

Me he limitado en estas últimas anotaciones a las vías usuales de la iniciación premeditada. Hay otros caminos para el acceso, cuya consideración es ajena a las intenciones de este estudio, por menos frecuentadas, o porque suelen emprenderse más bien sin clara conciencia y no de propósito. Uno de ellos es muy interesante y merece ser examinado. Me refiero a la prolongación —hasta desembocar en las cuestiones últimas— de un interés particular y concreto, práctico o teórico, religioso, ético, científico, artístico... Tal prolongación tránsito sucede de dos maneras: o por funcionamiento de una vocación filosófica latente y normal, que conduzca de manera insensible a traspasar la frontera filosófica, o por un sacudimiento o conmoción que quebrante la estabilidad del espíritu o de la doctrina aceptada, y haga patente la urgencia de descender hasta los principios en demanda de nuevas seguridades. Toda "crisis", sin exceptuar la de la pubertad, fomenta la autoconciencia y, en mayor o menor medida, la filosofía, que no es sino autoconciencia ilimitadamente ampliada. La crisis de ciertas ciencias en nuestros días ha traído a la filosofía a una cantidad considerable de científicos, y lo mismo ha ocurrido otras veces. Pero este tema habría que considerarlo juntamente con el de las relaciones entre la filosofía y las otras actividades del espíritu.

Francisco Romero

IDEA Y EVOLUCION DEL DERECHO NATURAL

Por ABEL NARANJO VILLEGAS

Entendemos por Derecho aquello que se conforma a una regla de justicia conducente a la realización del fin de un ser inteligente. Por jurídico entendemos lo que es conforme con la norma de derecho positivo y por justo lo que se conforma con la norma de justicia.

De suerte que cuando se habla de derecho, nos referimos a una norma que, como tal, se impone para un ser inteligente y decimos natural para distinguirlo del derecho positivo, aludiendo a que es la misma naturaleza la que lo impone, sin necesidad de que esté sancionado positivamente, bien sea por el legislador, por la costumbre o por la fuerza. Lo que corresponde pues, en derecho natural, es justo, y lo que corresponde en derecho positivo es jurídico, lo que no quiere decir que lo jurídico no pueda ser justo, sino que, por el contrario, debe serlo.

El contenido de la expresión, *derecho natural*, ha seguido una evolución de acuerdo con el desarrollo de la filosofía y es, por lo tanto, una de las más cargadas de ambiente histórico. Quizás esa peculiaridad lo ha hecho un poco inasible y propenso a que Picard afirmara que es la "expresión de caucho" de todos los siglos. Los griegos lo usaron dándole un sentido ideal en oposición a lo concreto del derecho positivo. El momento en que la filosofía griega se preocupa del problema y aparece su expresión en la historia del pensamiento es cuando los sofistas se preguntan por el derecho que tienen la costumbre y el Estado, para pretender que se subordinen a sus preceptos el individuo y la sociedad (1). Hay que percatarse de que los sofistas que, multiplicaron las direcciones espirituales, acentuaron mucho el valor de la personalidad, anticipándose a los ideales del Renacimiento y en esa dirección de su pensamiento, por

(1) HISTORIA DE LA CULTURA GRIEGA.—Jakob BURKHARDT. Ed. Rev. de Oc. Madrid 1929.

una parte, y por la otra, en su insistencia en la felicidad y el placer del hombre, increpaban al Estado porque no permitiera al hombre buscarlas con su propia capacidad: "la naturaleza señala al hombre esta dirección y la ley, el derecho y la costumbre se fundan sobre la convención y el acuerdo para que la coalición de los muchos débiles contra los pocos fuertes, basándose en el *derecho natural*, afirmen su superioridad personal" (1). Si por una parte esta actitud mental presente ya a Nietzsche, es necesario situarnos en el ámbito en que esta actitud se producía, ya pasada la edad heroica de Homero y maduras las instituciones bajo la brillante inteligencia de Pericles. Recordemos que el cuerpo del derecho recapitulado por Dracón y Solón, era tan numeroso y difuso, que hubo necesidad de reducirlo a los principios más fundamentales y fijarlo en losas de piedra en el Pórtico del Rey. Cuando la Asamblea dictaba una disposición contraria a las antiguas, sin derogarlas, previamente, había abogados defensores de las antiguas (nomozetai), nombrados por sorteo, de entre los que formaban los tribunales populares. Dentro del prodigioso orden lógico de todas las construcciones intelectuales de los griegos esto revela que se producían confusiones muy frecuentes que encenderían la hilaridad de los sofistas y su tenaz relativismo.

Sócrates es el primero que intenta fundamentar una ética capaz de dirigir la práctica de los hombres por un criterio cierto y lo encuentra en el *saber*. No se trata para Sócrates de obrar bien sino de tener un conocimiento de ese obrar porque la virtud es sinónima del conocimiento. Esta idea conceptualista de la virtud conduce naturalmente a la sabiduría, pero no es propiamente una regla general para el bien obrar, y por otra parte reduce el número de los virtuosos al de los sabios, exonerando de responsabilidad para las malas obras a quienes no poseen la sabiduría.

Sócrates es, de todas maneras, el filósofo de todos los tiempos, que intenta fundar el concepto de la moralidad, mediante una reflexión profunda en el contenido, fin y motivación del acto del hombre, en cuya dirección se ha movido toda la investigación posterior. En presencia de la sofística de la ilustración, en cuyo ambiente se formó este filósofo, representa la indiferencia ante los dioses y ante la naturaleza exterior para explorar en el *ethos*, origen de su gloriosa vida y del heroísmo de su muerte. Las dos fuentes de preceptos morales que Sócrates establece son las leyes escritas del Es-

(1) CIT. Por Herman SIEBECK, Aristóteles. Ed. Rev. de Oc. Madrid, 1930.

tado, que son más concretas y accesibles a la mentalidad popular, aunque también la causa de su confusión, y las de los dioses que no están escritas y que sólo se adquieren por la reflexión. El varón justo se conoce por la obediencia a esos preceptos y el conocimiento de dos tipos de ordenaciones que son, la interna a cuyo imperio pertenece la verdadera moralidad, y la externa que corresponde a lo jurídico o al Estado.

Fácil es deducir de aquellos principios la dirección intelectual de esta moralidad apoyada esencialmente en el conocimiento. Y además de esto, el fin de utilidad que este conocimiento y esta virtud llevaban implícitos. No una utilidad en el sentido en que la entiende la ética moderna, mucho más especificada, pero sí en cuanto al *bonum* por oposición al daño. Tuvo la amplitud suficiente, este pensamiento, para distinguir no solamente el daño que nos producían las acciones a nosotros personalmente sino a los demás. De ahí que predicase el deber general de la obediencia política por sobre la fidelidad a la convicción interna, prefiriendo nuestro propio daño al daño general. La coincidencia entre lo útil y lo bueno se manifiesta por el punto de llegada de esa virtud que es, en su concepto, la felicidad que depara el conocimiento, porque mantiene al espíritu en concordancia consigo mismo. No se evade, por tanto, de lo dado, del mundo externo y su armonía con la personalidad.

Mucho más con la influencia de su muerte, a juicio de los historiadores y filósofos, que por efecto de su misma doctrina, los discípulos y continuadores de la obra socrática, insistieron en la investigación de la estructura interna de la virtud, siguiendo la huella de su maestro. Particularmente Platón es el que alcanza más alturas en sus Diálogos, en los que establece ya postulados de sacrificio como el de que es mejor padecer la injusticia que cometerla, porque el bien tiene un valor único, independiente de lo agradable o útil. Por el camino de estas consideraciones, Platón empieza a descubrir el fundamento de una ética superior, esclareciendo el concepto de bien y separándolo de otros, difusos todavía en la concepción socrática. Siguiendo, desde luego, su misma huella, distingue entre el placer sensible, del que no lo es y contrapone, en consecuencia, al placer y a la felicidad del conocimiento de las cosas sensibles, la felicidad proporcionada por el conocimiento de lo suprasensible, en cuyo plano se realizan el supremo conocimiento que es la suprema virtud. Por este camino llega a afirmar que el concepto del bien lle-

va supuesto el concepto de Dios, que es la suprema realidad suprasensible, porque el mundo de las ideas es una unidad en la que prevalece la total armonía que es turbada y complicada por el mundo espacial y sensible.

De esta concepción parte la conjunción entre la filosofía y la religión, y la renuncia de los intereses individuales ante los generales del Estado. Esto lo concluye el filósofo del hecho de que el Estado es el medio auxiliar y necesario, para que los hombres adquieran la idea de la conducta racional y, por lo tanto, para que logren alcanzar la virtud. Solamente el Estado, según lo explica el filósofo, representa la suma de las virtudes, como que es el reflejo del alma, dividida ya en tres partes que son la cognoscitiva, la afectiva y la volitiva. Pero, fiel a la concepción intelectualista, insiste en la superioridad de la cognoscitiva sobre las demás, y deduce de allí la necesidad de que el Estado tenga una clase directora que son los filósofos, encargados de enseñar a los hombres el camino del conocimiento que los lleva a la realización de la virtud. El posterior movimiento ético seguirá de allí en adelante cubriendo también el valor de los afectos y el de la voluntad. No es posible, en consecuencia, subestimar el aporte de reflexión de estos dos filósofos que abrieron la reflexión del pensamiento sobre la ética, como reguladora de una conducta, derivando la meditación filosófica hacia la parte más grave y difícil de toda especulación.

Con su doctrina general de las ideas universales, Platón completa el ciclo de la ética clásica de los griegos, derivándola hacia el plano idealista y dando los presupuestos que han de utilizar los filósofos idealistas de todos los tiempos. Pero filosofía y cultura en general, de tipo intelectualista, como fue la de los griegos, permanece todavía en el puro plano de la inteligencia, de donde habrá de derivar posteriormente hacia otras vertientes, alcanzando a todas las facultades del alma y contribuyendo a modificar en cada ciclo la concepción que se ha tenido del Derecho Natural, cuya estructuración hay que perseguir a través del desenvolvimiento del *ethos*.

Hay que arrancar de aquí, porque las culturas orientales anteriores no tuvieron una conciencia de este *ethos*, y las reglas de la conducta se tomaban sin estructura interna del ejemplo mítico y heroico, como ocurre en los primeros tiempos de la misma vida griega, dominados por la concepción heroica de Homero. Solamente desde los sofistas empieza a insinuarse la preocupación por este aspecto

de la vida que es la conducta que se ahonda por la vía de la inteligencia reflexiva en Sócrates y termina por sistematizarse en Platón.

El Realismo Ético.

Partiendo de las mismas bases anteriores, Aristóteles, el más genial de los discípulos de Platón, prosigue sus investigaciones en su *Ética a Nicomaco* (1), en la dirección general de su metafísica de carácter realista, por oposición al idealismo de su maestro. De su teoría general del ser y de sus predicables, deduce la noción de los fines de cada ser y, en consecuencia, la conducta del hombre debe corresponder a su ser específico, fijando el alcance de su naturaleza humana. Aristóteles fija ya un concepto de naturaleza como "el principio del primer movimiento inmanente de cada uno de los seres naturales en virtud de su propia esencia". (2). Insiste en explicar este concepto, para distinguir lo que es ciencia de lo que es dialéctica en Platón, ya que éste da una explicación lógica o de razón, y no una explicación real de las cosas. Sus ideas son esencias que están aisladas de las cosas en la realidad y que sólo son esencias en cuanto están descorporizadas en la mente. De ahí que "las ideas de Platón pasen a ser formas en Aristóteles" (3). No debemos, pues, perder de vista que Aristóteles fundaba su realismo contra el idealismo de Platón, y su insistencia en que el objeto de la *Metafísica* era el ser, no puede tener otro sentido que la demostración del mundo físico, perceptible por medio de los sentidos. Al concepto de naturaleza que él propone, no puede escamotearse su sentido hacia el orden que le interesa estructurar, y es tanta la fuerza que le imprime a su orientación, que al lado de su *Metafísica*, estructura también una física de un lado y una teología del otro, buscando definir los dos polos en los que debe moverse la meditación científica del filósofo. Este concepto de naturaleza lo hace ya sobre la base de haber dado la noción de esencia cuyo concepto está subsumido en el de la naturaleza. "La naturaleza se nos presenta, pues, como la substancia en movimiento ascendente hacia su superación y acabamiento ontológico, con un movimiento virtualmente recibido con su mismo ser y con el cual va irresistiblemente en busca de su fin o

(1) Octavio Nicolás Derisi: *Fund. Metaf. del orden Moral-Univ. de Buenos Aires*—1941.

(2) Aristóteles. *Ética*. Pág. 5. Edit. Losada.—Buenos Aires.

(3) Jacques Maritain: *Filosofía de la Naturaleza*. Club de Lect. Buenos Aires. 1945.

bien" (1). Debemos precisar muy bien este sentido, porque nos servirá de base para desentrañar posteriormente el sentido diverso que va tomando en el desarrollo cíclico de la filosofía, en esta línea del pensamiento que estamos estudiando, es decir, en cuanto atañe a una ética, comprensiva del derecho natural. Y el hecho es que en la dirección de su realismo, Aristóteles sitúa el problema ético, en lo que el bien representa para un hombre real, movido en sus apetencias y solicitudes por un mundo real. No tanto en cuanto a la naturaleza del bien en sí sino en cuanto a sus implicaciones prácticas para el hombre en plena vida. Por eso vuelve a encontrarse con Platón en las conclusiones sobre el Estado que realiza todos los fines del hombre clasificado ya definitivamente como "ser político".

Capilarmente ahonda Aristóteles, el concepto de la virtud socrática, como efecto del recto saber, porque introduce también el ánimo, desplazando así el problema de su plano estrictamente intelectual hacia el afectivo y el volitivo. Con ese horizonte distingue lo que llamó las virtudes del entendimiento o *dianoéticas* y las del ánimo o *éticas*, como especies de un mismo género. En las dos especies significa que para alcanzar a ser virtudes tienen que ser disposiciones permanentes hacia un determinado género de actos. Ya vislumbra Aristóteles, lo que fue posteriormente insistencia de la filosofía cristiana, en cuanto al carácter intencional de la conciencia, tradición bastante silenciada que vuelve a aparecer en la Psicología moderna.

Las virtudes dianoéticas pueden resumirse en dos, que son las que están radicalmente subordinadas al entendimiento y son: la sabiduría y la prudencia práctica. En ambas existe una inclinación permanente en la búsqueda de los primeros principios de las cosas y el acto para deducir de esos principios generales, los particulares que sustentan las ciencias especializadas. Tienen, pues, una dirección para actos puramente científicos, si bien, esa adecuación de la inteligencia, nos capacita para encontrar lo justo, equiparado con lo racional, bien sea en los asuntos privados como en los públicos.

Como se ve, entra ya la voluntad a estructurar el concepto de la virtud por cuanto "virtud consiste en la fundación de un hábito por el cual es querido continuamente aquello que se ha reconocido como bueno, y es deseado con intención y propósito (convertidos en permanentes) por razón de sí mismos y no por motivos egoístas"

(1) *Ética Económica* Edit. Losada.—Buenos Aires.

(1). Los dos elementos que constituyen el acto psicológico, aparecen ya en esta definición, en cuanto que hay un conocimiento del objeto y un querer, modulado por la constancia y la permanencia. También se esclarece el objeto de la bondad y se circunscribe a su exclusivo valor, por cuanto se establece que esa adhesión a lo bueno es por sí mismo y no por motivos egoístas. El agrado o desagrado, la utilidad o inutilidad, ya no entran como determinantes de la bondad.

De todo esto se desprende también que ese concepto se produce ya en el ámbito de la libertad, por cuanto el hombre conoce aquello que es digno de su apetencia y la voluntad lo quiere, por cuanto en ese querer de la voluntad hay implícita una lucha contra los apetitos que viven en perpetua pugna con la razón. La voluntad los somete a la razón, cumpliendo así el acto supremo de la libertad.

En estas condiciones, ha alinderado ya Aristóteles, definitivamente, el terreno de la ética, clarificando muchos de los conceptos socráticos y oponiéndole otros como el de la confusión entre el saber y la ética. Con su distinción entre virtudes dianoéticas y virtudes éticas, limitando las primeras a la cuestión teórica del conocimiento, en la que solamente interviene la razón, y separando las segundas, determinadas por el querer y aplicadas a la práctica, ha esclarecido definitivamente el campo en el que se va a producir toda la investigación ética del porvenir. Si bien es cierto, que según la doctrina aristotélica, ambas se complementan, se desprende también que el predicado virtuoso sólo recae esencialmente sobre las éticas, y que las dianoéticas son propiamente aptitudes que sirven y sustentan a las verdaderas virtudes. Entre éstas, la que más exalta el filósofo es la justicia, por su capacidad de someter la voluntad a una ley de armonía y equilibrio, descubierta por la razón.

El voluntarismo ético de los romanos.

"Toda la fuerza del pensamiento romano se concentra en el arte de dominar la vida" ha escrito Dilthey (2) en una prodigiosa síntesis. En efecto, todas las actividades romanas estuvieron dedicadas en un sentido pragmático de utilidad, que les permitió dominar el mundo de su época. Al decir del mismo Dilthey, ese espíritu roma-

(1) Aristóteles: Herman SIEBECK, pág. 151, Ed. Rev. de Occid. Madrid, 1930.

(2) Wilhelm DILTHEY: *Hombre y Mundo en los siglos XVI y XVII*. Ed. F. de C. E. México, 1944.

no llega a su máxima productividad, cuando funda un derecho propio y una ciencia jurídica también independiente. Lo que fue reflexión en los griegos, pueblo filósofo por antonomasia, se convierte en sistema práctico en los romanos, transformando su experiencia en Derecho. La expresión morfológica de los dos pueblos, se expresa en una actitud filosófica y una actitud jurídica, en los griegos y romanos respectivamente. En ese sentido Wundt (1) estima que es injusto subestimar, como se hace con tanta frecuencia, el aporte histórico de los romanos, colocando a los griegos casi tan sólo como dadores, y a los romanos preferentemente como aceptadores”.

Naturalmente que, en esta dirección de su actividad, los romanos aprovecharon el grado de conciencia que habían alcanzado los griegos, en aquellos aspectos éticos que necesitaban para darle solidez a sus sistemas. El principio que invocan es la utilidad, y ésta la buscan por la adecuación al fin de las cosas, de cuya concepción surge el concepto de la “ratio naturalis”, como la suprema rectora del derecho. Lo que está conforme con esa *ratio naturalis*, tiene para ellos un principio de utilidad, y conduce al fin que es, por ejemplo, en los contratos, el respeto a la voluntad de las partes, que forma una legalidad inviolable. El respeto a los derechos adquiridos, es una base cierta e inmutable de la vida común, porque se adecúa al beneficio de la comunidad. El más auténtico representante de este pensamiento es Cicerón, en cuyo tratado de “Los Deberes”, se resume y ascendera la esencia de ese pensamiento romano. La *aequitas* y la *utilitas* son para Cicerón, los elementos condicionantes del *jus strictum*, elementos un poco confusos y de un eclecticismo inseguro que, ante el avance teórico de las ciencias morales, aparece hoy bastante superficial. Cicerón es uno de los precursores del probabilismo con su teoría de que “la máxima de la conducta no debe correr sobre la certeza teórica en la naturaleza de los dioses sino en la probabilidad con base en principios prácticos”. De ahí concluye en la división de los deberes, cuyo criterio de valoración es la práctica, bien sea en la moral o en la religión, y la tesis de que los deberes medios, que según su concepto, constituyen el contenido fundamental de la moral, fluyen en el conocimiento por la utilidad que prestan las acciones al individuo o a la comunidad.

Destacando estas ideas fundamentales, nos damos cuenta de la dirección general que tiene hacia lo útil, el pensamiento de quien

(1) Guillermo Wundt: ETICA. Daniel Jorro. Edit. Madrid, 1917.

fue reconocido como la suprema expresión de la ética y el pensamiento religioso de los romanos.

Concepto cristiano de la Naturaleza

La irrupción del cristianismo en la historia coincide con el desmoronamiento de todo el mundo antiguo, tomando aquí por ese derrumbamiento no la parte material que sepultó los imperios, sino la concepción moral, el *ethos* grecorromano que pereció, al menos como dirección, si no en todas sus concepciones. Sin entrar, pues, a analizar la consecuencia histórica del advenimiento de Jesucristo, que será el tema eterno de la historia, debemos reducirnos al objetivo esencial de esta investigación, en la línea del derecho natural, destacando los conceptos fundamentales que nos interesan.

La enseñanza de Jesús, conocida a través de los Evangelios, supone una actitud fundamental ante el mundo, la vida y sus fenómenos. Es natural que aquel ademán religioso que se fundamenta en la concepción del hombre, como criatura de un Dios personal, modificara también los principios éticos que regían la práctica en las acciones de los hombres. Y modificando las costumbres llegó también a penetrar al Derecho, en forma tan evidente, que su impulso sigue estimulando las continuas mutaciones. El hecho es que, al influjo de esa doctrina, la primera generación cristiana empieza a sistematizar en teorías, el contenido general de la doctrina y el sentido que ella tiene para modificar las conciencias. Con San Pablo, especialmente, aparece ya la identificación entre la religión y la moral, porque las acciones están saturadas de sentido religioso y las concepciones religiosas, a su vez, transidas de motivos morales. La misma redención, tesis fundamental del cristianismo, es un acto de Dios, motivado en la justicia remuneradora, de la cual se desprenden muchas consecuencias, en la concepción de la justicia humana, en la noción del premio y el castigo, etc., cuyo desarrollo total nos evadiría del tema circunscrito y nos llevaría a toda una exposición de teología.

Posteriormente, el desenvolvimiento de la doctrina, suscita la obra de San Agustín (1), cuyo ambiente filosófico se había movido en torno a Platón y cuya dirección general empalma él con la nueva concepción, particularmente en la psicología y en la ética, librando-

(1) San Agustín De Civitate Dei.

las, eso sí, del animismo y el materialismo implícitos en el filósofo griego, interpretando el espiritualismo platónico en el sentido de la naturaleza espiritual de Dios y del alma humana. Con base en estas ideas, San Agustín adecúa la división platónica de las virtudes, poniendo como la base de todas el amor a Dios, del cual deben desprenderse la justicia, la sabiduría, la prudencia y la valentía, unido todo esto a un sentimiento del sacrificio, totalmente nuevo, sacrificio por el prójimo, en holocausto a Jesucristo, que nos lo había enseñado con su propia muerte. San Agustín, por otra parte, concibe la primera Filosofía de la Historia, en la lucha de las dos ciudades que combaten sobre la tierra: la de Dios y la del mundo, producto de la cual es el Estado, separando y distinguiendo entre las virtudes religiosas y las virtudes civiles y haciendo una complementación de ambas, con miras a lograr el advenimiento final de la divina.

Toda la obra de San Agustín, que se produce en el siglo X, después de Jesucristo, representa la más cimera y genial concatenación del esfuerzo patrístico, por darle a los fieles del cristianismo naciente, una doctrina. Pero en ningún caso la patrística pretendió hacer una filosofía, aun cuando ya no pueda borrarse de la historia del pensamiento filosófico la profunda lucubración del cristianismo. Su pensamiento no se orientó, con el aire crítico que supone toda filosofía, sino con el de fundamentar una religión, y esta idea no puede perderse de vista, sin precipitarse a grandes errores. Sus puntos centrales son la creación, la existencia del Dios personal, el alma inmortal y la redención. Alrededor de ellos plantea San Agustín, toda su posición ante la vida y ante la eternidad, y de ellos surge el problema de la salvación, mediante la gracia o la propia expiación de nuestras culpas, problemas ajenos completamente a la filosofía griega, pero que les sirve ahora a los cristianos, en muchos aspectos, como recurso dialéctico contra los enemigos de la nueva doctrina.

El problema ético se desprende, pues, naturalmente, de aquella concepción, mediante un riguroso raciocinio sobre el fin del hombre en el perfeccionamiento, cuya principal cumbre es el conocimiento de Dios. Pero así como el hombre tiene una razón, que le ayuda a conocer los problemas y principalmente a Dios, así también tiene una *luz natural*, que le enseña a distinguir lo malo de lo bueno, lo que niega a Dios y lo que lo afirma, dándole ya al concepto de Bien un sentido muy distinto del que había tenido en Platón. El darse cuenta de que se tiene la posesión de esa luz natural, es la

conciencia moral que ilumina la *ley eterna*, es decir la de Dios, a la que todo está sometido en una relación de criatura a Creador. Los imperativos que se desprenden de esa ley eterna son los que constituyen la *ley natural* (ut omnia sint ordenatissima). Para no incurrir en el intelectualismo socrático, insiste San Agustín en que la virtud no consiste en que el hombre conozca la ley, sino que es menester que la *quiera*, coincidiendo con Aristóteles, en cuanto al elemento de voluntad que incluye en la ética, pero dándole a la expresión *querer*, toda la base de amor que reclama para el conocimiento de Dios. (*Pondus meum amor meus.*)

En tesis general, puede afirmarse que esta concepción de la ética, es la que prevalece durante la época posterior a San Agustín, es decir, desde el derrumbamiento del Imperio Romano (siglo V) hasta el siglo XV, cubriendo, pues, un espacio de diez siglos, que representaron el dominio del cristianismo en esta forma agustiniana.

No quiere decir esto que se haya apagado durante este período la meditación de tipo filosófico, que fue copiosísima, sino que, por el contrario, toda ella se desarrolló bajo el influjo del pensamiento central de San Agustín. Particularmente, del siglo IX en adelante, empiezan a surgir en toda Europa multitud de Academias y Escuelas, que se dedicaban principalmente a estudios teológicos y filosóficos, y que dieron nacimiento a lo que posteriormente se llamó la Escolástica y cuyo desarrollo total llevó a efecto, en una obra monumental del siglo XIII, Santo Tomás de Aquino.

De las matrices metafísicas de origen aristotélico, Santo Tomás estructura ya sistemáticamente, toda la investigación adquirida por las Escuelas que, a través de la Edad Media, fueron las depositarias del pensamiento cristiano. La revelación entra ya definitivamente al caudal de la Teología, entre los tipos del conocimiento, dividido en natural y sobrenatural. Por eso aparecen las virtudes que había predicado San Pablo, como sobrenaturales, a saber: fe, esperanza y caridad, bautizadas nuevamente como virtudes teologales y, en cambio, como cardinales, prudencia, justicia, fortaleza y templanza, cambiando el orden en que había colocado Platón las virtudes dianoéticas, pero, de todas maneras, sirviendo como virtudes naturales, cuyo perfeccionamiento llevaba hasta el cumplimiento de las sobrenaturales o teologales.

Las virtudes naturales, por el armonioso ejercicio, conducen hasta la felicidad temporal, según Santo Tomás, pero solamente el

ejercicio de las teologales puede llevarnos hasta la felicidad celestial, puesto que éstas, para adquirirse, necesitan de la gracia divina. La teoría sobre la gracia es seguramente una de las más brillantes adquisiciones de esta filosofía y una de las construcciones más sólidas de Santo Tomás de Aquino. Este es un elemento nuevo que entra a modificar el concepto de naturaleza del hombre por el cristianismo porque, mediante la gracia, el hombre se hace en cierta manera partícipe de la misma naturaleza de Dios, participando de sus atributos hasta donde alcanza la fragilidad de su constitución.

Aparte la edificación lógica de esta concepción, la moral práctica en que toda ella culmina, vuelve sobre la doctrina cristiana, a modelar la conducta de los hombres por los principios del decálogo: Amarás al Señor tu Dios, No jurarás su Santo Nombre en vano; Santificarás las fiestas; Honrarás a padre y madre; No matarás; No fornicarás; No hurtarás; No levantarás falso testimonio, ni mentirás; No desearás la mujer de tu prójimo; No codiciarás los bienes ajenos.

Esta suprema síntesis de la ética, define por sí misma, el destino y calidad que el cristianismo le asignó a la naturaleza humana, y el concepto que de ella tenía para cualquier reglamentación que se le diera a la conducta del hombre. Su concepción de un derecho natural no puede, pues, variar sensiblemente, desde el nacimiento de esta tendencia, hasta que culmina en la Teoría de la Institución, pasando por el período de prueba racional a que lo sometió la alta Escolástica. Sólo que en la primitiva tendencia se atendía, en nuestro concepto, con preferencia a la naturaleza del hombre como tal, tratando de resolver con ella todos los problemas, mientras ahora se consulta la naturaleza en general, la naturaleza de las cosas que son objeto de derecho, poniéndolas de acuerdo con la naturaleza de un hombre social.

Hay cierto fondo de razón en lo que se pregunta el profesor Paul Cauche (1). "¿Es el derecho natural una reunión de reglas de vida social o de prerrogativas individuales?" Cualquiera respuesta que se le dé, puede estar subordinada al punto de vista confesional o aconfesional que se tenga, y entonces el objeto de sostener la existencia de un derecho natural pierde, en cierta manera, su contenido y utilidad. Se trata de descubrir una zona común, en donde puedan entenderse todos los hombres, no los de un credo determinado, para

(1) Le mirage du Droit Naturel. —Paul Cauche, pág. 12, Libraire Dalloz, París, 1928.

ajustar a esa norma suprema, todos los preceptos de la legislación positiva. Nuestra investigación posterior estará, pues, orientada en el sentido de buscar el plano, por lo menos, en el cual debe resolverse el problema, de acuerdo con las últimas tendencias de la filosofía de la naturaleza.

Bástenos señalar por ahora que a esta altura de la evolución de la idea del derecho natural, se especifica el pensamiento cristiano, en los tres órdenes de leyes que distinguió Santo Tomás, a saber: *lex eterna*, *lex naturalis* y *lex humana*. Según la concepción de Santo Tomás, la Lex eterna es aquella por medio de la cual gobierna Dios al mundo, siguiendo, en consecuencia, las normas de su razón absoluta. El método de conocimiento de esta ley es la revelación, es decir, aquel conocimiento sobrenatural que se nos da en la conciencia, sobre objetos que no podríamos aprehender por las vías del conocimiento puramente racional o intuitivo. Este conocimiento revelado de la Ley eterna, cuando no nos ha sido directamente revelado, lo aceptamos con el fundamento de la fe, en aquellos que tienen el depósito de esa revelación, es decir, en la Iglesia Católica que, según Santo Tomás, es la depositaria de toda la antigua y la nueva revelación.

La Ley natural, aparece así, como un reflejo de la ley eterna, en su traducción al mundo temporal, que nos corresponde conocer y vivir. No podría ser opuesta a la eterna, porque esta Ley natural es la rectora de algo creado, y sería absurdo que se contradijeran la ley por medio de la cual se gobierna el Creador y aquella otra por medio de la cual se gobierna lo creado por ese mismo Creador. En cuanto está próxima al mundo que habitamos, esta ley sí podemos conocerla por medio de la razón y Santo Tomás la evoca, como un reflejo de la ley eterna, en la criatura racional.

La *lex humana* es erección del hombre, y es, generalmente, derivada de la ley natural *per conclusionem* o *per determinationem*. De donde puede deducirse que es una especificación de la ley natural, o que la ley natural es el género, y la ley humana es la especie. Del Vecchio (1), siguiendo el mismo razonamiento de Santo Tomás, plantea el problema de si debe ser obedecida la ley humana, cuando se halla en contradicción con la ley eterna o con la ley natural. Y deduce de las tesis de Santo Tomás, que no debe ser obedecida en cuanto contradice la ley eterna, porque es violatoria de los derechos

(1) Filosofía del Derecho.—Giorgio del Vecchio, pág. 108. Ed. Bosch, Barcelona, 1935.

divinos, pero en cambio sí debe ser obedecida cuando contradice a la natural, en razón de la conservación del orden. No resulta muy claro, en nuestro concepto, el que siendo la ley natural una manifestación de la ley eterna en la criatura racional, y siendo la ley humana una especificación de la natural, puedan contradecirse la humana y la natural sin contradecir también la eterna. Pero lo que sí se destaca abiertamente es que en la teoría de San Agustín, el Estado es un mal que viene como consecuencia del pecado y, en cambio, en Santo Tomás, el Estado es una derivación de la naturaleza social del hombre.

Uno de los aspectos más interesantes que se suscitan de la teoría tomista, es el concepto de naturaleza, tan magistralmente estudiado por Recasens Siches (1). Santo Tomás, al fijar la base de la ley natural en el concepto de naturaleza, distingue entre naturaleza como hecho y naturaleza como razón, que, según Recasens y muy acertadamente, podría reducirse a la contraposición entre causalidad y teleología. Natural, según Santo Tomás, podría ser todo aquello irracional que comparte con los animales y se opondría a racional, algo también natural al hombre en cuanto que el fin del hombre requiere que sus actos sean dirigidos por la razón que es la que le da a la vez, los principios prácticos para comportarse rectamente. Y este prelude nos servirá posteriormente de base para plantear el problema nuevamente sobre el plano de la naturaleza en sentido cultural o teleológico y la naturaleza en el sentido físico o causal.

Se deduce de allí, en cierto modo, un tipo de racionalismo jurídico que no tiene todas las características esenciales del que prosperó más adelante, pero sí algunas de ellas, particularmente en cuanto que, en la teoría de Santo Tomás están identificados el derecho y la justicia y aquél se manifiesta como objeto de la justicia "ab initio", en forma de derechos subjetivos conocidos y establecidos por medio de la razón. Se distingue del racionalismo jurídico que asumió después, hacia el siglo XIX, el rango de escuela, en que en éste la operación no era únicamente la del conocimiento, sino que el derecho lo era en cuanto se asimilaba a la razón.

La misma adhesión a la definición de Ulpiano sobre la justicia como virtud, separa radicalmente la concepción esencial de la justicia en la doctrina tomista de la otra concepción racionalista a que hemos aludido, por cuanto en la segunda parte de la Summa

(1) Adiciones y Notas a la Filosofía del Derecho.—L. Recasens Siches.—Página 112.

advierde que esa virtud de la justicia no consiste en la actividad de la inteligencia sino que nace en la voluntad. "La justicia reside en la voluntad como en su propio sujeto". Pero en cuanto al conocimiento de esos primeros principios naturales forzosamente había un sedimento racionalista que ha servido para que, posteriormente, se incluya esta escuela entre las racionalistas.

Haciendo ecuación con sus tesis sobre la sociedad aparece más orgánicamente la teoría de Santo Tomás sobre el derecho natural, sin perder de vista que para él el derecho es el objeto de la justicia y de allí se desprenden notas tan fundamentales como la necesidad de aquella existencia. En el puro sentido lógico esta necesidad se da porque, si la concepción de naturaleza que asume, trae supuesta la razón, sería absurdo que la norma que dirige a aquella razón fuera contraria a la naturaleza total. De allí se concluye que cuando el hecho jurídico se presenta, o mejor dicho, cuando le atribuímos *derecho* a algún hecho, es porque hacemos referencia a un postulado de justicia. Cuando hablamos de derecho injusto cometemos una contradicción de pura lógica, pero afirmamos la intencionalidad natural del derecho. Una intención hacia el objeto de la justicia que es el derecho. En cuanto es algo ya positivo, una ley, una costumbre, algo sancionado en alguna forma que sea más o menos válida, decimos que es derecho pero lo declaramos injusto en cuanto no corresponde al objeto.

Se concluye de allí que el derecho natural, según esta teoría, está contenido en el sistema moral como especie en el género. La moral, entendida como conjunto de reglas de la conducta humana en orden a la consecución total de sus fines, comprende el sistema regulador de la conducta en cuanto perfecciona también al hombre en sociedad. Pero esta amplitud de la moral supone todas las relaciones, todos los objetos de las virtudes esenciales. El derecho no comprende sino a aquellas que tienen por fundamento la justicia. De acuerdo con estas premisas podríamos decir que el derecho natural es el sistema de las relaciones de justicia.

Se penetrarán, pues, en la teoría, la ley moral y la ley natural en conjunción tan estrecha que solamente penetrándola puede establecerse la distinción que hay entre las dos en la teoría del Aquinatense.

Abel Naranjo Villegas

(Continuará.)

