fundadores de la escuela moderna del derecho natural*, Buenos Aires, Ed. Ghersi, 1978, p. 14.

(221) Alain BOUREAU, «Droit naturel et abstraction judiciaire. Hypothèses sur la nature du droit médiéval», *Annales. Histoire, Sciences Sociales* (Paris), v. 57, n. 6 (2002), pp. 1471-1477.

contrapone a sobrenatural; y también natural es lo opuesto a violento (222). La naturaleza escotista deja de ser normativa, pierde su sentido teleológico (223).

Por otro lado, la naturaleza se vuelve inútil ante el predominio de la voluntad sobre el intelecto, de modo tal que todo depende de la divina omnipotencia. Dios quiere razonable y ordenadamente (*rationabilissime, ordinatissime*), afirma Escoto, por eso su voluntad es la bondad o rectitud primera (*prima rectitudo*) y la primera regla de toda operación (*prima regula omnium agibilium et omnium actionum*) (224). La ley divina eterna, en consecuencia, hace innecesaria una ley divina natural.

No es la naturaleza la que vincula y rige el obrar humano sino la sola voluntad de Dios. Y en aquello que Dios no regla, lo hace la voluntad humana. Si a esta reducción se añade la tesis de Guillermo de Ockham (1295-1350) sobre la singularidad de toda realidad, se llega incluso a la negación de una naturaleza humana común, pues sería un atentado contra la libertad de la voluntad (divina) (225). La moral es el vínculo entre Dios y el hombre, que no está mediado por elementos intelectuales como la ley, es decir, por nada más que la voluntad divina que, por omnipotente, es libre.

Todavía más grave es la herencia del protestantismo que —con Lutero— afirma que la naturaleza humana ha sido completamente corrompida por el pecado, siendo el hombre incapaz de obrar moralmente. Parejamente, con Descartes la naturaleza se dirá preferentemente de lo no humano, lo

(222) Juan DUNS ESCOTO, *Reportata Parisiense*, IV, d. 43, q. 4, schol. 1, n. 2-5 (en *Opera omnia*, ed. nova, París, Ludovicum Vivés, 1894, t. 24, pp. 520-521): «*Naturale est aequivocum et non uno modo dictum. Hoc apparet ex pluralitate illorum. quibus opponitur. Nam naturale uno modo opponitur libero [...]. Secundo modo naturale opponitur supernaturali [...]. Tertio modo naturale opponitur violento*».

(223) Señala BASTIT, *El nacimiento de la ley moderna ...*, cit., p. 238, que la naturaleza escotista carece de dinamismo (éste sólo es poder de Dios), «se reduce a la definición que expresa la estructura actual y abstracta de lo que Dios piensa de su criatura existente o posible».

(224) DUNS ESCOTO, *Opus Oxoniense*, III, d. 32, q. única, n. 6 (en *Opera omnia*, t. 15, pp. 430-431); *Reportata Parisiense*, III, d. 7, q. 4, n. 4 (ibid., t. 23, p. 303); IV, d. 46, q. 4, n. 8 (ibid., t. 24, pp. 583-584).

(225) Étienne GILSON, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, París, Vrin, 1952, pp. 611 y ss.

extenso, la materia: naturaleza son los fenómenos materiales encadenados entre sí por las causas eficientes, conformando un mecanismo de relaciones de fuerza. A partir de entonces naturaleza será lo empírico material (lo real) opuesto a lo espiritual (ideal). No posee ya carácter normativo.

16. La evaporación de la ley natural de Escoto a Ockham

El nominalismo y el escotismo ponen el movimiento del hombre al fin en una fuerza o potencia exterior al hombre mismo: la voluntad de un superior que ordena esa conducta. Y a ese mandato coactivo lo llamaron ley. Esta es una teoría que recaló en la escolástica hispana –se la puede comprobar en Suárez– y que permea todo el iusnaturalismo racionalista moderno. La voluntad, que es la sede de la libertad humana, no está en dependencia del intelecto (226). Para una concepción de esta índole las inclinaciones naturales del hombre de nada sirven, nada dicen de la ley natural. Está abierto el camino al voluntarismo.

Si la naturaleza de las cosas –la naturaleza humana– guarda silencio de su inteligibilidad; si el mundo es ordenado a fuerza de voluntad (la omnipotencia de Dios, la potencia del príncipe, el consentimiento humano), de ella no se puede extraer y concluir nada que sea «por naturaleza», la naturaleza no instituye nada, carece de normatividad. La realidad se hace impenetrable a la razón. Strauss ha insistido en que al no existir un orden eterno en la realidad, todo se vuelve contingente, por lo que el obrar humano no tiene límites; más bien, su límite está en la factibilidad del hacer mismo (227), la eficacia. Si en las cosas no hay universales, si estos son una convención, el entendimiento humano, consiguientemente, no conoce más que cosas singulares y usa de las convenciones sin que nada signifiquen. Ahora la puerta se abre al convencionalismo que todo lo reduce a lo contingente, y al nihilismo que cancela las esencias.

(226) Juan DUNS ESCOTO, *Opus Oxoniense*, I, d. 1, q. 4: ... *nihil voluntas necessario vult, et ideo non oportet quod necessario velit illud ratione cuius omnia alia vult, si quid esset tale.*

(227) STRAUSS, *Natural right and history*, cit., cap. I.

Si en Escoto todo lo existente es dependiente de la voluntad de Dios (228), se llega hasta el desprecio de las leyes humanas –como causas segundas–; por eso en Ockham se produce un desmembramiento entre la omnipotencia divina y la voluntad humana, cada una absoluta en su ámbito. Se entra en el terreno de la soberanía como voluntad absoluta.

Para Duns Escoto el amor, la voluntad, no el conocimiento, la razón, es el vehículo que relaciona los preceptos morales con su fundamento divino, concretamente el que llama *affectio iustitiae*, que es la amistad. Inferior a éste es el amor de concupiscencia (*affectio commodi*), que no ama lo que es en sí bueno, sino lo que es bueno para el amante. El amor natural, como el que nace de las tendencias naturales del hombre, quiere lo conveniente o útil para el sujeto. Pero dado que la moralidad (la ley natural) no se reduce a lo útil o conveniente, no se puede fundar –como en el Aquinate– en las inclinaciones de la naturaleza humana. La naturaleza ya no determina lo bueno y lo malo, sino sólo la voluntad de Dios (229).

Este punto es capital, porque al negar que el bien es por naturaleza –y por eso se ha de hacer–, y que el mal es por naturaleza –y por eso se ha de evitar (*quaedam prohibita quia mala*)–, se termina por desconocer la ley natural y también el derecho natural, si no en la teoría, al menos en la práctica (230).

Podría decirse que hay en Escoto una ley natural, pero identificada con aquello que la voluntad divina impone a los hombres (231); si fuese así, esta ley natural escotista

(228) DUNS ESCOTO, *Opus Oxoniense.*, III, d. 37, q. única: «*Voluntas divina in nihil aliud a se tendit nisi contingenter*».

(229) Aunque se diga de potencia ordenada de Dios, conforme a las naturalezas que Él ha creado (DUNS ESCOTO, *Opus Oxoniense*, I, d. 44, q. 1, n. 2); porque su potencia absoluta carece de limitaciones.

(230) Es cierto que Escoto sostiene que el obrar de acuerdo con la recta razón es lo que hace bueno el acto (DUNS ESCOTO, *Opus Oxoniense*, I, d. 17, q. 1-2, n. 3: «*Convenientia actus ad rationem rectam est qua posita actus est bonus, et qua non posita, quibuscumque aliis conveniat, non est bonus*»), pero el argumento se diluye de cara al voluntarismo, por lo que hay que reconocer la antinomia.

(231) CROWE, *The changing profile of the natural law*, cit., pp. 198-199.

significaría un retroceso, pues se reduciría a los mandatos del Decálogo y similares (232). Y frente a la voluntad del superior expresada como ley, el derecho se somete a la ley y es absorbido por ella; lo justo en el caso particular ya no está mediado por la naturaleza de las cosas sino por la ley (233).

Ockham elaboró sus puestas sobre esta base escotista, exagerando por demás que los preceptos morales dependen de la potencia absoluta de Dios, se fundan en la voluntad de Dios únicamente, no responden a naturaleza o esencia alguna. De hecho, Dios hubiera podido establecer que los hombres lo odieran, prescribir el adulterio y el robo; y de haberlo hecho tales acciones hubiesen sido buenas y acreedoras de mérito. Los conceptos de robo, adulterio, etc., no designan un mal o un bien, un contenido moral de la acción, sino sólo la prohibición de la acción, de tal suerte que, si la prohibición cesara, la misma acción dejaría de ser ya robo o adulterio. Es más, la prohibición del odio a Dios no deriva con necesidad racional de la esencia de Dios. No es contradictorio que Dios ordene el odio contra sí mismo: desde el momento en que así lo mandara, sería una acción buena y meritoria (234). Y lo mismo cabe decir del derecho humano (*ius fori*), sostenido en la voluntad/autoridad del príncipe y sin límite en derecho superior (235).

(232) DUNS ESCOTO, *Opus Oxoniense*, III, d.37, q. única: *Utrum omnia praecepta Decalogi sint de lege naturae*. No obstante, cree Escoto que lo dicho vale preferentemente para los deberes para con Dios, pues los de la Segunda Tabla, los deberes para con los hombres, pueden ser dispensados por Dios; luego, no son de ley natural en sentido estricto. *Ibid.*, d. 26, q. única, n. 7: «*Propriissime de lege naturae est principium practicum per se notum et conclusio demonstrative descendens ex tali principio; secundario autem de lege naturae est verum evidenter consonum talibus principiis et conclusionibus licet non necessario sequens*». Son los casos del Antiguo Testamento que, para SANTO TOMÁS (*S. th.*, I, II, q. 94, a. 5, ad 2; q. 100, a. 8, ad 3), no eran propiamente dispensas (*dispensationes improprie dictae*), porque, al alterar Dios la materia, el precepto no es aplicable. Véase BASTIT, *El nacimiento de la ley moderna...*, cit., pp. 228 y ss.

(233) BASTIT, *El nacimiento de la ley moderna...*, cit., pp. 261 y ss.

(234) Guillermo de OCKHAM, en *Questiones in Quartum Librum Sententiarum (Reportatio)*, q. XVI, en *Opera Theologica*, t. VII, Nueva York, St. Bonaventure University, 1984: *Deus potest praecipere quod voluntas creata odiat eum*.

(235) Cfr. Guillermo de OCKHAM, *Opus Nonaginta Dierum*, cap. 65, en *Opera politica*, Manchester, University of Manchester, 1963, t. II, pp. 573 y ss. *Verbo*, núm. 615-616 (2023), 439-498.

En realidad, la mayor importancia de la demolición nominalista no está tanto en la concepción decadente de la ley natural, como en la negación de la naturaleza o su calificación de inerte, pues una vez negada la naturaleza o desposeída de todo significado, carente ya de inteligibilidad, la ley se reduce a una imposición de una voluntad superior que no responde a una causa final (236). Es así como la vía nominalista destruía el derecho natural clásico y prologaba el iusnaturalismo moderno: la negación de los universales en nombre de la omnipotencia divina conduce por necesidad al voluntarismo: en lo moral, la voluntad de Dios; en lo civil, la voluntad del príncipe; en lo social, el libre acuerdo de las voluntades individuales.

En Ockham, el derecho natural, separado de las cosas, se perfila como poder del sujeto (237); por eso los seguidores de su escuela (Juan Gerson, Conrado Summenhart, etc.), a la ley de la voluntad añaden la facultad personal, de modo tal que el derecho pasa a ser entendido como potestad o como facultad, ley o dominio (formalmente *ius*). En consecuencia, la libertad natural —que vimos como tendencia primaria en los juristas— se entiende ahora como un derecho, es decir, una facultad natural o atributo del sujeto.

El nominalismo de Ockham preña la Modernidad: la afirmación de los entes individuales niega realidad a los organismos colectivos, que ya no son naturales sino artificiales, creaciones del propio hombre. El orden natural de las sociedades ha desaparecido como intermediario entre Dios y el individuo (238). La faz ético-política del nominalismo filosófico se

(236) CROWE, *The changing profile of the natural law*, cit., p. 202. Refiriéndose a Ockham, escribe: «Nada es bueno o malo en sí mismo; la distinción entre el bien y el mal se debe al decreto de Dios, que fácilmente podría haberse revertido. No podemos conocer la moralidad con certeza inspeccionando la naturaleza humana, porque esto sería inconsistente con la libertad y omnipotencia divinas. Nuestras voluntades creadas están sujetas a la obligación moral, expresada como dependencia de Dios. Toda la ley moral se vuelve contingente, los preceptos de la Primera así como de la Segunda Tabla del Decálogo; el positivismo o nominalismo moral, barre la ley natural».

(237) BASTIT, *El nacimiento de la ley moderna* ..., cit., pp. 302-303, 308-319.

(238) Michel VILLEY, «El derecho del individuo en Hobbes», en *Estudios en torno a la noción de derecho subjetivo*, Valparaíso, Ed. Universitarias de Valparaíso, 1976, p. 199.

afirma en la autonomía de lo humano porque lo civil o político es producto voluntario, consensual, de individuos dotados de *potestas*, derechos naturales. Luego, el derecho natural no resulta el principio de un orden independiente de la voluntad de los individuos, aunque propuesto a ellos, como era el clásico, pues no dice directamente de un Creador y de un orden creado, sino de un individuo dotado de títulos y de libertad para actuar, asociado a otros por su libre voluntad.

17. Las contradicciones protestantes

El protestantismo continuará la tendencia voluntarista del ockhamismo en el concepto de ley y, por la asimilación de la ley natural a la ley divina positiva, como sucede en Lutero –que hace de la primera una suerte de código ético revelado–, la evapora de la moral y la política. Destruído el orden moral que se aprehende en la naturaleza del ser humano, se mina mortalmente el orden jurídico-político. La proliferación de sectas protestantes va de la mano de la demolición del viejo edificio de la ley medieval.

Lo que interesa es la final confusión –en el mejor de los casos (239)– del derecho natural con la palabra de Dios en la Biblia. En los primeros años Lutero atacó la ley de la Iglesia y la autoridad del clero y, no pocas veces, la autoridad terrenal y la ley humana. «Ni el papa ni el obispo ni ningún otro hombre –afirmó en 1520– tiene el derecho de imponer una sola sílaba de la ley a un hombre cristiano sin su consentimiento». En la Biblia están todas las normas que el cristiano necesita para vivir, tanto individual como socialmente; sustraerse de las leyes de la Biblia es una blasfemia; agregar otra ley a las de la Biblia es tiranía. Al gobernante sabio las Escrituras le bastan (240).

(239) En el mejor de los casos, pues talla además la acusación, no infundada, de antinomianismo. Cfr. Juan Fernando SEGOVIA, «Lutero y los orígenes religiosos de la secularización», y Miguel AYUSO, «La matriz protestante de la política y el derecho moderno», en Miguel AYUSO (ed.), *Consecuencias político-jurídicas del protestantismo. A los 500 años de Lutero*, Madrid, Marcial Pons, 2016, pp. 49-84 y 207-226.

(240) John WITTE, JR., *Law and protestantism. The legal teachings of the Lutheran reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 2

La sujeción a las Escrituras –que Lutero preconiza como camino de justificación– pareciera conformarse a la tesis nominalista sobre la capacidad humana para determinar el propio destino. En esta dirección, como dijera Gabriel Biel, el hombre, dotado de libre arbitrio, puede actuar bien en sentido moral sin el auxilio de la gracia (241). Sin embargo, Lutero siempre la rechazó por su raíz pelagiana y ser incompatible con su noción de una naturaleza humana completamente corrompida por el pecado (intrínsecamente pecador) y la justificación meramente exterior (extrínsecamente justo) (242).

Si se consideran los principios de las iglesias reformadas (*sola scriptura*, exégesis individual, sacerdocio universal), se verá que el protestantismo tiende a convertir la ley natural en una regla retenida en la conciencia individual, una ley subjetiva, íntima y personal, dependiente de la percepción o sensibilidad ética de los hombres, de la intuición ética individual, común, en principio, a todos. La supuesta sacralización de la ley natural se trasmuta en su subjetivación, de manera que esa regla existiría inclusive si Dios no existiera, al decir de Grocio. Pero esta subjetivación es imposible si los protestantes afirman la plena corrupción de la naturaleza humana por el pecado, pues ¿cómo puede ser guía del hombre una conciencia putrefacta que mira nada más que por su propio interés? Sólo el justificado puede tomar por ley su conciencia (243).

Sin embargo, esta cosmovisión pesimista cayó en el racionalismo. En la medida que la teología protestante fue estragada por el economicismo burgués (implícito en la predestinación calvinista), el bien y el perfeccionamiento personal y comunitario se definieron en términos de indi-

(241) Harvey Owen BROWN, «Martin Luther: a natural law theorist?», en JOHNSON, *The medieval tradition of natural law*, cit., p. 14.

(242) DIP, *ABC do direito natural*, cit., p. 150: «En el corazón del hombre ya no se encuentra inscripta ley alguna, nada hay que pueda leerse en su naturaleza, sino la esencia irrefrenable de su perversión».

(243) En sus *Conversaciones de sobremesa*, Lutero adujo que antes de la fe y el conocimiento de Dios, la razón es oscuridad, «pero en manos de los creyentes ella es un excelente instrumento» (*The table talk of Martin Luther*, ed. W. Hazlitt, Londres, Bell & Daldy, 1872, n. LXXVI, p. 34).

vidualidad. Esta heterogeneidad de fines imposibilita todo orden. En el siglo XIX, L. Spooner dirá que en todo lo concerniente al vivir honestamente, que es la máxima que resume la ciencia de la justicia, cada individuo ha de seguir *his own interest, his own judgment, and his own conscience alone* (244), manteniéndose así libre de toda coerción ajena a su voluntad.

El último bastión de la moralidad nominalista está a punto de derrumbarse, la omnipotencia divina. Es que, fuera ya de la teología reformada, la ley natural fue concebida independiente, inmanente, prácticamente autónoma, ajena a Dios, según la hipótesis de Grocio (245). En todo caso, se trata del Dios del deísmo, ese Creador desentendido de sus criaturas, fautor de leyes que regulan su existencia y que se pueden conocer por la observación y el estudio racional. Esta ley natural ya no apunta a un Dios trascendente ni a un orden dispuesto por Él, sino a la razón humana capaz de descubrir la ley y precisarla, lo mismo que al orden convencional que los hombres producen bajo su guía. Si hay todavía un Dios latente en esta versión iusnaturalista, es, como en Locke o Leibniz, un Dios modelado por la razón humana (246); o un Dios personal –en el sentido de íntimo, místico y gnóstico del protestantismo–, habitante de la conciencia humana.

Cuando los teóricos protestantes entraron en la consideración de ley natural lo hicieron con la inquietud de establecer un fundamento a la vida moral que fuera neutral a las diferentes confesiones religiosas nacidas de la misma

(244) Lysander SPOONER, *Natural Law, or the Science of Justice. A Treatise on Natural Law, Natural Justice, Natural Rights, Natural Liberty and Natural Society; Showing That All Legislation is an Absurdity, a Usurpation, and a Crime*, Boston, 1882, reproducido en *Left and Right. A Journal of Libertarian Thought* (Auburn), v. 3/1 (1967), pp. 53-67. La cita en p. 56.

(245) Recuérdesse a Grocio: los propósitos de las leyes naturales son independientes de la existencia de Dios; pero, siendo esta afirmación un atrevimiento, debería decirse que a Dios le complacía que esos principios naturales estuvieran en nuestra naturaleza. Hugo GROCIO, *De jure belli ac pacis libri tres* (1625), Prol. XI y XII, edición en inglés: *The rights of war and peace*, ed. R. Tuck, Indianapolis, Liberty Fund, 2005, vol. I, pp. 89-91.

(246) VILLEY, *Los fundadores de la escuela moderna del derecho natural*, cit., p. 54.

Protesta (247). Claro está que ello implicaba asentar la moralidad sobre bases protestantes, especialmente en la incapacidad del entendimiento humano para conocer el bien y la verdad. Lo que da cuenta de la penetración del gnosticismo, como ha visto bien Eric Voegelin, desde que es «tabú» disputar sobre la ley natural en términos teológicos (248). Por eso, los teóricos protestantes –estudiados por K. Haakonssen– buscarán otros fundamentos a la ley natural: por un lado los voluntaristas, como Th. Hobbes, S. Pufendorf y Ch. Thomasius (lote al que podría sumarse J. Locke); por el otro lado los racionalistas como S. Clarke, los neoplatónicos de Cambridge, Leibniz y Ch. Wolff.

En todo caso, la ley natural protestante es una ley con funciones políticas: establecer las condiciones de la paz, de una convivencia pacífica, como propuso Grocio. Así se pudo concebir la ley natural como un continuo proceso de reflexión acerca de cómo la vida humana, racionalmente entendida, puede ser preservada y lograda de una mejor manera, es decir, compatible con el historicismo y el relativismo de las normas morales; una guía ética al mismo tiempo racional y abierta a los cambios históricos (249).

Natural es lo mismo que racional, es decir, lo que el hombre puede establecer con su razón. La ley natural se presenta primariamente como una operación racional, por tanto inmanente, sobre la vida del hombre, de modo que la propia razón humana es la autora de las normas de perfeccionamiento

(247) Knud HAAKONSEN, *Natural law and moral philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, cap. I. Cfr. Knud HAAKONSEN, «German natural law», en Mark GOLDIE and Robert WOKLER (ed.), *The Cambridge history of eighteenth-century political thought*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 2006, pp. 251-290.

(248) Eric VOEGELIN, *The new science of politics* (1952), versión castellana: *Nueva ciencia de la política*, Rialp, Madrid, 1968, p. 218: «Concretamente, en vísperas de la Reforma, el “tabú” recayó sobre la filosofía clásica y la teología escolástica y, como en estos dos capítulos se agrupa la parte más rica y sin duda más decisiva de la cultura intelectual de Occidente, ésta quedó destrozada en la medida que el veto tuvo eficacia. En realidad, la destrucción fue tan profunda que la sociedad occidental jamás se ha vuelto a recuperar por completo del golpe».

(249) Frederick S. CARNEY, «Outline of a natural law procedure for Christian ethics», *The Journal of Religion* (Chicago), v. 47, n. 1 (1967), p. 27.

personal y de la convivencia humana; a renglón seguido, a la ley natural se incorpora una dinamicidad en sus dispositivos que no permite establecer ningún principio sólido, pues toda norma moral es relativa por su carácter histórico y la necesaria adecuación del precepto moral a las variables circunstancias de la vida humana. La ley natural puede formularse así: es la ley que sirve a «la preservación y la realización de la vida humana en el contexto en el que se encuentra» (250).

Luego, si la ley natural tiene carácter normativo, lo vinculante no es el acomodamiento de las conductas a un cuerpo normativo moralmente verdadero, sino «el proceso» para alcanzar esa verdad moral (251). El resabio de formalismo kantiano es distinguible en esta concepción.

18. Conclusión

Lo que se ha denominado derecho natural «clásico» ha sido una larga elaboración colectiva que, tras más de quinientos siglos, alcanzó su momento decisivo en la obra de Santo Tomás de Aquino. Todas las dificultades, problemas y aporías que antes de él rodeaban la noción de un derecho y una ley naturales, tienen en el Aquinate adecuada comprensión, penetrante claridad y justa resolución. Es cierto que sería un atrevimiento afirmar que con el Doctor Común concluye esa clásica elaboración, pero no es menos verdadero que después de él la tradición del derecho natural clásico comenzó a resquebrajarse.

Todos los elementos que Santo Tomás supo reunir –y si se quiere, acomodar– con extraordinaria penetración, se desperdigaron. Los seres creados no racionales quedaron fuera del concepto. La ley y el derecho naturales se confundieron hasta reducirse a uno u otro extremo según los casos o el intérprete. La moral, el derecho y la política viven en continuo desencuentro. El fundamento mismo del derecho natural clásico se polarizó en opuestos: el hombre, su razón, su dignidad, Dios omnipotente, su voluntad, la ley divina positiva, la conciencia humana, etc.

(250) *Ibid.*, p. 30.

(251) *Ibid.*, p. 31.

De las hilachas de la síntesis tomasiana se han valido los más diversos tomistas, tratando de formular nuevos sumarios, las más de las veces poco o nada fieles al Doctor Angélico, como se puede apreciar en las colaboraciones que siguen a ésta.

La única posibilidad de restablecer un derecho y una sociedad justos pasa por la restauración de un orden según la naturaleza humana, un orden que tienda a la perfección del hombre en la comunidad política. Establecer tal orden importa la subordinación de la política, del derecho y de la ley a la «naturaleza» y, por consiguiente, el rechazo a que el Estado o el individuo, la conciencia individual o social, tanto como la evolución histórica, sean el criterio del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, de lo jurídico y lo antijurídico (252).

Y, según lo veo, esto es solamente posible volviendo con humildad intelectual a las enseñanzas del de Aquino, no con la intención de acomodarlas a nuestras componendas mentales y nuestros intereses materiales, sino con la actitud del alumno que quiere aprender la verdad.

(252) Danilo CASTELLANO, *La verità della politica*, Nápoles, Edizione Scientifiche Italiane, 2002, p. 195.