

GUIDO FASSÒ
PROFESOR DE LA UNIVERSIDAD DE BOLONIA

HISTORIA
de la
FILOSOFÍA
del
DERECHO

1

**Antigüedad y
Edad Media**



Ediciones Pirámide, S. A. - Madrid

Título de la obra original:
STORIA DELLA FILOSOFIA DEL DIRITTO
Volume I: Antichità e Medioevo

Traducción de:
José F. Lorca Navarrete
Profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad de Málaga

TERCERA EDICIÓN

© 1966 by Società editrice il Mulino, Bolonia
EDICIONES PIRÁMIDE, S. A., 1982
Don Ramón de la Cruz, 67. Madrid-1
Depósito legal: M. 24.370-1982
ISBN: 84-368-0100-8 (Obra completa)
ISBN: 84-368-0101-6 (Tomo I)
Printed in Spain
Imprime: Hijos de E. Minuesa, S. L. Ronda de Toledo, 24. Madrid-5

Prólogo

Se puede discutir —y mucho se ha discutido— si es legítimo hablar de una filosofía del Derecho. Y aun pasando por alto, en estos momentos, las negaciones de la misma de los viejos positivistas que querían reducirla a una teoría general del Derecho, a la sociología, o incluso, al Derecho comparado, parece necesario reconocer que es absurdo pensar en la existencia de una filosofía particular, *una* filosofía que no sea *la* filosofía pura y simplemente. Razón por la cual no debería hablarse de una filosofía *del Derecho* distinta de la *filosofía* pura y simple.

Pero la investigación filosófica se haya impelida por el interés hacia cualquiera de los aspectos de la realidad, y entre los que ocupan un primer lugar los que afectan a la realidad que es producto del hombre. Es por ello, que en sede de historiografía filosófica, no es ya sólo ilegítimo, sino, y dentro de ciertos límites, necesario seguir el perfilamiento histórico del pensamiento en relación a los diversos problemas que al propio pensamiento se han suscitado, y a los diversos aspectos del mundo y de la vida que el hombre ha hecho objeto de meditación filosófica.

Y entre los aspectos de la experiencia humana que desde tiempos remotos han impelido a la meditación filosófica, se encuentra, sin duda alguna, el Derecho. El cual, incluso puede ser reducido, en un plano teórico, a otras formas de la actividad del hombre y negado, por tanto, como realidad filosófica autónoma, pero, que incluso en este caso, ello sería a través de un proceso que indudablemente revestiría el carácter de una indagación filosófica sobre el mismo, y que sería por consiguiente, de cualquier forma que se le quiera llamar, filosofía del Derecho. Este objeto de nuestra experiencia, este producto del obrar humano que es el Derecho plantea también en el plano filosófico problemas particulares, relativos a su peculiar esencia, a su fundamento y valor, a sus relaciones con las otras creaciones del hombre, a su naturaleza y el método de la ciencia que lo estudia. Problemas todos ellos fundamentales en cualquier época para la conciencia humana —baste pensar en el de la justicia— y cuyos diversos planteamientos y soluciones en las distintas épocas tiene una relevancia capital en la historia del pensamiento. Piénsese, por ejemplo, en el problema del «Derecho natural».

Ciertamente, que los diferentes problemas de la filosofía del Derecho entran en las distintas ramas de la filosofía, desde la lógica a la epistemología y, sobre todo, la ética. Pero se da el hecho de que, tanto la historia general de la filosofía, como las historias, cuando existen, de estas ramas de ella, omiten, cuando no los ignoran, los problemas filosóficos de la vida jurídica. Las mismas escasas historias de la ética —entre las cuales, es necesario hacer observar, no existe ninguna italiana— bien poco espacio asignan a los problemas que en todo tiempo ha planteado al hombre su convivencia en sociedad según normas de conducta intersubjetiva.

Por lo demás, si se reconoce legitimidad a la historia de las doctrinas políticas, la cual estudia, desde distintos puntos de vista, el desarrollo histórico, en gran parte, de los mismos fenómenos que son objeto de la historia de la filosofía del Derecho (hasta tal punto que es muy difícil a quien se ocupa de la una, no invadir el campo que pertenece a la otra), no se comprende por qué no puede ser legítima la existencia de una historia autónoma de la filosofía del Derecho.

Es verdad que puede argumentarse que el objeto de una historia de la filosofía del Derecho no es, como el de la Historia de las doctrinas políticas, substancialmente unívoco, sino que es un conjunto, e incluso un conjunto de doctrinas heterogéneas acerca de problemas y temas diversos sin conexión entre sí. Pero una objeción semejante no me parece justificada. Es cierto que la meditación filosófica acerca del Derecho se presenta muchas veces desde distintas consideraciones: ya, por ejemplo, desde la de su valor, ya desde la de su concepto, ya desde la del método de su conocimiento, y así nos encontramos después con tratamientos formalmente distintos, o distinguibles entre sí, como son los de la ideología ética o política, la teoría lógica del Derecho positivo, epistemología o metodología jurídica, etc. Pero lo que aconteció, y el modo o la razón por la que aconteció, son objeto de la *historia* de la filosofía del Derecho. Que a los estoicos les interesaran problemas distintos de los que se había ocupado Aristóteles, o que Benedetto Croce no se ocupara del problema del Derecho natural, que hoy de nuevo nos preocupa a nosotros, mientras que poco importa generalmente el lugar que el Derecho ocupa en la dialéctica del Espíritu, o que en nuestros días nos dediquemos a los análisis lógicos y lingüísticos del Derecho en los que en otras épocas nadie había pensado, no deja de tener un significado *histórico*. Diríamos, incluso, que el mayor interés de la historia de la filosofía del Derecho está constituido por todo aquello que unas veces aparece entrelazado, o yuxtapuesto, o contrapuesto otras, por todo aquello que desaparece para después reaparecer pasado el tiempo, por el nuevo nacimiento de los distintos (*¿distintos, realmente?*) modos de plantearse el problema del Derecho.

Si a nosotros en la actualidad nos interesan determinados problemas y no otros, del mismo modo que determinados problemas y no otros, a veces distintos de los nuestros y a veces no muy diferentes, han preocupado a Cicerón o a Marsilio de Padua, a Grocio o a Savigny, ello no quiere decir que no exista un punto de unión en la historia de la filosofía del Derecho entre *todos* sus problemas. Es más, el hecho de que en épocas distintas, el Derecho haya planteado a la filosofía un

determinado problema con prioridad a otro, o que ni siquiera los haya planteado relacionados entre sí, incluso esto, repito, es historia de la filosofía del Derecho, ya que ha hecho posible que hoy contemplemos en el Derecho los problemas que actualmente se nos ofrecen, los cuales, por ser éstos y no otros, serán distintos de aquellos que contemplarán nuestros hijos.

Es cierto que, en abstracto, el problema —lógico— de la definición de la ley no tiene nada que ver con el problema —político— de la oportunidad de la soberanía de la misma. Pero ¿es que —en Aristóteles, en Marsilio, en Bracton, en Hobbes, e incluso, en Kelsen— ambos temas no guardan relación entre sí? ¿Es que un problema abstracto, lógico-metafísico como el crociano del lugar del Derecho en la dialéctica de los distintos, está en verdad separado históricamente, esto es, concretamente, de las doctrinas éticas y políticas, ideológicas, en definitiva, del Derecho? Basta considerar el lugar de las páginas en que Croce realiza la crítica al iusnaturalismo, dentro del apartado de *Las Leyes* de la *Filosofía de la práctica* para convencerse rápidamente de lo contrario. Y los analistas actuales, llevados por un interés exclusivamente lógico-lingüístico, ¿no están constreñidos, precisamente por el carácter históricamente complejo del fenómeno «Derecho», a una continua polémica con iusnaturalistas y sociólogos, al no poder hablar filosóficamente del Derecho en un determinado aspecto suyo sin tomar en consideración los demás aspectos desde los cuales lo han considerado o consideran los otros?

Por lo demás, la historia es siempre historia de cosas «heterogéneas». Pero no tan «heterogéneas» como para que se pueda comprender la una sin haber conocido la otra. La misma historia de la filosofía es historia de la metafísica y de la moral, de la lógica y de la estética, y de algo más todavía. Y nadie pone en duda la posibilidad o la legitimidad de la historia de la filosofía porque el tema de *Fedón* sea diferente del de los *Analíticos*, o porque el problema del *Discurso sobre el método* sea distinto del de la *Crítica del juicio*.

Pero a estas siempre discutibles consideraciones teóricas hay que añadir otra, de pura oportunidad práctica: la existencia en varias facultades universitarias —y con carácter obligatorio en la de Derecho— de la enseñanza de la filosofía del Derecho, la cual puede que haya sido discutida o que pueda discutirse todavía, pero que en la actualidad es una realidad, buena o mala. Y a este respecto, no quiero ciertamente insistir en la controversia acerca de la oportunidad y la utilidad de la enseñanza obligatoria de la filosofía jurídica en la facultad de Derecho. Pero opino que, una vez que se ha reconocido, como creo que todos debemos reconocer, que el estudio del Derecho —disciplina típicamente *humana*— no debe tener un carácter meramente técnico, una formación precisamente humana y, por ende, filosófica, para quien lleve a cabo aquel estudio es completamente necesaria; sobre todo para suscitar en aquellos que han elegido como objeto de sus estudios y de su actividad el Derecho, el interés por la filosofía, es de todo punto indispensable una investigación filosófica que tenga por objeto de estudio ese particular campo de la experiencia humana que han deseado cultivar.

En la actualidad, estoy convencido —bien por razones teóricas, bien por la experiencia— que entre los distintos modos en que puede enseñarse la filosofía del

Derecho, y que de hecho se enseña en nuestras universidades, el mejor es su tratamiento histórico, es decir, mostrar los problemas filosóficos del Derecho desde el instante de su nacimiento en la consciencia de la Humanidad, así como en su desarrollo a través de las distintas épocas y las varias fases de la vida civil. Quien quiera, pues, estudiarlos de forma teórica, o como se suele decir, «sistemática», puede hacerlo igualmente a medida que la historia los vaya presentando; pero no podrá *justificarlos*, es decir, apreciarlos o comprenderlos en su pleno significado, si no los ha mostrado en su *necesidad*, en el su nacer no sólo de la experiencia del individuo, sino de la experiencia histórica de la Humanidad. El estudio histórico los propondrá antes o después todos, comenzando por los que maduraron ya en la consciencia del hombre griego; y así, se mostrarán sucesivamente, al precisarse o profundizarse, al ser desarrollados o ceder su lugar a otros, hasta llegar a los que en la actualidad se nos presentan a nosotros. A nosotros que verdaderamente no podríamos entenderlos ni comprenderlos si no reviviéramos esta maduración milenaria.

Esto por cuanto se refiere a los estudios universitarios. Por otra parte, al estudioso de la filosofía, maduro y especializado, un conocimiento de la historia de la investigación acerca del Derecho, más extenso y particularizado del que normalmente se encuentra en las historias de la filosofía «general», le puede ofrecer materia de estudio nuevo y de ulterior meditación; y para el jurista, conocer cuáles fueron los problemas que el Derecho suscitó a lo largo de los siglos, y cuáles fueron las posturas que el hombre adoptó respecto de ellos, puede serle útil para hacerle comprender la dimensión completa del fenómeno jurídico, que él está abocado a considerar generalmente sólo desde el punto de vista científico.

Como podrá comprobarse, me he atenido siempre estrictamente a los textos, haciendo hablar lo más posible directamente a los autores; y a los textos, a riesgo de excederme en las notas, me he preocupado de referirme continuamente. Y no tanto para justificar lo que he escrito, cuanto con el fin de suministrar al estudioso, y en particular al estudiante (al cual nunca se le recomendará bastante el conocimiento directo de los textos, y el no limitar su atención, como hoy se tiende a hacer, a la literatura crítica), la indicación del lugar exacto en el que puede encontrar el pasaje que le interesa. Para facilitar esta búsqueda al principiante o al profano, he hecho las aclaraciones necesarias acerca del modo usual de citar los clásicos. Las indicaciones bibliográficas relativas a los textos están, juntamente con las referentes a la literatura crítica, recogidas en apéndices en relación con cada uno de los capítulos. Para conocer las ediciones de las obras que citamos en las notas se debe, por tanto, recurrir a dichos apéndices bibliográficos.

Por la razón expuesta no he dividido la exposición según unos períodos con determinadas características, convencido como estoy de la artificiosidad y de lo abstruso de semejantes distinciones, aun cuando estén respaldadas por una larga tradición y por notables ejemplos. Lo que mejor enseña la historia del pensamiento es precisamente la compleja continuidad de su desenvolvimiento, cuyos distintos momentos podrán caracterizarse por la primacía de ciertos problemas y de ciertos puntos de vista, pero los cuales presentan siempre en realidad una distinta medida

(medida que por otra parte varía también en el ámbito de una misma época e, incluso, en la doctrina de un mismo autor). Por ello, que no me parezca legítimo, e incluso lo tengo por peligroso, clasificar con etiquetas necesariamente rígidas, enunciando posiciones precisas, determinados períodos de la historia del pensamiento. He expuesto ésta, por tanto, en relación solamente a los pensadores concretos o a las particulares escuelas, y como mucho —lo que para ciertas épocas es inevitable— he reagrupado a distintos autores bajo un título de carácter puramente cronológico. Tal vez la estructura exterior del libro sufra algún daño, pero por lo menos no el que nace de los esquemas abstractos que son los peores enemigos para la comprensión de la historia.

Índice

Prólogo	7
1. El pensamiento presocrático	17
1. La historia de la filosofía y su comienzo con el pensamiento griego.....	17
2. El pensamiento presocrático y los problemas éticos y jurídicos.....	19
3. La idea de justicia en Homero y en Hesiodo	19
4. La idea de justicia desde el mundo humano al mundo físico	21
5. Demócrito.....	24
6. Las «leyes no escritas» en la tragedia de Sófocles	25
7. La justicia como igualdad y el ideal de la isonomía	27
2. Los sofistas	29
1. El ambiente cultural de la sofística	29
2. «Justo por naturaleza» y «justo por ley»	30
3. El Derecho natural	32
4. Los problemas planteados por la sofística: positivismo jurídico y iusnaturalismo ..	35
5. Acentos contractualísticos en la sofística	38
3. Sócrates y los socráticos menores	41
1. Vida y doctrina de Sócrates	41
2. El valor de las leyes	43
3. Las escuelas socráticas menores. Los cirenaicos	45
4. Los cínicos	47
4. Platón	49
1. Vida y obra	49
2. La justicia	50
3. Ley y Derecho en el Estado de la «República»	53
4. La soberanía de las leyes	54
5. La ley como instrumento ético	56
6. El «Menón»	57
5. Aristóteles	59
1. Vida, obra y rasgos de su doctrina	59
2. La teoría de la justicia	60

14 Índice

3. Las diversas clases de justicia	62
4. La equidad	63
5. Las leyes y el Estado	64
6. El valor de la ley	67
7. Derecho y naturaleza	69
6. La edad helenística	73
1. De la <i>pólis</i> al Estado universal	73
2. La escuela peripatética	75
3. El estoicismo. Naturaleza, razón y ley	76
4. La ley de la naturaleza en el estoicismo	78
5. El racionalismo ético-estoico y el cosmopolitismo	79
6. El epicureísmo	81
7. Los escépticos	84
8. La crisis de la filosofía griega	86
7. La filosofía romana	89
1. El pensamiento filosófico en Roma	89
2. El epicureísmo romano	90
3. El estoicismo romano	91
4. Cicerón. Vida y doctrina	94
5. La justicia y la ley en Cicerón	95
6. El Derecho en el pensamiento ciceroniano	98
8. La jurisprudencia romana	101
1. Los juristas romanos y la filosofía	101
2. La justicia y los principios fundamentales del Derecho	102
3. El concepto de ley	103
4. El Derecho natural	105
9. Los hebreos	111
1. La ley divina revelada	111
2. La ética legalista hebrea	113
3. La filosofía greco-judaica	114
10. El cristianismo en sus orígenes	117
1. La esencia religiosa del Evangelio	117
2. El cristianismo evangélico y el Derecho	119
3. La «Justicia» en el Nuevo Testamento	121
4. San Pablo	122
5. El Derecho en la sociedad cristiana	124
11. La patristica preagustiniana	129
1. El cristianismo y la cultura clásica	129
2. La justicia en los escritos de los Padres de la Iglesia	130
3. La ley natural	131

12. San Agustín	137
1. Vida y doctrina	137
2. Tendencia iusnaturalista antes de la polémica con Pelagio	139
3. Actitud voluntarista tras la polémica con Pelagio	141
4. La ciudad terrena y la ciudad de Dios	142
13. La Alta Edad Media	145
1. Los siglos V y VI	145
2. Isidoro de Sevilla	146
3. El origen y el fundamento del Derecho en los siglos VII-IX	149
4. Escritores del siglo IX	150
5. El retorno a la concepción romano-imperial de la ley	153
14. Los juristas de los siglos XII y XIII	157
1. Los glosadores y la filosofía	157
2. El concepto de ley	158
3. El Derecho natural y los glosadores	159
4. El Derecho natural y los canonistas	161
5. Justicia y ley en el Derecho feudal. Bracton	164
15. La escolástica antes de Santo Tomás	169
1. La cultura medieval y el Derecho	169
2. Métodos, problemas y direcciones de la escolástica	170
3. Abelardo. El naturalismo de inspiración platónica	172
4. El Derecho natural	173
5. La conclusión racionalista del iusnaturalismo en el siglo XIII: sus aspectos políticos.....	176
16. Santo Tomás	179
1. Vida y doctrina	179
2. La ley	180
3. La <i>lex aeterna</i> y la <i>lex naturalis</i>	181
4. La <i>lex divina</i>	183
5. La <i>lex humana</i>	183
6. La justicia	185
7. El racionalismo en la teoría tomista de la ley	186
17. Escritores políticos y juristas de los siglos XIII y XIV	191
1. Egidio Romano	191
2. Dante	193
3. Los comentadores	195
4. El Derecho de los organismos políticos menores	196
5. El Derecho de la « <i>civitas sibi princeps</i> » en Bartolo y en Baldo	197
6. Otros elementos de modernidad en el pensamiento de Bartolo	199

16 Índice

18. Los voluntaristas	201
1. Precedentes medievales del voluntarismo	201
2. Rogerio Bacon	202
3. Juan Duns Escoto	202
4. Guillermo de Ockham	203
5. Fermentos racionalistas del ockhamismo	206
19. Marsilio de Padua	209
1. Su vida	209
2. La ley en el <i>Defensor pacis</i>	210
3. La concepción marsiliana del Derecho	212
4. La ley y la soberanía	213
Apéndice. Bibliografía	217
Índice de autores	251

1. ● *El pensamiento presocrático*

1. La historia de la filosofía y su comienzo con el pensamiento griego

La reflexión filosófica, esto es, la meditación racional acerca de los magnos problemas humanos, como son la esencia del hombre, su destino, los principios rectores de su conducta y el significado y fin de la vida, tuvo su origen en Grecia. Pero no solamente eso, sino que nuestra forma de concebir la realidad, nuestra cultura, nuestra civilización hunden sus raíces en la civilización griega, la cual ha influido profundamente, asimismo, sobre el otro gran componente de nuestro acervo espiritual: el cristianismo.

La historia de la filosofía, cuya principal razón de ser es mostrarnos cómo somos verdaderamente, cómo hemos llegado a ser lo que en puridad somos, comienza, lógicamente, en aquel instante en que se inicia la formación de nuestro acervo espiritual, y ello tuvo lugar en la época griega. Ciertamente, otras grandes civilizaciones florecieron en la Antigüedad en el Oriente; mas ellas no dieron vida a una *filosofía*, es decir, a una indagación *racional* sobre el mundo y la vida y, sea como fuere, no han influido —a excepción de la cultura hebrea, a la que nos referiremos— sobre nuestro pensamiento, o bien lo han hecho indirectamente a través de lo que de ellas penetró en la civilización griega.

Es, en definitiva, con el pensamiento griego con el que nace nuestro pensamiento, con el que nacemos nosotros como *hombres*; y es natural, por ello, que la historia de la filosofía se inicie con el estudio de la filosofía griega. La historia de la filosofía del Derecho, es decir, de la reflexión racional sobre los problemas que plantea al hombre esta parcela de la realidad, esta concreta creación humana que es el Derecho, entendido como la regulación normativa de las relaciones sociales, no es más que un aspecto particular de la historia de la filosofía, y como ella debe también tener su comienzo en la historia del pensamiento griego que, asimismo, detuvo su atención primordialmente en los problemas que se derivan, para el hombre, de su actividad jurídica y política. La afirmación anterior no significa, sin embargo, que las civilizaciones anteriores a la griega no conocieran normas e instituciones jurídicas. El hombre ha vivido siempre en sociedad, y toda sociedad, por muy rudimentariamente que esté organizada, extrae

de su seno reglas de comportamiento para sus miembros, que constituirán siempre, aunque de forma embrionaria, *Derecho*; y tanto más en una sociedad que, como muchas de las que precedieron a la civilización griega, ayuntaron en su seno complejas formas de organización, dando vida a normas e instituciones, de cuyo carácter jurídico no puede dudarse. Muchas veces las civilizaciones prehelénicas, del mismo modo que crearon insignes obras de arte, de religión y realizaciones técnicas notables, dieron vida a complejos y grandiosos sistemas legislativos: baste recordar la legislación del rey babilonio Hammurabí (alrededor del siglo XX antes de Cristo), de la que un obelisco nos ha transmitido perfectamente su texto.

Pero el Derecho —como igualmente los otros aspectos de la realidad, natural o creada por la mano del hombre— no fue, para las civilizaciones que precedieron a la griega, objeto de reflexión filosófica. Serían los griegos los primeros en procurar dar a la pregunta fundamental que la experiencia hace al hombre —y, por consiguiente, también a la de la experiencia de la vida jurídica— una respuesta crítica, consciente, no fantástica o mitológica. Y es, sobre todo, por esto, además de sus otras creaciones en distintos campos de la actividad humana, por lo que hemos de reconocer a los griegos como los padres y los maestros de nuestra civilización, civilización fundada justamente en los valores de la racionalidad, entendida como la verdadera esencia del hombre; de donde el hombre actual, si aspira a saber quién es, si pretende conocerse a sí mismo, y si quiere, por consiguiente, volver a andar el sendero de la historia que lo ha conformado tal como es ahora, no puede iniciar su recorrido más que con el estudio del pensamiento griego, tanto en el campo del Derecho como en el de cualquier otra actividad humana, de cualquier aspecto, en suma, que nosotros tengamos como civilización.

Ello es así porque la sociedad de todos los tiempos se ha reconocido siempre en sus orígenes griegos y ha tratado cada vez que se reencontraba con ella misma, de volver a aceptarla como su verdadero alimento espiritual, independientemente de que de la obra de los griegos han llegado hasta nosotros numerosos documentos, mientras que son escasos los que se han conservado de otras civilizaciones antiguas, de las que, por tanto, aun cuando nos interesaran aquí, bien poco podríamos decir de ellas; al paso que de la griega contamos no solamente con monumentos de bronce o mármol, sino con una gran parte de su producción literaria de toda índole, desde la poesía a la ciencia natural y la medicina, desde la historiografía a la filología, y, especialmente, la filosofía. Esta herencia nos ha sido transmitida a través de las culturas romana, cristiana, bizantina y árabe que de cuando en cuando se han nutrido de ella; viniendo a erigirse en el fundamento principal de la civilización moderna, que en el Renacimiento las ha vuelto a descubrir y revalorizar en los aspectos que no habían sido olvidados, abandonados o alterados.

2. El pensamiento presocrático y los problemas éticos y jurídicos

La reflexión filosófica, por consiguiente, tuvo su comienzo en el mundo griego, y concretamente en la colonia de estirpe jónica del Asia Menor, en el siglo VI a. C., y se manifiesta como una indagación dirigida a la búsqueda del *arjé*, es decir, el principio, la esencia del mundo, lo que es verdadero, absolutamente real, permanente, inmutable, más allá de la variedad e inconstancia de la apariencia. Tal es, en efecto, para los griegos la tarea de la «filosofía», búsqueda de la *sabiduría*, del conocimiento *verdadero* contrapuesto a la *opinión*, al conocimiento de lo que es aparente, pero no absolutamente real.

Esta indagación acerca de la esencia absoluta, universal, de las cosas, en el primer período de la filosofía griega, se dirige hacia el mundo de la naturaleza, no hacia el mundo humano, hacia lo que es creación del hombre. Pero esta observación, que se encuentra repetida en el comienzo de todas las historias de la filosofía, aunque esencialmente justa, no debe llevarnos a admitir al pie de la letra que, en el período que se suele llamar presocrático —anterior, por ello, a la época de Sócrates y los sofistas, con los cuales, como veremos, la investigación filosófica se orientó hacia el hombre y el mundo humano— los problemas éticos, políticos o jurídicos fueran totalmente ignorados, y que por dicha razón tal período carezca de interés para la historia de la filosofía del Derecho.

En efecto, el problema filosófico del Derecho como tal (que, por lo demás, el pensamiento griego no planteó tampoco como problema específico), o el problema moral en su conjunto, el problema, en suma, de la conducta humana, no fue tratado sistemáticamente por la mayor parte de los pensadores anteriores a los sofistas y a Sócrates. Los filósofos del siglo VI a. C. y de la primera parte del V se sienten efectivamente atraídos por el problema del mundo físico, y es en ese mundo en el que han procurado hallar —creyendo generalmente poderlo encontrar en un elemento material— el principio, la esencia universal. Pero, a veces, en alguno de los breves fragmentos de sus escritos que han llegado hasta nosotros, se aprecia el eco de una experiencia ética, y por ello específicamente jurídica, de la que el pensador se sirve en su interpretación del mundo físico, lo que no deja de tener importancia, porque aunque el interés de la filosofía de aquel tiempo no se hallaba atraído todavía hacia una forma explícita por los problemas ético-jurídicos y políticos, éstos estaban presentes en la conciencia de la época, y su consideración influía ya de algún modo en la investigación filosófica.

3. La idea de justicia en Homero y en Hesiodo

Ya la poesía de los siglos anteriores al VI, hasta comenzar propiamente con Homero, estaba llena de referencias a problemas morales y políticos, y, aunque

no fueron, naturalmente, planteados con rigor filosófico, se testimonia en ella cómo la conciencia de estos problemas estuvo también presente en las épocas más alejadas del alma griega. En la misma *Ilíada*, el más antiguo de los poemas homéricos, brota el convencimiento de que la ira de Zeus se desencadena cuando los hombres decretan leyes injustas o no observan la justicia¹. Justicia que es tenida muy en cuenta en la *Odisea*, donde Telémaco manda interrogar a Néstor por ser el mejor conocedor de la justicia². Y como un signo de civilización es considerada la organización jurídica de la sociedad, ya que los salvajes cíclopes «no tienen leyes»³.

Es precisamente en Homero donde conocemos cuál fue la primitiva concepción que tuvieron de la ley los griegos: la de la ley como *themis* (plural *themistes*), decreto de carácter sagrado revelado a los reyes por los dioses a través de sueños y oráculos, que se transmite de padres a hijos como norma sagrada del grupo gentilicio y patrimonio de la clase dominante. Se trata de la concepción de la ley característica de la sociedad de estructura aristocrática, en la que la legislación es exponente de una voluntad sobrenatural y está custodiada por una clase superior.

Más tarde, sin embargo, con la transformación de la sociedad patriarcal, pastoral y guerrera en sociedad pacífica de economía, preferentemente agrícola, cambia también la concepción de la ley en el mundo griego, y a la legislación de inspiración divina se le añade primero, y después la sustituye una legislación auténticamente humana. A *themis* le sustituye *dikè*; y si las dos palabras suelen traducirse conjuntamente en nuestra lengua como «justicia», es lo cierto que la concepción de la justicia, que cada una de ellas expresa, es totalmente diferente: manifestación de una voluntad superior al hombre la primera, producto de la razón y de la experiencia humana la segunda. En *dikè* se afirma y predomina la idea racional de igualdad; del mismo modo que *themis* responde a la conciencia jurídica de una sociedad aristocrática, así *dikè* lleva en su seno los gérmenes de la democracia.

La idea del Derecho como *dikè* inspira, ya en el siglo VIII a. C., el poema de Hesiodo *Las obras y los días*. Predomina en la exposición hesiodea de la justicia el rasgo común a gran parte de la poesía griega de los tiempos más remotos, la condena y castigo de la *hýbris*, de la arbitrariedad de quienes quieren imponer por la fuerza su voluntad; el mismo Homero ya había contrapuesto a la *hýbris* el Derecho, esto es, la observancia de la ley⁴. El fragmento del poema de Hesiodo, en el que se alaba la justicia, y se inicia con la fábula del gavilán que ha capturado a un ruiseñor, le previene de no oponerse a quien es más fuerte que él; el poeta, por el contrario, exhorta a la necesidad de no atender más que a la prepotencia a la justicia, que es la que finalmente triunfa siempre. Cuando los jueces

¹ Homero, *Ilíada*, XVI, págs. 384-393.

² Homero, *Odisea*, III, pág. 244.

³ Homero, *op. cit.*, IX, pág. 112.

⁴ Homero, *op. cit.*, XVII, pág. 487.

dictan sentencias injustas se alzan los gritos de Dikè, hija de Zeus, que «atraviesa llorando la ciudad y las moradas de los hombres, envuelta en niebla, llevando desgracia a aquellos que la han expulsado mediante el decreto»; y cada vez que se siente ofendida, «va a sentarse de inmediato junto al padre Zeus, hijo de Cronos, y le narra la forma de pensar de los hombres injustos, hasta que el pueblo paga las culpas de los reyes, que con tan funesto pensamiento desvían sus juicios con sentencias inicuas»⁵.

La exposición hesiodea de Dikè es todavía poética y mitológica; Dikè es para Hesiodo, sólo en parte una fuerza humana y no un instrumento sobrenatural de la divinidad; pero en su poema ella representa ya la idea de un orden social, de un orden armonizador de la sociedad, que es esencialmente racional porque es específicamente humano. La justicia es propia del hombre: Zeus establece que los animales se devorarán el uno al otro, y no tendrán normas de justicia, ya que ésta sólo la concede con generosidad a los hombres⁶. Incluso en la forma mítica de la virgen Dikè envuelta en niebla y asistida por treinta mil invisibles guardianes, que le acompañan atravesando la tierra, es ya de la justicia humana de la que Hesiodo nos habla, como fuerza racionalizadora y ordenadora de la sociedad.

Por lo demás, y todavía en forma poética, nos hablará dos siglos después el propio Solón, hombre político y legislador, en el que los atenienses verán al fundador de la democracia. Aunque él cantará en versos «las excelsas normas de Dikè, que silenciosa contempla el pasado y el futuro y que a su tiempo llega para hacer pagar íntegramente el tributo»⁷, mostrará, no obstante, con su obra legislativa reformadora tener bien clara la idea de una justicia como orden social a realizar con las leyes humanas.

4. La idea de justicia desde el mundo humano al mundo físico

Solón es uno de los «Siete Sabios», algunos de ellos semilegendarios, y cuyos nombres varían según las diversas fuentes. Suelen reconocerse a través de sus referencias como las primeras manifestaciones de interés por los problemas éticos en el mundo griego. Pero más que las escasas sentencias de asuntos morales incluidas en esta fragmentaria recolección de máximas de atribución incierta⁸, la conciencia de los problemas éticos, y en concreto el de justicia, en el siglo VI a. C., está testimoniada por la transposición que algunos de los filósofos naturalistas de

⁵ Hesiodo, *Las obras y los días*, págs. 202-269.

⁶ Hesiodo, *op. cit.*, págs. 277-285.

⁷ Solón, *Eunomía*, págs. 14-16.

⁸ Las referencias de los Siete Sabios pueden verse en Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, página 10.

esta época llevaron a cabo del concepto de orden jurídico desde el mundo del hombre al de la naturaleza. En la interpretación de la misma, ellos se apoyaron, en efecto, en la misma idea de *dikè*, de la armonía como orden racional que habíamos visto bosquejada en Hesiodo y recogida como concreto ideal político por Solón.

Los filósofos presocráticos, que ordinariamente suelen ser presentados como guiados exclusivamente por los problemas de la naturaleza, eran, en realidad, expertos de la vida social y política, y con frecuencia profundamente dedicados a ella. Tales, antes que de la naturaleza, se había ocupado del problema político⁹; Parménides dio leyes a su ciudad¹⁰; Zenón de Elea murió al intentar liberar a sus conciudadanos de la tiranía¹¹; Empédocles restableció en Agrigento la democracia¹². Y esta experiencia de los problemas de la vida social, la transfirieron algunos de ellos a la consideración del universo.

Uno de los representantes de la primera escuela filosófica griega, la escuela jónica, Anaximandro (siglo VI a. C.), dice que «de aquello de donde los seres provienen necesariamente procede también su disolución, porque así se abonan recíprocamente la reparación (*dikè*) y la satisfacción de la injusticia (*adikía*), según el orden del tiempo»¹³. La transposición de los conceptos ético-jurídicos (injusticia, reparación) desde el mundo humano al de la naturaleza es clara: el universo es interpretado en conformidad con un modelo de orden de justicia, de los que durante aquellos mismos años Solón cantaba en Atenas en versos —y procuraba realizar en la ciudad— como *eunomía*, es decir, buena legislación, fundada, según acabamos de ver, en «excelsas normas de *Dikè*».

El fundador de otra de las escuelas presocráticas, la eleática, Parménides (primera mitad del siglo V), autor, como la mayoría de los filósofos anteriores a Sócrates, de un poema *Acerca de la naturaleza*, escribe que las llaves de la puerta de los senderos de la Noche y del Día están guardadas por *Dikè*, y que es *Dikè*¹⁴ quien domina el Ser¹⁵. Y para expresar la necesidad absoluta de la realidad del ser, siempre igual a sí misma —tesis fundamental de su pensamiento—, Parménides aplica también al universo físico el concepto ético-jurídico del *deber ser*, personificado en *Dikè*, la Justicia.

Igualmente, otro de los más importantes filósofos presocráticos, Heráclito (siglo VI-V), autor también de una obra *Acerca de la naturaleza*, una de cuyas partes, sin embargo, estaba dedicada al *politicón*, a la ciencia de la sociedad¹⁶, explica la regularidad del movimiento solar afirmando que si el sol se saliera de su curso intervendrían las Erinias «ministros de *Dikè*»¹⁷, transfiriendo igualmente, aunque en forma mitológica, al universo físico el concepto de orden jurídico.

⁹ Diels-Kranz, 11 A 1.

¹⁰ *Op. cit.*, 28 A 1.

¹¹ *Op. cit.*, 29 A 1.

¹² *Op. cit.*, 31 A 1.

¹³ *Op. cit.*, 12 B 1.

¹⁴ *Op. cit.*, 28 B 1, 11-14.

¹⁵ *Op. cit.*, 28 B 8, 13-14.

¹⁶ *Op. cit.*, 22 A 1.

¹⁷ *Op. cit.*, 22 B 94.

En otro fragmento, Heráclito —que posee de la ley un concepto muy elevado, al afirmar que por ella «el pueblo debe luchar como por las murallas de la ciudad»¹⁸— escribe que «todas las leyes humanas se nutren de una única ley divina»¹⁹, apareciendo, pues, bosquejada, por vez primera en la historia del pensamiento, la idea de un fundamento absoluto de las leyes positivas, la idea precisamente de lo que después será conocido como «Derecho natural», cuyo desenvolvimiento llena gran parte de la historia de la filosofía del Derecho. Para Heráclito, esta ley divina, que es la primera y verdadera ley, no puede ser otra cosa que el *Logos*, la Razón universal, sustancia y principio (*arjé*) de toda la realidad, a la que el hombre accede gracias a la filosofía, «pasando del sueño a la vigilia»²⁰.

La idea de un orden jurídico universal aparece, asimismo, en un fragmento aislado de Empédocles (siglo V a. C.), en el cual se alude a una «legalidad del universo» (*pánten nominen*) que «se extiende sobre el cielo del amplio reino y sobre el inmenso esplendor»²¹.

Bien puede, por tanto, concluirse afirmando que los antiguos filósofos naturalistas griegos, aunque a primera vista parecen ajenos a todo interés por el mundo humano, y en particular por los problemas de la justicia y del Derecho, no son, sin embargo, insensibles a esta cuestión. Por el contrario, es precisamente en la idea de justicia y en la de orden jurídico en la que se inspiran cuando nos presentan el mundo físico como un todo armónico y ordenado (*Cosmos*), que es concebido igualmente según el modelo del orden instaurado en la sociedad por la razón humana. No obstante, al referirse a una experiencia social y jurídica en su visión del universo, hay que señalar que, al menos en los fragmentos de sus escritos que han llegado hasta nosotros, no se ocuparon expresamente de los problemas derivados de dicha experiencia.

Que sepamos, entre los pensadores del siglo VI el único que se ocupó expresamente del problema de la justicia fue Pitágoras, quien introduce su concepción de la justicia en su concepción general del universo y, que es, para él, aún más radicalmente que para los otros presocráticos, una concepción de orden y de armonía racional. A tal punto, que la expresa a través de la más precisa interpretación racional que pueda darse, identificando el *arjè*, el principio del universo, con el número, y explicando de este modo la armonía del cosmos como un conjunto de relaciones matemáticas.

En dicha visión matemática de la realidad, Pitágoras introduce también la virtud, y, en concreto, la justicia. Por lo poco que sabemos de Pitágoras, y según nos refiere Aristóteles, para él la virtud tiene una esencia numérica, y en ella veía representada la justicia por el número cuadrado, esto es, por el número que es el producto de dos factores iguales (*isakis isos*, «lo igual por lo igual») ²². La justicia

¹⁸ *Op. cit.*, 22 B 44.

¹⁹ *Op. cit.*, 22 B 114.

²⁰ *Op. cit.*, 22 B 1.

²¹ Platón, *Teeteto*, 20, 167 c; cfr. 23, 172 a-b.

²² Aristóteles, *Gran Moral*, I, 1, 1182 a.

significaba, por tanto, para los pitagóricos una perfecta correspondencia entre la acción humana y su retribución, a la que justamente alude todavía Aristóteles: «definimos lo justo absoluto como el hacer sufrir la misma cosa (*tò antipeponthès*) a los demás»²³.

5. Demócrito

Es costumbre generalizada estudiar a Demócrito juntamente con los presocráticos, aunque por la fecha de su nacimiento, hacia el 460 a. C., pueda considerarse más o menos contemporáneo de los sofistas y de Sócrates. Tal vez porque sus esfuerzos están todavía, como en el período presocrático, encaminados preferentemente a los problemas del mundo físico, a los que él da una respuesta muy distinta de la de los físicos precedentes, concibiendo el universo como el resultado accidental de la unión debida a causas puramente materiales y mecánicas, de partículas de materia (átomos «indivisibles»). Se trata de una concepción que excluye toda intervención sobrenatural y todo orden providencial, aunque sea de carácter racional, y que será recogida posteriormente en el siglo III a. C., por Epicuro.

Pero Demócrito no se limitó a ocuparse del mundo físico. Notabilísima es su ética, y de ella debemos hacernos eco por las alusiones que contiene a las leyes y la justicia. La ética de Demócrito no está vinculada con su física y supera todo materialismo. El fin del hombre no reside en el placer sensual, de los sentidos, sino en la serenidad de ánimo (*euthymia*) y en el bienestar espiritual (*euestò*), lo que sucede cuando se ha observado la justicia y las leyes: «el hombre de ánimo sereno, inclinado a las obras justas y legítimas (*erga díkaia kai nómina*), día y noche está alegre, fuerte y tranquilo; quien, por el contrario, desprecia la justicia y no cumple sus propios deberes está afligido y angustiado, y se atormenta»²⁴.

De la ley, Demócrito parece tener a veces el concepto tradicional en la edad más remota, viendo en ella un valor moral y considerándola por sí misma obra de la sabiduría, porque sabiduría y virtud son propias de los legisladores y de los gobernantes: «es bueno (*késmion*) estar sujeto a la ley, a quien gobierna y a quien es más sabio»²⁵. Otras veces, sin embargo, le atribuye una función puramente técnica de instrumento de convivencia social pacífica: «si alguien no intentara hacer daño a los demás, no serían necesarias las leyes que impiden a los particulares vivir a su arbitrio»²⁶.

Ya en esta afirmación se advierte que, para Demócrito, la ley jurídica no es otra cosa que una tentativa de limitar las consecuencias exteriores de la conducta

²³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V, 5, 1132 b.

²⁴ Diels-Kranz, 68 B 174.

²⁵ *Op. cit.*, 68 B 47.

²⁶ *Op. cit.*, 68 B 245.

del que no observa espontáneamente la ley moral; no sería menester este apremio en que consiste el Derecho si el hombre obedeciera a su propia conciencia. De este modo, estamos con Demócrito ante uno de los primeros atisbos en la historia del pensamiento, que tratan de distinguir entre una conducta libremente seguida en obediencia a un mandato de la conciencia: «abstente de realizar el mal no por temor, sino por deber»²⁷; «no debes avergonzarte más delante de los demás que delante de ti mismo; y no debe practicarse el mal cuando nadie pueda saberlo mejor que cuando todos puedan saberlo: sobre todo, es necesario avergonzarse antes delante de uno mismo, y grabarse en el alma esta ley, con el fin de no realizar nada inconveniente»²⁸.

Así, pues, queda afirmado en Demócrito el principio de la interioridad de la ley moral. Tanto en sus palabras como en las enseñanzas de su contemporáneo Sócrates, aparece lo que Emanuel Kant llamará imperativo categórico: se debe obrar el bien por el solo motivo de que se debe obrar bien, independientemente de las consecuencias de la propia acción. El temor de las consecuencias de ésta es, asimismo, el instrumento del que se vale la ley jurídica, que tiene como objeto constreñir a una conducta para hacerla compatible con el orden social, cuando no observa espontáneamente el dictámen de la conciencia moral. Se va perfilando, pues, aunque mediante atisbos fragmentarios y ambiguos, uno de los temas clásicos de la filosofía jurídica, precisamente el de la distinción entre moral y Derecho.

6. Las «leyes no escritas» en la tragedia de Sófocles

En el siglo V a. C. se manifiesta por primera vez otro de los problemas fundamentales de la filosofía del Derecho (y no sólo de ella, dado que su importancia es grande en el terreno político): el de las relaciones entre la ley positiva, establecida por la voluntad del Estado y que puede hacerse valer incluso por la fuerza, y las normas de conducta que el hombre encuentra dentro de sí, independientemente de la legislación del Estado. Normas (que, como veremos, pueden ser concebidas de muy variado modo) a las que tradicionalmente se les da el nombre de «Derecho natural».

En todo tiempo, precisamente desde el siglo V a. C. hasta nuestros días, se discutirá principalmente acerca de la existencia, y después, acerca del carácter y el valor de estas normas, unas veces negándoles su validez, y otras contraponiéndolas al Derecho positivo, al Derecho del Estado, como más válidas y obligatorias que dicho Derecho. De él surgirá, sin embargo, el problema del comportamiento de los que, ciudadanos o jueces, consideran al Derecho positivo en contras-

²⁷ *Op. cit.*, 68 B 41.

²⁸ *Op. cit.*, 68 B 264.

te con el Derecho natural. Problema jurídico, porque a propósito de este tema surge la discusión acerca de la validez de las leyes, pero también moral, porque se apela a la íntima conciencia del hombre, y político, porque contempla los límites del poder del Estado.

Será un poeta, uno de los grandes trágicos griegos, Sófocles (alrededor de los años 497-405 a. C.), quien por primera vez ofrece el contraste entre una legislación superior —divina, eterna e inmutable— y la humana, que puede ser el fruto de lo contingente, del capricho o el arbitrio de un déspota.

Tal es, en efecto, el motivo central de la tragedia *Antígona*, en la que dicho contraste está expresado en célebres versos, que serán citados siempre por los defensores de un Derecho absolutamente válido, superior y anterior a las leyes humanas. En la figura de la joven Antígona, que acepta la muerte por no obedecer las leyes «no escritas» divinas, Sófocles personifica un drama eterno: el de quienes luchan entre el mandato de la conciencia moral y el de la autoridad pública. Drama cuya intensidad se advierte sobre todo en épocas de despotismo y tiranía, pero que, en realidad, el Derecho del Estado potencialmente al menos conlleva siempre. Tal vez por eso, el personaje de Antígona ha inspirado a dramaturgos de todos los tiempos, incluido el nuestro.

El argumento de la tragedia es conocido: Antígona, obedeciendo el imperativo de su propia conciencia, ha dado sepultura al cadáver de su hermano Polinice, muerto en batalla en Tebas, violando de este modo el decreto del rey de la ciudad, Creón, el cual había ordenado dejar insepulto el cuerpo de Polinice por haber este dirigido las armas contra la patria. Conducida a presencia del rey, que le pregunta cómo ha osado violar sus leyes, Antígona le responde: «Sí; porque es evidente que no es de Zeus de quien ha emanado este edicto, y la Justicia, que habita con los dioses subterráneos, no ha establecido jamás para los hombres leyes semejantes. Yo no creo que tus decretos tengan tanta fuerza como para que un mortal pueda vencer las leyes no escritas (*ágrapta nómina*) e inquebrantables de los dioses. Porque éstas no son de hoy o de ayer, sino de siempre, y nadie conoce el instante en que tuvieron origen»²⁹. Condenada en virtud de la ley escrita, de la ley del rey, Antígona afronta serena la muerte.

Pero el tema de las leyes superiores aparece también en otra tragedia del ciclo tebano de Sófocles, *Edipo rey*, en la que se habla de leyes «excelsas, creadas en el cielo celeste, de las que solamente es padre el Olimpo», leyes que «nos ha proporcionado la naturaleza mortal de los hombres», y que «ni el olvido adormecerá»³⁰. De modo que, aunque el mismo Sófocles no fue un filósofo, y a los versos de su tragedia no se debe atribuir más que un valor poético, era necesario dejar constancia de ello, porque la fuerza de su poesía ha representado mejor que cualquier tratamiento filosófico uno de los problemas fundamentales de la filosofía del Derecho. Tanto más cuanto que Sófocles expone claramente en sus versos la conciencia que el pueblo griego debía poseer de este problema, del problema que

²⁹ Sófocles, *Antígona*, págs. 450-457.

³⁰ Sófocles, *Edipo rey*, págs. 865-870.

puede transformarse en drama para los que sientan el deber de negarle valor y, por tanto, obediencia a las leyes escritas. Volveremos a encontrarnos con este problema, formulado ya en términos filosóficos, en algunos sofistas y en el mismo Sócrates.

7. La justicia como igualdad y el ideal de la isonomía

El orden del mundo humano, el orden social y político, que constituyó para los filósofos presocráticos el modelo del orden cósmico, es precisamente el que en la ciudad-Estado griega, la *pòlis*, había venido realizando desde el siglo séptimo al sexto, y que alcanza su pleno apogeo en la Atenas del siglo quinto antes de Cristo. El ideal político —y, antes que político, ético— de esta *pòlis* es la democracia, que precisamente fue instaurada tras el paréntesis de la tiranía de Pisítrato y de sus hijos que había detenido el movimiento reformador encabezado por Solón, al comienzo del siglo quinto con la reforma de Clístenes.

Con la palabra *democracia*, aunque en el lenguaje de los antiguos griegos, como en el actual, no se entiende siempre la misma idea, está claro que en Grecia significó un poder absoluto e incontrolado del pueblo (*demos*), entendido como clase, en oposición a la *oligarquía*, poder clasista de los «pocos» (*oligoi*), o mejor, de los ricos. Pero en los comienzos de la doctrina filosófica y política griega, «democracia» (*demokratía*) vino a significar (y a menudo los dos términos se emplean como sinónimos) «isonomía», igualdad de las leyes para todos (de *ísos*, «igual», y *nómos*, «ley») y, por consiguiente, igualdad de derecho entre los ciudadanos. En concreto, igual posibilidad de ser llamado a los cargos públicos —que venían directamente asignados por sorteo— e igual posibilidad de hablar (*isegoría*), o sea, libertad de palabra.

Herodoto, el primer historiador griego, en el libro tercero de sus *Historias*, narra, en el llamado «discurso tripolítico» o «lucha por la constitución», un episodio históricamente desprovisto de todo fundamento y tratado con toda verosimilitud en las discusiones filosóficas de su tiempo: el de la disputa entre los tres pretendientes al trono de Persia. Estos hombres se presentan como defensores, el primero de la monarquía, el segundo de la oligarquía, y el tercero de la democracia, que Herodoto califica precisamente como *isonomía*; al defensor de ésta última le hace decir que ella tiene «el nombre más bello de todos»³¹. En los banquetes de los atenienses, entre los cantos que los alegraban, el más popular era el *Armodio*, que alababa a Armodio y Aristogitón, los «tiranícidas», asesinos del hijo de Pisítrato, porque habían hecho a los atenienses *isónomos*, iguales ante las leyes³².

Y la isonomía era no solamente el ideal político, sino también el principio ético-pedagógico de la Grecia del siglo V; o, al menos, de aquella parte de Gre-

³¹ Herodoto, *Historias*, III, pág. 80.

³² Pueden verse estos versos en Diehl, *Antología lírica griega*, 10, 13.

cia —Atenas y el mundo de cultura jónico-ética— que tuvo influencia en la Historia de la civilización, ya que Esparta y el mundo de cultura dórica permanecieron fieles al ideal ético-pedagógico y político aristocrático, lo cual fue una de las razones de la perenne disputa entre Atenas y Esparta, que culminó en la guerra del Peloponeso.

Este ideal ético-político democrático, o de la isonomía, se revela en la concepción de la justicia como *dikè*, orden racional humano y, por tanto, armonía, igualdad, tal como la había ensalzado Hesiodo. E igualmente el legislador que habíamos visto manifestar en sus versos el deseo de inspirar su obra en *Dikè*, Solón, fue tenido por los atenienses como el campeón y el fundador de la democracia. Asimismo, el orden que habíamos visto atribuir al mundo físico, inspirándose en la idea de orden del mundo humano, en algunos de los pensadores presocráticos, es a veces entendido expresamente como orden «democrático», cuyo valor fundamental es la igualdad. Los tratadistas de medicina resumen la salud del cuerpo como una «igualdad» —cuyo concepto está visiblemente sugerido por el modelo de la igualdad jurídica— entre las fuerzas que gobiernan el organismo humano. En este sentido, es significativo un pasaje de la obra de un médico discípulo de Pitágoras, Alcmeón, en el cual afirma, usando términos técnicamente jurídico-políticos, que la salud se deriva de la igualdad de los derechos (*isonomía*) entre lo húmedo, lo seco, lo frío, lo caliente, lo amargo, lo dulce, etc., mientras que la enfermedad procede del predominio de uno solo (*monarquía*) de ellos³³.

³³ Diels-Kranz, 24 B 4.

2. Los sofistas

1. El ambiente cultural de la sofística

En este clima moral y político, y sobre todo cultural, del que se ha hablado al final del capítulo anterior, y que es en el clima en el que florece la democracia, aparecen, en el siglo V a. C., los sofistas.

La democracia, en todos los tiempos, se ha basado en premisas filosóficas y culturales racionalísticas, revistiendo una actitud crítica, antidogmática. Y, en efecto, la esencia de la cultura, en cuyo seno nacerán en Atenas tanto las ideas democráticas con sus correspondientes instituciones políticas como el pensamiento filosófico de los sofistas, es la confianza extrema en la razón, y la consiguiente fundación racionalística y humanística de todos los valores. Por tal exigencia, los sofistas sacrifican la absolutez y la universalidad, asumiendo una posición relativista, no sólo en el campo del conocimiento, sino incluso en el de la moral. De este modo, tanto la verdad como el bien lo son a condición de que lo son para el hombre, para el hombre como individuo. Según una conocida afirmación de uno de los más importantes sofistas, Protágoras, el hombre es «la medida de todas las cosas»¹. Es, precisamente, este rasgo el que distingue a los sofistas de Sócrates, quien comparte con ellos el interés por el hombre y por el mundo humano, así como la fundación racional de la moral, pero que, por el contrario, reivindica y afirma la universalidad de la verdad y el bien.

No es, sin embargo, solamente como ideal y como actitud ético-pedagógica como la democracia, en Atenas, está vinculada con la sofística. Las instituciones políticas y judiciales democráticas fueron uno de los elementos que más favorecieron la actividad cultural de los sofistas. En un estado, cual era la *pòlis* ateniense después de la reforma de Clístenes y, más tarde, de las de Efilates y Pericles, todos los ciudadanos podían participar en las funciones legislativas, administrativas y judiciales. Los problemas políticos eran discutidos por toda la población, y el resultado favorecía al que fuera más hábil y experto en el arte de la palabra, al más capaz de convencer en las asambleas populares, no sólo en las políticas, como la *Ekklesía*, asamblea general del pueblo, y la *Bulè*, Consejo de los Quinientos,

¹ Diels-Kranz, 80 B 1.

sino en las judiciales, como los tribunales de la *Eliea*, compuestos por ciudadanos nombrados por sorteo.

De aquí se deriva que, en Atenas, la retórica y la dialéctica, es decir, las artes de persuadir y de discutir —que eran, pues, en sustancia artes de razonar—, adquieren una particular importancia, también práctica. Y los sofistas se presentan, justamente, como maestros del arte del razonamiento y de la discusión. En realidad, el arte que éstos enseñaban era frecuentemente el del razonamiento susceptible y capcioso (de donde procede la mala fama otorgada a la palabra «sofista»), y su enseñanza se encaminaba no tanto a la desinteresada búsqueda de la verdad cuanto al perfeccionamiento del método para lograr que prevaleciera una determinada opinión haciéndola *aparecer* como verdadera. Y esta tendencia, derivada de su propia función de maestros de actividades prácticas —políticas y forenses— fue entre otras causas, la que motivó su actitud relativista y escéptica, que negaba la universalidad de la verdad y del bien, reduciéndolos a la opinión y a la utilidad de los individuos.

Sin embargo, cualesquiera que sean los defectos inherentes a la forma de enseñar de los sofistas y por los que han sido objeto de severas críticas en todo tiempo, lo cierto es que ha quedado el mérito de haber situado al hombre en el centro de la especulación filosófica y no al mundo físico. En este aspecto, los sofistas pueden muy bien ser equiparados con su más grande antagonista, Sócrates. Aunque también puede considerárseles próximos a él por otro rasgo de su actitud: su común inspiración racionalística, humanística, crítica, a causa de la cual en realidad para muchos de sus contemporáneos el mismo Sócrates aparece como un subversivo que sometía a discusión aquello que la opinión común tenía como indiscutible, y que aceptaba las leyes y las instituciones de la ciudad en la medida en que libre y racionalmente estaba convencido del valor de ellas. Especialmente los poetas cómicos representan a Sócrates de forma semejante a los sofistas, atribuyéndole métodos y doctrinas que eran propios de sus adversarios, lo cual evidencia que, ante la opinión vulgar, tanto los sofistas como Sócrates, aparecían como representantes de aquella postura racionalista y crítica, particularmente odiosa a los conservadores, y por la que la sofística, como justamente se ha hecho notar, puede considerarse como un movimiento cultural «iluminístico»: esto es, poseyendo aquellos caracteres que se vuelven a encontrar en la cultura del siglo XVIII, a la que precisamente se le dio el nombre de Iluminismo.

2. «Justo por naturaleza» y «justo por ley»

En aquel mundo humano sobre el que los sofistas vierten su investigación filosófica, la vida jurídica y política era parte esencial. No por azar, el nacimiento mismo de la sofística está ligado, como queda dicho, a las particulares instituciones políticas y judiciales de Atenas. Es perfectamente verosímil que la misma lógica de los sofistas naciera de la experiencia directa de los tribunales, como arte de la

prueba judicial. En efecto, la prueba en el juicio no poseía, por regla general, el carácter de verdad absoluta, sino que era apreciada como elemento de probabilidad y de verosimilitud.

Particularmente notable es también aquella forma en que el pensamiento sofístico contemplaba los problemas ético-políticos y jurídicos. Pero no es posible hablar sin distinguir entre un sofista y otro, ya que la sofística no fue una escuela, ni mucho menos una orientación de pensamiento unitaria, y el mismo individualismo que la caracteriza hace que sus representantes tengan puntos de vista diversos sobre distintas cuestiones. Tampoco el relativismo, que habíamos dicho constituía uno de sus rasgos principales puede relacionarse con todos los sofistas o, al menos, en la ética no es igualmente percibido. Y, si, en general, se niega el carácter absoluto de las leyes positivas, no ocurrirá otro tanto con el valor de la justicia. De la justicia que, denominándola «justo por naturaleza», muchos sofistas la contrapondrán precisamente a lo «justo por ley».

Como hemos visto, los pensadores naturalistas anteriores a los sofistas y a Sócrates habían proyectado en el mundo físico la idea de un orden racional, que habían extraído de la experiencia jurídica y política. Pero al hacer esto, habían objetivado en una realidad *natural*, externa al sujeto humano, lo que en su origen y en su esencia era una creación del hombre: precisamente la idea de un orden social y jurídico, la idea de justicia. Esta idea podía así fácilmente asumir los caracteres del orden natural objetivo, como si un orden de justicia existiese por sí mismo, *por naturaleza*, anterior al hombre e independiente de él: modelo universal e inmutable del Derecho, con el que las leyes humanas, para ser justas y por ende obligatorias, deberán necesariamente estar conformes.

Una concepción como ésta venía por muchos aspectos a coincidir, e incluso a confundirse —de acuerdo con lo que ya había indicado Heráclito²— con la de la existencia de las leyes de institución divina, universales y eternas también por esta razón, y externas y anteriores al hombre y a su actividad legisladora; la cual, para ser justa y válida, debería estar de acuerdo con las normas establecidas por la divinidad. *Ley natural* y *ley divina* eran, de este modo, leyes superiores, leyes «no escritas», con las que las leyes positivas no solamente podían, sino que debían ser confrontadas. El problema surgido del posible contraste entre las «leyes no escritas» y las leyes del Estado —el problema de Antígona en la tragedia de Sófocles—, en términos filosóficos, lo plantean por vez primera los sofistas, muchos de los cuales contraponen al «justo por ley» un «justo por naturaleza», que es igual que los *áγραπτα νόμινα*, las leyes no escritas invocadas por Antígona, un Derecho distinto del positivo y superior a él.

Puestos a poner en tela de juicio todas las instituciones tradicionales, los sofistas no tienen, en efecto, para las leyes del Estado, la reverencia que les habían prestado los tradicionalistas y los conservadores. Ciertamente, los sofistas no reprochan a éstas el estar en desacuerdo con una ley *divina*; pero ponen de relieve el

² Vid. pág. 22.

hecho de que las leyes positivas no siempre están en armonía con las tendencias naturales y las exigencias racionales del hombre (con su *naturaleza*), y de este modo distinguen un «justo por naturaleza» (*physei dikaion*), que corresponde a estas tendencias y exigencias, de un «justo por ley» (*nomoi dikaion*), que no tiene otro origen o justificación que la voluntad, la autoridad y, en definitiva, la fuerza del legislador, esto es, del Estado.

La contraposición del *nómos* (palabra que frecuentemente conserva todavía, más que el de «ley», el significado ordinario de «costumbre», «uso», y que sobre todo tiene el significado de «creación humana, artificial») con la naturaleza (*physis*) no es exclusiva de la sofística, y no se circunscribe al campo ético-jurídico, ni siquiera al filosófico. Se la encuentra también en el lenguaje de los médicos de la misma época. Así, en uno de los escritos tradicionalmente atribuidos a Hipócrates, *La dieta*, que, a pesar de no ser verosímilmente del célebre médico, es de cualquier forma de fines del siglo V, se dice: «la costumbre (*nómos*) la establecieron los hombres por sí mismos, sin conocer el objeto acerca del cual lo establecieron, mientras la naturaleza (*physis*) de todas las cosas la ordenaron los dioses; y lo que establecieron los hombres no permanece siempre justo ni errado, mientras todo lo que establecieron los dioses permanece siempre justo»³. De igual modo, un diálogo de Platón, *Crátilo*, se inicia con la discusión de si el lenguaje es por naturaleza o no; y el personaje que sostiene que los nombres no son por naturaleza (*physei*) dice que éstos lo son por *nómos* y por *éthos* («uso» y «costumbre»: o lo que es lo mismo, «creación humana»)⁴.

3. El Derecho natural

Es evidente que en el clima cultural de la época está difundida la idea de una antítesis entre lo que, siendo obra humana, es contingente y variable, y lo que, siendo independiente de la voluntad y de la acción del hombre, tiene valor universal y permanente. Y mejor que en ningún otro ámbito esta antítesis podía asentarse en el ético-jurídico, donde el *nómos* (sea costumbre o ley) es por excelencia obra de la voluntad y de la acción del hombre. De modo que al justo que lo es por *nómos* viene así contrapuesto un justo por *physis*, que es la verdadera justicia.

En el diálogo de Platón, *Gorgias*, vemos afirmado por el sofista Calicles que las leyes positivas son obra de los débiles reunidos. Y Calicles deplora esto porque es un hecho contrario al Derecho de *naturaleza*: «la naturaleza —dice— demuestra que es justo que el mejor sobresalga sobre el peor, y el más capaz sobre el menos capaz»; así ocurre también entre los animales y entre los Estados: «el criterio de la justicia es éste, el dominio y la supremacía del más fuerte sobre el más débil»⁵. Las

³ Hipócrates, *La dieta (De victu)*, I, 11. También en otro escrito hipocrático más probablemente auténtico (*El aire, el agua, los lugares*, 14) se encuentra la distinción *nómos-physis*.

⁴ Platón, *Crátilo*, 384 d.

⁵ Platón, *Gorgias*, 38-39, 483 b-484 a.

leyes positivas, obras, como se ha dicho, de los más débiles para neutralizar la superioridad natural de los más fuertes, son por ello contrarias a la naturaleza e injustas.

Caliclés —siempre en el diálogo de Platón, que ha inventado quizá el personaje o le ha atribuido un nombre ficticio, pero que simboliza ciertamente las teorías de algún sofista— cita, a este propósito, algunos versos de Píndaro en los que se habla del *nómos* «rey de todo (*pánton basileus*), de los mortales y de los inmortales, que gobierna con mano soberana justificando el más grande abuso», de forma semejante a como Hércules por la fuerza roba los rebaños de Gerión. No es fácil, sin embargo, establecer si Píndaro atribuía en este fragmento, que es considerado como aislado, al *nómos basileus* el significado de «ley de la naturaleza»; sobre todo, es muy discutible que aquí *nómos* signifique «ley», y no más bien, según el sentido originario de la palabra, «costumbre», «uso».

En la tesis de Caliclés, o del sofista que Platón representó bajo este nombre, el Derecho de la naturaleza está concebido como instinto natural y se identifica con la fuerza, lo cual pudo también ser sugerido al sofista por una realista sensibilidad política. La tesis de Caliclés, en efecto, se muestra muy semejante a la de la narración histórica de la guerra del Peloponeso por Tucídides y atribuida a los embajadores enviados por la poderosa Atenas a los habitantes de la pequeña Melo: «en las cuestiones humanas se observa la justicia cuando las fuerzas son iguales; pero los más fuertes hacen aquello que es propio de los que tienen el poder, y los débiles lo consienten»⁶.

La concepción de lo «justo por naturaleza» formulada por Caliclés es una de las versiones por la que constantemente se presenta la historia del pensamiento filosófico-jurídico el «Derecho natural». Es la versión que puede decirse *naturalística* en sentido estricto. Aquella que concibe el Derecho natural como instinto, común a todos los seres animados, sin atender al aspecto específico de la «naturaleza» del hombre que es el estar dotado de razón. Por esta causa, el Derecho natural no es una norma dictada al espíritu humano en su autonomía, en su capacidad de darse leyes a sí mismo, sino principio de conducta externo al hombre, que le es impuesto al hombre desde fuera por una naturaleza entendida objetivamente, realidad extraña al sujeto y que el sujeto soporta (se somete a ella) pasivamente.

Otros autores, sofistas o afines a ellos, se atienen no a una concepción de lo «justo por naturaleza», o Derecho natural, sino a otras bastante diferentes, llegando a conclusiones opuestas a las de Caliclés, moviéndose también en la contraposición entre lo «justo por naturaleza» y lo «justo por ley», y criticando el segundo en nombre del primero.

Así, el sofista Hipias afirma que, mientras por naturaleza todos los hombres son «consanguíneos, parientes, conciudadanos», por ley esto no sucede, porque «la ley, tirana de los hombres, hace a la naturaleza muchas veces violenta»⁷. Alcida-manto escribe que «Dios ha dado a todos la libertad; a ninguno la naturaleza ha

⁶ Tucídides, *La guerra del Peloponeso*, V, 89.

⁷ Platón, *Protágoras*, 24, 337 b.

hecho esclavo»⁸. Afirmación excepcional en el mundo antiguo, en el cual —como tendremos ocasión de ver a propósito de Aristóteles— la esclavitud, debido a las necesidades económicas de la sociedad de entonces, era considerada como una institución *natural*. Antifón, el sofista (al que no hay que confundir con Antifón de Ramnunte, hombre político contemporáneo suyo), sostiene que «la mayor parte de lo que es justo según la ley es contrario a la naturaleza». Y el argumento principal que aduce para sostener su tesis es que el individuo, por naturaleza, perseguirá aquello que le favorece personalmente, mientras las leyes (que él considera, como veremos, producto de un acuerdo artificial entre los hombres) son un impedimento a esta tendencia *natural*⁹. Su conclusión es que «por naturaleza todos somos iguales en todo, griegos y extranjeros», porque ante las necesidades verdaderamente naturales todos procedemos del mismo modo: «todos respiramos el aire a través de la boca y de la nariz»¹⁰.

Si a Caliclés podía imputársele un excesivo realismo, los sofistas de este otro tipo pecan frecuentemente de lo que constituye un vicio habitual de los racionalistas, el abstractismo. Considerado con respecto a la realidad política de la *pòlis*, de la ciudad-Estado a la que se ordena toda la ética griega hasta el siglo IV a. C., su igualitarismo cosmopolita aparece fuera de la historia. Y justifica la sátira de los poetas cómicos, como Aristófanes, que, representando en su *Ecclesiazuse* un Estado en el cual rige la comunidad de bienes y mujeres, tiene probablemente como punto de referencia (ya que no puede, como se ha pensado, referirse a la *República* de Platón, que es posterior) estas teorías políticamente radicales de algunos sofistas.

El abstractismo del que estos hombres a veces pecan es, como decíamos, una consecuencia de su racionalismo. Y en efecto, la concepción de lo «justo por naturaleza» de Hipias, de Alcídanto y de Antifón es del todo opuesta a la de Caliclés, no solamente por el contenido del Derecho natural, sino también por lo que éstos entienden respecto a las relaciones de identidad entre el Derecho y la fuerza; pero, sobre todo, porque es concebido por éstos como expresión de la *razón*. El Derecho natural no es, como lo era para Caliclés, una norma que se impone al hombre desde fuera, por una naturaleza entendida objetivamente, sino que es una norma que le es dada al hombre por su *naturaleza* —en el sentido de *esencia*— de hombre.

De este modo se ven delineadas, en el siglo V a. C., las tres direcciones fundamentales del *iusnaturalismo* (doctrina del Derecho natural) a una de las cuales se reducirán siempre todas las teorías iusnaturalistas de los siglos sucesivos. Una es la teoría de la ley que es justa, absolutamente válida, superior a las leyes positivas humanas porque está dictada por una voluntad superior a la humana, como en el caso de las divinas «leyes no escritas» de la Antígona de Sófocles, y que podemos denominar *iusnaturalismo voluntarístico*. Una segunda es la que contempla

⁸ Aristóteles, *Retórica*, I, 13, 1373 b.

⁹ Diels-Kranz, 87 B 44, A 1-4.

¹⁰ *Op. cit.*, 87 B 44, B 2.

a la ley de la naturaleza como un instinto común a todos los animales, como sostenía Caliclés en el *Gorgias* platónico (iusnaturalismo naturalístico). La tercera es precisamente la que acabamos de ver, la de la ley que es de «naturaleza» por cuanto está dictada por la razón, esencial naturaleza humana (iusnaturalismo racionalista). A veces, estos tres modos de concebir la ley superior a las leyes humanas pueden fundirse en uno solo, como sucede en las doctrinas panteísticas, según las cuales Dios, naturaleza física y razón, son una misma cosa; otras veces, por el contrario, pueden encontrarse yuxtapuestas o confundidas, como ocurre en épocas de escasa madurez del pensamiento. Las doctrinas de inspiración religiosa están obviamente inclinadas a acoger el iusnaturalismo voluntarístico; contrariamente, el iusnaturalismo racionalista aparece entre los pensadores de tendencia laica y humanística, que atribuyen al Derecho un fundamento y un fin terreno.

4. Los problemas planteados por la sofística: positivismo jurídico y iusnaturalismo

Como en el siglo V se delimita por primera vez la doctrina iusnaturalista, que considera al Derecho *verdadero* como un Derecho que puede ser distinto del positivo, allí se encuentran los primeros rasgos de la doctrina opuesta (que en nuestros días se llamara «positivismo jurídico»), y según la cual, más allá de las normas establecidas por la autoridad del Estado no existe *Derecho*.

Mientras el iusnaturalismo, habíamos dicho, puede presentarse también en forma voluntarista, como doctrina del Derecho natural en tanto que establecido por la voluntad divina, pero que asume más fácilmente forma naturalística, y, sobre todo, racionalista, el positivismo jurídico es, por su esencia, voluntarista. De ahí que el Derecho no tiene otro fundamento ni otra razón de ser que el hecho de que lo ha establecido la voluntad del Estado. Y ello sin consideración alguna a la valoración de su obligatoriedad, a su valor ético, a su correspondencia con principios que puedan ser considerados superiores y anteriores a la autoridad del Estado. Estimando que la forma que ha alcanzado más predicamento del iusnaturalismo es la racionalista, se podría representar esquemáticamente la oposición entre la concepción iusnaturalista y positivista del Derecho, como oposición entre racionalismo y voluntarismo. Y aunque es cierto que para los iusnaturalistas la ley *positiva* es un acto de voluntad del legislador, sin embargo, el motivo de su validez radica en su conformidad con la razón, al paso que, para los positivistas, la ley, para ser válida, esto es, obligatoria, no necesita otra justificación que el haber sido establecida por la voluntad de quien tenía poder para hacerlo.

El positivismo jurídico, como doctrina sistemática, es esencialmente una doctrina moderna, y sus precedentes históricos no se suelen buscar más allá del siglo XVII con Tomás Hobbes, o si acaso en el siglo XIV con Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham. Pero, como decíamos, manifestaciones de una actitud iuspositivista se encuentran también en el mundo griego.

Un rasgo de sabor positivista se encuentra ya en un fragmento aislado de Heráclito, en el que se dice que «ley es también obedecer a la voluntad de uno solo»¹¹; pero obviamente es imposible valorar su alcance. Positivista es, lógicamente, la actitud de Creón, el adversario de Antígona en la tragedia de Sófocles: «que el Estado ha elegido como su cabeza», le hace decir el poeta: «a él es preciso prestar atención, tanto en las cosas pequeñas y justas como en aquellas opuestas a éstas»¹². Fuera de la fantasía poética, Jenofonte atribuía a Pericles una definición de la ley típicamente positivista: «se llama ley todo lo que el poder soberano del Estado haya deliberado y prescrito como obligatorio»¹³; y él hace comprender expresamente en dicha definición también lo que haya sido mandado por un tirano. Sin embargo, con excepción del fragmento, excesivamente breve, de Heráclito, se está también fuera todavía de una consideración filosófica del problema. Y acerca de una afirmación interpretable positivísticamente atribuida, siempre por Jenofonte a Sócrates, nos ocuparemos en el capítulo dedicado a este último.

A la vista de esto serán los sofistas, dado su relativismo, los que identifican el Derecho verdadero, o la justicia, con el Derecho positivo, que es variable según lugares y épocas, y no tiene valor absoluto. Y para aseverar este hecho es lo que hace uno de ellos, Trasímaco, al que Platón representa como antagonista de Sócrates en el libro I de la *República*: este hombre, según Platón, identifica, en efecto, la justicia con los intereses del más fuerte¹⁴, con lo que es ventajoso para quien manda¹⁵. Pero no en el sentido en que lo decía Calicles, para quien la voluntad del más fuerte sería lo justo *por naturaleza*, mientras que la ley, obra de la reunión de los débiles es contraria a la verdadera justicia, entendiéndolo, por tanto, como *justicia* propiamente lo «justo por ley», el Derecho positivo. El argumento que Trasímaco aporta como apoyo de su identificación de la justicia con la fuerza es, en efecto, que «todo Gobierno establece las leyes según su propio interés», y, «que lo justo para los súbditos es lo que es útil para él, y si alguno lo transgrede se le castiga como violador de la ley y de la justicia»¹⁶. Según se observa, el actuar aquí contra la ley (*paranomêin*) se identifica con el actuar contra la justicia (*adikêin*).

Sin embargo, los otros sofistas no comparten esta opinión; y más bien son frecuentes sus afirmaciones iusnaturalistas. Lo que éstos critican es generalmente el Derecho positivo, sobre todo por su disconformidad con un «justo por naturaleza», que indiscutiblemente entienden de forma variada y diversa, pero que siempre lo consideran diferente de lo «justo por ley». Y no es de un sofista, sino de un discípulo de Anaxágoras, Arquelaos, la primera enunciación explícita y precisa de lo que nosotros conocemos hoy como «positivismo jurídico»: «no existe un justo por naturaleza, sino sólo por ley»¹⁷.

¹¹ Diels-Kranz, 22 B 33.

¹² Sófocles, *Antígona*, vv. 666-667.

¹³ Jenofonte, *Memorables*, I, 2, 43.

¹⁴ Platón, *República*, I, 14, 341 a.

¹⁵ *Op. cit.*, I, 16, 343 c.

¹⁶ *Op. cit.*, I, 12, 338 e.

¹⁷ Diels-Kranz, 60 A 2.

Una distinción fundamental hace a este propósito el ya mencionado Antifón: al actuar según las leyes positivas, dice, se tiene ventaja si esto se realiza en presencia de testigos; si se está solo, por el contrario, se tiene ventaja al seguir las normas de la naturaleza. Y ello, porque las normas de las leyes son contingentes, frente a las de la naturaleza que son necesarias; de lo que se deduce que quien transgrede las leyes positivas está exento de culpa y de pena si lo hace a espaldas de los que las han creado, mientras que de otro modo es castigado; y al contrario, si se violan las leyes innatas en nosotros, el mal no es del todo menor aun si se lo hace a escondidas de todos, y no es del todo mayor si todos lo ven: porque el que actúa de este modo «se causa daño a sí mismo no según la opinión, sino según la verdad»¹⁸.

También Hippias, en el diálogo con Sócrates referido por Jenofonte, del cual diremos algo más en otra parte, después de haber reconocido la existencia de leyes universales dadas por los dioses, afirma que los transgresores de éstas no pueden sustraerse a las penas, mientras que quienes transgreden las leyes humanas pueden evitar la sanción evadiéndose o usando la fuerza¹⁹. Y esta distinción entre los diversos efectos de la violación de la ley positiva y de la ley natural (en Antifón, como se ha visto, conexas a la distinción, fundamental en la filosofía griega, entre lo que es según la *doxa*, «opinión», y por ello variable y contingente, y lo que a su vez es según *alétheia*, «verdad», y, por consiguiente, es válido en modo absoluto) toma aquello que generalmente se considera el elemento distintivo de la norma jurídica positiva de la norma natural o moral: la sanción exterior, que sería propia de la primera, mientras, a propósito de la segunda, si puede hablarse de sanción, sería íntima a la conciencia del sujeto.

Pero sobre todo esta distinción de Antifón incide en un problema ético fundamental: el problema llamado del anillo de Cige, o sea, aquél de la conducta del que tuviera la posibilidad de realizar cualquier acción sin ser descubierto, como el pastor Cige, quien, según la leyenda, había encontrado un anillo que lo convertía en invisible²⁰. Se plantea así —como en la misma época enseñaba Sócrates— el problema moral en términos de ética de conciencia, según había señalado ya Demócrito. Y para nosotros es interesante observar que esto viene a través de la experiencia de los problemas jurídicos, como contraposición a la observancia exterior de la ley objetiva, de la observancia de una norma de conducta subjetiva, íntima al hombre: de una «ley natural» que, justamente en cuanto se contrapone como tal a la ley positiva, se perfila como norma de conducta íntima al sujeto, dictada por una «naturaleza» que es su naturaleza humana; o sea, en definitiva, por la razón.

¹⁸ *Op. cit.*, 87 B 44, A 1-2.

¹⁹ Jenofonte, *Memorables*, IV, 4, 18-22.

²⁰ Puede verse esta leyenda en Platón, *República*, II, 3, 359 b-360 d.

5. Acentos contractualísticos en la sofística

Se encuentra enunciada en algunos sofistas, más o menos explícitamente, también otra doctrina que será recogida más tarde por varios autores, y que alcanzará un gran desarrollo en la Edad Moderna: aquélla por la cual el Derecho y el Estado, y, según algunos, la sociedad misma, no son instituciones existentes por naturaleza, sino que tienen su origen en un acto de la voluntad humana, en un expreso acuerdo con el cual los hombres le dan vida.

Según esta doctrina, a la cual se da el nombre de *contractualismo*, tanto el origen histórico como el fundamento de la validez del Derecho y del Estado residen en el voluntario acuerdo de los asociados: lo que los autores modernos llamarán «contrato social». A través de este «contrato», los hombres abandonan el estado de desorden, de anarquía, y, según algunos (pero no todos), de lucha continua en el cual vivían antes («estado de naturaleza»), para darse un ordenamiento social, jurídico y político que, restringiendo la ilimitada libertad de que goza el hombre en el estado de naturaleza para coordinarla con la de los otros, asegura y tutela la libertad misma, no sólo en interés común, sino también en beneficio del individuo, que de otro modo permanecería expuesto al atropello por parte de los más fuertes físicamente.

Se trata de una teoría privada de cualquier fundamento histórico, más bien históricamente absurda. Pero desde un punto de vista político es importante, porque en ella va implícita —y en los tiempos modernos explícitamente— la idea de que el Estado y el derecho, no teniendo otro fundamento que la voluntad de los ciudadanos, deben reclamar siempre su consenso, y que el poder del que gobierna encuentra en tal consenso un límite intraspasable. El contractualismo contiene, en suma, primeramente en germen, y después, a partir del fin del Medievo, siempre más desarrollado, el principio de la soberanía popular.

Por otra parte, se trata de una teoría ligada igualmente a una concepción esencialmente individualista —ya que los individuos, según esta doctrina, son antes que el Estado y acaso que la sociedad misma, que son sus voluntarias creaciones—. De aquí que el contractualismo se acomodaba a la mentalidad individualista y relativista de los sofistas; lo cual aparece, aunque solamente bosquejado, en el sofista que presenta más acentuadamente tales caracteres, Protágoras, para quien no existen valores universales de justicia, lo «justo por naturaleza». Platón le atribuye, en efecto, la afirmación de que «lo que a toda la ciudad le parece justo y bello, es así para ella en cuanto ella lo estima así»²¹. Teniendo presente que la palabra griega *pòlis*, «ciudad», significa también Estado, se puede pensar que también estas otras palabras suyas, referidas por Platón, aluden a una condición presocial y prejurídica del hombre, que no existe para dar vida a las instituciones políticas: «los hombres inicialmente vivían esparcidamente y no había ciudades» y, por tanto, «procuraban unirse y reunirse al seguro fundando la ciudad»²².

²¹ Platón, *Teetetos*, 20, 167 c; también 23, 172 a-b.

²² Platón, *Protágoras*, 12, 322 b.

Sin embargo, la tesis del origen contractual del Derecho y del Estado no está formulada explícitamente en estas palabras de Protágoras. Asimismo, es sólo una alusión a una naturaleza contractual de las leyes la que se encuentra en Antifón cuando habla de un «acuerdo» que las ha creado²³. Debía tratarse aún de una opinión difusa, porque como tal la presenta Platón en la *República*²⁴. Su formulación más explícita la encontramos en un sofista menor, Licofrón, el cual, según lo que refiere Aristóteles, consideraba la ley una «convención» (*synthéke*) que «garantiza los derechos recíprocos, pero no para producir buenos y justos ciudadanos»²⁵. Palabras en las que aparece clara la conciencia del valor meramente técnico y de la naturaleza empírica del Derecho positivo creado por los hombres, y de la diferencia de esto con el ideal de la justicia.

Una versión particular de la teoría del origen voluntario y humano del Derecho la da Critias (uno de los «Treinta tiranos» que gobernaron Atenas en los años 404 y 403 después de la rendición de la ciudad a los espartanos, y que, no del todo exactamente suele venir comprendido entre los sofistas). En su drama satírico, *Sísifo*, describe un estado de naturaleza «sin premio para los buenos ni pena para los malos», desordenado, feroz y dominado por la violencia, para poner fin al cual los hombres crearon «leyes punitivas, de forma que la justicia (*dikè*) fuese reina de todos y tuviese a la fuerza (*hybris*) como esclava». Pero los hombres continuaban cometiendo violencias a escondidas, y por esta causa «algún hombre prudente y sabio inventó para los hombres el temor de los dioses, a fin de que esto fuese un fantasma para los malvados, aunque lo hecho, dicho o meditado se realizara a escondidas»²⁶. Con estos argumentos utilitaristas el ateo Critias destaca, por una parte, la insuficiencia de la ley y la necesidad de una norma interior de conducta, y, por otra, explica el origen del Derecho positivo y de la conciencia moral de un modo puramente humano, excluyendo todo tipo de presupuestos sobrenaturales. Tanto el Derecho como la moral son para Critias invención humana, dirigida al mantenimiento del orden y de la paz en la sociedad.

²³ Diels-Kranz, 87 B 44, A 1.

²⁴ Platón, *República*, II, 2, 358 e-359 a.

²⁵ Diels-Kranz, 83, 3.

²⁶ *Op. cit.*, 88 B 25.

3. Sócrates y los socráticos menores

1. Vida y doctrina de Sócrates

Lo que indudablemente había de positivo en la enseñanza de los sofistas era su actitud antidogmática, crítica, que ejerció una acción eficaz en la renovación y en el progreso de la cultura ateniense, si bien provocó el escándalo y la repulsa de los círculos conservadores, fieles al ideal educativo aristocrático. De esta actitud crítica, que hace de la razón humana la única medida de la verdad, participa también aquel que fuera gran adversario de los sofistas: Sócrates. Lo que explica que él mismo encontrara también la desconfianza y la repulsa que desembocaron en la acusación calumniosa de impiedad y su condena a muerte.

Aunque profundamente distinta su concepción de la función de la filosofía y de su misión personal, Sócrates y los sofistas cooperaron, no obstante, no sólo a trasladar, como advirtiera Cicerón, el objeto de la investigación filosófica desde el cielo, es decir, del mundo físico, a la Tierra, al mundo humano, sino también a plantear tal investigación en términos de racionalidad y de crítica.

Sócrates nació en Atenas alrededor del 470-469 y murió inicuaente condenado a la pena capital bajo la acusación de impiedad y de corrupción de la juventud, en el año 399. No escribió nada, y lo que sabemos de él procede de las referencias de sus discípulos, especialmente Platón y Jenofonte. Los diálogos de Platón, en los que aparece Sócrates en sus discusiones con varios sofistas, no siempre reflejan fielmente la doctrina del Sócrates histórico, y el personaje acaba por hacerse puramente literario, atribuyéndole Platón su propio pensamiento, cosa que sucede, por ejemplo, en la *República*, que se inicia con una discusión entre Sócrates y Trasímaco sobre el tema de la justicia.

Por lo demás, Sócrates no elaboró una doctrina sistemática. Era la suya una enseñanza inmediata y práctica de sabiduría y de virtud, que él desarrollaba en simples y desinteresadas conversaciones con cualquiera que quisiera entretenerse con él. Y ello, sin la presunción y la seguridad en sí mismo de que hacían gala los sofistas, e incluso afirmando que no sabía nada¹, e *investigando* juntamente con sus interlocutores la verdad. Una verdad que no fuera relativa a las circunstancias

¹ Platón, *Apología de Sócrates*, 5, 21 d.

contingentes, como era la «verdad» de los sofistas, sino que captara la esencia de las cosas, la esencia que permitiera formular la *definición*: el «*tí estin*», el «que» de lo que fuera².

Esta actividad suya de investigación continua de la verdad y de educación de los demás en la misma indagación, aparece desarrollada por Sócrates como una verdadera y auténtica misión, que él siente como un deber religioso. Y a la realización de ella consagró su vida entera. Los «nuevos dioses» de los que fue acusado de haber introducido en la ciudad, obedecían a este impulso religioso, «a un algo divino»³, que le impelía a *filosofar* en el sentido propio y etimológico del término griego: a buscar la «sabiduría» (*sophía*), entendida como conocimiento de la *verdad*, no de la *opinión*. A los jueces declaró que si lo habían de poner en libertad a condición de que no investigara ni filosofara más, él tendría que responder que tendría que obedecer a Dios antes que a ellos, ya que era una orden de Dios la que le había mandado filosofar, aconsejar e instruir a los hombres exhortándoles a no ocuparse de la riqueza, de la gloria y de los honores, sino, sobre todo, de la sabiduría, de la verdad y del modo de hacer al alma mejor⁴.

La búsqueda de la verdad que Sócrates perseguía no comprendía sólo el conocimiento, sino también, y muy especialmente, la moral, dado que él «en las cosas morales buscaba lo universal»⁵. Esta exigencia, que hemos observado en contemporáneos suyos, Demócrito, Antifón y Critias, por encontrar el criterio del bien y del mal en lo más íntimo de la conciencia y en la propia alma el juez de la moralidad, Sócrates la profundiza y esclarece. La admonición del oráculo délfico «conócete a ti mismo», significa para él una exhortación a conocer, en sí mismo, la esencia absoluta, divina. Mas ésta, por otra parte, no nos envía, como sucederá con el cristianismo —por ejemplo, en San Agustín—, a una realidad trascendente superior, sino que más bien se identifica con la razón, que viene entendida como esencia absoluta del hombre.

De aquí la identificación que Sócrates hace entre virtud y ciencia. «Sócrates creía que la virtud era la razón... Pensaba que nadie puede obrar conscientemente contra lo que es mejor, sino por ignorancia», refiere Aristóteles⁶. Y al afirmar como necesidad suprema ética la autoconsciencia, el conocimiento y el dominio de sí mismo, Sócrates recoge en su misión religiosa lo que en la doctrina de sus adversarios, los sofistas, más allá de su relativismo, tenía validez: la identificación del criterio moral con la razón, esencia, «naturaleza» del hombre.

La profunda diferencia entre Sócrates y los sofistas radica en el hecho de que el primero, a diferencia de los segundos, demuestra la *universalidad* tanto del conocimiento como de los valores morales; y, también, en que el fundamento de dicha universalidad él lo sitúa en el mismo hombre, en el intelecto y en la conciencia humana, al paso que los sofistas, cuando decían que el hombre era la medida de

² Aristóteles, *Metafísica*, XIII, 4, 1078 b.

³ Platón, *Apología de Sócrates*, 19, 31 c-d.

⁴ Platón, *op. cit.*, 17, 29 b-30 b; *Vid.* 9, 23 b.

⁵ Aristóteles, *Metafísica*, I, 6, 987 b.

⁶ Aristóteles, *Ética a Nicomaco*, VI, 13, 1144 b; VII, 2, 1145 b.

todas las cosas, entendían por «hombre» el individuo empírico, terminando por afirmar que conocimiento y moral no son universales, sino relativos a los individuos singulares.

2. El valor de las leyes

Como todos los filósofos griegos, Sócrates no parece que se planteara de forma específica el problema del Derecho: de su esencia, su fundamento y valor. Pero su enseñanza moral implica claramente una actitud concreta ante los temas de la justicia y de la ley. No hay que olvidar que aunque él no participara en la política activa, tampoco se desinteresaba de los problemas políticos⁷, y su tarea de despertar la conciencia de sus conciudadanos presuponía, sobre todo en una sociedad como era la ateniense del siglo quinto, una educación también, aunque no exclusivamente política.

Por otra parte, las enseñanzas de Sócrates se referían constantemente a los problemas de la ley y de la justicia, aun cuando no se ocupara específicamente de estas cuestiones. Su ejemplar comportamiento como ciudadano había alcanzado el significado de una doctrina vivida. A Hipias, que le pregunta qué entiende por «justicia» le responde que ya lo ha demostrado con sus actos si no con las palabras⁸. En el proceso que terminó con su condena pudo citar ejemplos de casos en los que, hasta con riesgo de su vida, se había batido por la legalidad y por la justicia⁹.

Mas ¿cuál es, en el pensamiento de Sócrates, la relación entre ley y justicia, entre Derecho positivo y valor moral? De una frase suya, referida por Jenofonte, parece aceptar la identificación de la justicia con la ley positiva. En el mismo pasaje de las *Memorables*, en el que se recoge su diálogo con Hipias, del cual hemos hablado anteriormente, le son atribuidas estas palabras: «yo digo que lo que es legal (*nóminon*, conforme a la ley positiva) es justo (*dikaion*)», «quien obedece a las leyes del Estado obra justamente, quien las desobedece, injustamente»¹⁰.

Estas afirmaciones de sabor «positivista» no deben engañarnos. Prosiguiendo el mismo diálogo con Hipias, Sócrates comprende en las leyes, en cuyo respeto radica la justicia, las «no escritas» que rigen igualmente en todo lugar, y que no han sido dadas por los hombres, sino por los dioses: expresiones típicamente iusnaturalistas. Más bien parece que él sitúa a todas las leyes en un mismo plano: tanto las «naturales» o divinas, como las establecidas por el Estado. Y, en efecto, Sócrates reclama el respeto a la ley no por el valor intrínseco, objetivo, de la misma, sino en virtud de una exigencia moral, propia de la conciencia del hombre. De este

⁷ Jenofonte, *Memorables*, I, 1, 16; IV, 6, 12.

⁸ Jenofonte, *op. cit.*, IV, 4, 10.

⁹ Platón, *Apología de Sócrates*, 20, 32 b-e.

¹⁰ Jenofonte, *op. cit.*, IV, 4, 12-13.

modo, la justicia consiste, para él, en obrar conforme a la ley, pero no porque la ley sea por sí misma necesariamente buena, sino más bien porque aunque es molesta no se debe violar. En efecto, no hay que hacer prevalecer los intereses personales, y al mal no debe responderse con el mal (*antidikêin*, cometer una «contrajusticia»). Contra la ley no es conveniente rebelarse a través de la inmoralidad de un comportamiento semejante, ya que violar la ley es en sí una «injusticia», y cometer injusticia, incluso contra lo que es injusto, es siempre malo¹¹. Preferible es, en efecto, padecer injusticia, que cometerla¹². Y, una vez más, Sócrates enseñó este principio con hechos más que con palabras, cuando, como se narra en el *Critón* platónico, tras haber sido condenado a muerte —injustamente, pero en conformidad con las leyes— no quiso aprovecharse de la posibilidad, auspiciada por sus discípulos, de evadirse de la cárcel.

Pero en el *Critón* se refieren, además del *mè antidikêin*, del deber de no devolver injusticia con injusticia, otros argumentos con los que Sócrates acaba por afirmar la necesidad de la absoluta obediencia a la ley.

El primero es que las leyes son como nuestros progenitores, ya que gracias a ellas hemos sido engendrados, nutridos, educados, y los ciudadanos están respecto a ellas en una posición de inferioridad, como lo están justamente los hijos ante el padre y la madre, puesto que el Estado ordena si debe exigirse o, más bien estima oportuno persuadir, con medios legítimos, el cambio de sus órdenes.

A este argumento, que atribuye a la ley un valor absoluto, y que —de acuerdo, además, con una tendencia difundida en la ética política griega— no toma en cuenta la personalidad del ciudadano frente al Estado, Sócrates añade otro, según el cual el valor de la ley encuentra apoyo y fundamento en el consentimiento de los ciudadanos. Viviendo en el territorio del Estado, dice él, y no abandonándolo aun siendo libres para hacerlo, aceptamos tácitamente las leyes de ese Estado, y nos comprometemos a respetarlas en todo caso. Quien la violara cometería con ello una injusticia, no sólo por no obedecer —en conformidad con el primer argumento— a sus progenitores, sino también, y sobre todo, por no haber cumplido con lo que se habían obligado tácitamente. De forma que, tras haber vivido en el Estado aceptando sus leyes, al rebelarse, se obraría «en contra de los pactos y los convenios según los cuales se había acordado vivir como ciudadano»¹³.

El valor moral de la ley es ratificado de este modo con el reconocimiento que el ciudadano lleva a cabo. Y ello, aún más claramente respecto de las leyes que el hijo ante el padre o el esclavo ante el amo, porque el hombre libre ha aceptado libremente obedecerlas, y es la suya una obligación moral que deriva de su propia voluntad, de su empeño tomado libremente. Con todo ello se evidencia un planteamiento contractualista de las relaciones entre el ciudadano y el Estado. El motivo fundamental de validez de la ley aparece definitivamente en el *Critón* reflejado en la voluntad constante de los ciudadanos de darle existencia y reconocerla; y la razón

¹¹ Platón, *Critón*, 10, 49 a-e.

¹² Platón, *Gorgias*, 29-35, 474 b-479 e.

¹³ Platón, *Critón*, 13-14, 51 c-52 d.

última de la necesidad de la obediencia a la ley radica en la conciencia del hombre, en su necesidad de no contradecirse a sí mismo violando la norma que hasta entonces había observado libremente.

Asimismo, en la cuestión de la validez de las leyes, Sócrates se muestra, en definitiva, fiel al mismo principio de la racionalidad de la vida ética. Las leyes y las instituciones del Estado tienen que ser respetadas, a costa incluso de la propia vida, ya que así lo exige la razón. El respeto a ellas se debe no a su propia e intrínseca autoridad que las sitúa por encima del hombre, por un valor que se les atribuye sin saber por qué, sino porque la razón del hombre no le permite contradecirse violándolas. Sócrates no es un conservador, un nostálgico de aquellos tiempos en los que las leyes eran respetadas por su carácter sacro, sino que está, y no diversamente que los sofistas, convencido de su origen y su función humana. Sin embargo, en este punto se distingue de ellos al apelar a una exigencia ética absoluta, allí donde los sofistas veían, para los hombres, solamente un motivo empírico de utilidad.

3. Las escuelas socráticas menores. Los cirenaicos

De los numerosos discípulos de Sócrates, además de Platón, a quien dedicaremos el próximo capítulo, son dignos de recordar Aristipo y Antístenes, que dieron vida a dos escuelas, la cirenaica y la cínica, respectivamente, a las que más tarde se unieron, en el siglo III a. C., otras direcciones filosóficas de gran importancia, el epicureísmo y el estoicismo.

Tanto Aristipo como Antístenes se propusieron desarrollar rasgos de la ética socrática; pero los aspectos de ella, que tomaron como fundamento de sus doctrinas, son diversos y en gran parte opuestos, de suerte que las consecuencias extremas a las que llegaron polémicamente con tales aspectos contrapuestos de la moral del maestro, determinan que las dos escuelas sean la una la antítesis de la otra, pese a su origen común y al fin que ambas perseguían: la felicidad del hombre, cuya esencia es la libertad. Tanto de Aristipo como de Antístenes no sabemos mucho. Las noticias que se tienen de ellos proceden, en parte, de las *Memorables*, de Jenofonte, y particularmente de Diógenes Laercio, autor, en el siglo III después de Cristo, de un libro sobre la vida y las doctrinas de los filósofos griegos.

Sócrates había enseñado que el fin del hombre es la felicidad, a la cual se llega haciendo el bien. Y Aristipo no considera incoherente con tal enseñanza que la felicidad radique en el placer de los sentidos, que él estima precisamente como el verdadero bien. Estamos ante la doctrina que se conoce con el nombre de hedonismo, de la palabra griega *hedonè*, placer.

Sin embargo, el placer que Aristipo declara debe ser la regla de la conducta no es el placer desordenado, aunque sí el placer momentáneo (ya que, según él, es preferible disfrutar lo poco que se obtiene fácilmente que buscar con penas y fatigas placeres mayores). Ante todo, no sacrifica al placer la libertad, puesto que

no se debe ser esclavo de los placeres, lo que constituiría un elemento de infelicidad. Diógenes Laercio relata que, despreciado por muchos porque frecuentaba a una hetera*, Aristipo contestaba: «Yo la poseo, pero no soy poseído. Lo mejor, en efecto, no es abstenerse del placer, sino dominarlo y no dejarse vencer por él»¹⁴.

No hay, sin embargo, para Aristipo, un principio ético absoluto y regla de conducta, a excepción del placer y lo útil. Esta convicción suya la deduce de la ya consabida contraposición entre *physis* y *nómos*. No existe justicia, bien o mal por naturaleza, sino solamente por ley o costumbre. Consecuentemente, si el hombre sabio no realiza nada inconveniente, es sólo por temor a la sanción establecida por la ley y a la opinión pública¹⁵.

Aristipo se desinteresa de los problemas de la sociedad y del Estado: la vida pública hace esclavos¹⁶. «Yo no me encierro —decía él— en un Estado, sino que soy huésped (*xénes*, que también significa precisamente “extranjero”) en todas partes»¹⁷. Y un secuaz suyo, Teodoro el Ateo, decía que para él la patria era el universo¹⁸.

Estos principios, como los que habíamos visto proclamados por algunos sofistas y que veremos en seguida profesados por los cínicos, aparecen en contraste con la ética griega tradicional, toda impregnada de politicidad, teniendo por horizonte constante la *pólis*. En el famoso «epitafio» o discurso fúnebre, que Tucídides en su historia hace pronunciar a Pericles en honor de los primeros caídos en la guerra del Peloponeso, donde son enumerados y celebrados los méritos del modo de vivir ateniense, se dice que en Atenas quien no se ocupa de los asuntos del Estado es considerado «no un hombre amante del vivir tranquilo, sino un hombre inútil»¹⁹.

Sin embargo, la actitud de Aristipo frente a la política, que anticipa la que encontraremos —por lo demás en una situación histórica muy distinta— en Epicuro, no es del todo contraria al ideal político griego. No se debe, en efecto, tomar excesivamente al pie de la letra el aserto tradicional —ciertamente fundado— según el cual el mundo griego identifica siempre ética y política, y no concibe una personalidad del individuo fuera del Estado. En la concepción democrática ateniense, junto a la identificación de la ética y la política, a la que se refiere Tucídides, está viva una inspiración individualista y anárquica —la misma que se trasluce en algunos sofistas—, que es propia de los orígenes del modo de pensar democrático. Cuando, en la narración de Jenofonte, se ve a Aristipo responder a Sócrates que, en el ámbito de la política, su ideal es *méte árchein méte árchesthai*, ni mandar ni ser mandado²⁰, ello parece estar en oposición con lo que Tucídides ensalzaba como mérito de la democracia ateniense. Pero en la primera formulación teórica del ideal democrático, la que aparece en la «lucha por la constitución»

* *N. del T.*—Cortesana griega.

¹⁴ Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos*, II, 74-75.

¹⁵ Diógenes Laercio, *op. cit.*, II, 93.

¹⁶ Jenofonte, *op. cit.*, II, 1, 9.

¹⁷ Jenofonte, *op. cit.*, II, 1, 13.

¹⁸ Diógenes Laercio, *op. cit.*, II, 99.

¹⁹ Tucídides, *La guerra del Peloponeso*, II, 40.

²⁰ Jenofonte, *op. cit.*, II, 1, 12.

de Herodoto²¹, Otano, el defensor de la democracia, concluye la disputa con los defensores de las otras formas de gobierno declarando, con palabras idénticas a las de Aristipo, que lo que él quiere es «no mandar ni ser mandado»²².

4. Los cínicos

La escuela cínica lleva hasta el extremo uno de los fundamentos de la ética socrática: el ejercicio de la virtud a cualquier precio, entendida aquélla como *enkráteia*, dominio de sí mismo y control racional de los sentidos y de las pasiones. Y así, los cínicos, aunque por caminos distintos que los de los cirenaicos e incluso opuestos a ellos —el camino del ascetismo—, persiguen el fin socrático de la felicidad y de la libertad al que tendía el hedonismo de Aristipo: libertad interior, pero también libertad externa en la vinculación con el Estado y con las leyes. Desconocemos el contenido de la obra de Antístenes *Sobre la libertad y la esclavitud* de la que habla Diógenes Laercio²³, mas ésta no podía dejar de referirse a una temática social y jurídica, respecto de la cual no es difícil imaginarse cuál debía ser la actitud del autor.

También en el tema de la justicia y de las leyes, las posiciones de los cínicos son opuestas a las de los cirenaicos. Éstos negaban lo justo por naturaleza, y fiaban la conducta de los hombres al temor de las sanciones de las leyes positivas. Para Antístenes, en cambio, el sabio gobierna, no según las leyes establecidas, sino según la virtud²⁷. El ideal ético cínico es el de la conducta según la naturaleza; y los seguidores de Antístenes tienden a realizarlo frecuentemente en forma exorbitante y paradójica, a través de una vida de simplicidad y rudeza extrema, semejante a la de los animales («cínicos» de *kýnes*, «perros»), entendiendo por virtud lo contrario de lo que hacían los cirenaicos, el combatir los deseos de los sentidos.

La llamada a la naturaleza contra la ley, como ya había sucedido a algunos sofistas, conduce a los cínicos a posiciones utópicas. Diógenes de Sinope —personaje particularmente extravagante, que llevó hasta la exasperación la contraposición entre *physis* y *nómós*, ostentando polémicamente comportamientos «según naturaleza» entre los inconvenientes— sostiene que mujeres e hijos deben ser comunes²⁵; y también él llega a la superación y renuncia de la *pólis*. Si Aristipo se declaraba extranjero y huésped en todos los lugares, Diógenes (como también el cirenaico Teodoro el Ateo) se proclama «ciudadano del mundo»²⁶, y afirma que «el único Estado verdadero es el mundo entero»²⁷. Lo que en la práctica significa la

²¹ Vid. pág. 27.

²² Herodoto, *Historia*, III, 83.

²³ Diógenes Laercio, *op. cit.*, VI, 16.

²⁴ *Op. cit.*, VI, 11.

²⁵ *Op. cit.*, VI, 72.

²⁶ *Op. cit.*, VI, 63.

²⁷ *Op. cit.*, VI, 72.

misma cosa que entendía Aristipo, esto es, el repudio de la identificación de la ética con la política y de la subordinación del hombre al Estado.

Tanto las ideas de los cínicos como las de los cirenaicos son en este punto paradójicas porque en su tiempo pueden considerarse como antihistóricas. Pero se trata de ideas que madurarán en un clima histórico muy distinto, aproximadamente un siglo después. Y el cosmopolitismo cínico inspirará al de los estoicos, cuyo jefe de escuela, Zenón de Citio, fue discípulo de uno de los más célebres cínicos, Crates, quien, para ser libre, se había deshecho de todos sus bienes²⁸ y había declarado que su patria no era una sola torre o una sola casa, sino toda la ciudad y todas las casas de toda la Tierra²⁹.

²⁸ *Op. cit.*, VI, 88.

²⁹ *Op. cit.*, VI, 98.

4. Platón

1. Vida y obra

El más prestigioso discípulo de Sócrates fue Platón, nacido en Atenas en el año 428 a. C. y muerto en el año 347. Su vida transcurrió, pues, en un período de tumultuosos acontecimientos políticos, en los que Atenas ensayó formas de gobierno diversas y opuestas, desde la democracia radical de Cleón a la oligarquía reaccionaria de los Treinta Tiranos, y en los que los dos grandes ideales educativos y ético-políticos de Grecia, el ateniense y el espartano, sostuvieron durante casi treinta años el sangriento enfrentamiento de la guerra del Peloponeso.

A diferencia de Sócrates, de origen muy humilde, Platón era de familia noble. Mas si esto pudo haber tenido alguna influencia en su pensamiento, el elemento aristocrático de la doctrina platónica en el tema de la justicia, del Estado y de las leyes no es de carácter empíricamente político, sino de orden filosófico, puramente especulativo. El ideal platónico es un ideal de perfección absoluta, sin duda fuera de la historia, pero justamente por ello situado por encima de todo interés político contingente, lo cual tiene su origen, a un tiempo, en la experiencia negativa de Atenas con las varias formas políticas durante la guerra del Peloponeso, y en el magisterio de Sócrates, como hemos visto, por la exigencia de una verdad, de un bien, de un justo absoluto, que Platón veía realizado históricamente con la misma absolutez con la que, como le había enseñado Sócrates, la mente del hombre puede concebir la idea.

Ya la doctrina metafísica de Platón y su intento de reunir en una realidad absoluta (el mundo de las «Ideas», formas puras y modelos universales de todas las cosas, mundo del cual el nuestro no es más que una copia imperfecta) aquellos valores cognoscitivos y morales de los que Sócrates, en oposición al relativismo gnoseológico y ético de los sofistas, había mostrado su presencia en la razón del hombre. No es casual, por tanto, que sea en una obra política, la *República*, en la que la misma metafísica platónica esté más ampliamente expuesta: los intereses iniciales y fundamentales de Platón estaban establecidos y permanecían con carácter político. Madurado su pensamiento, aplicó la doctrina gnoseológica y metafísica que había elaborado partiendo de las premisas socráticas al problema de la justicia y del Estado, sobre todo tras la injusta condena de Sócrates, que le mostró la iniquidad de la sociedad y de los sistemas políticos de su tiempo.

A la muerte de Sócrates, Platón se persuade —escribe en una de sus cartas— de que «el género humano no se liberará del mal, si antes el poder no es entregado a los verdaderos filósofos, o si los gobernantes de los Estados no llegan a ser por suerte divina verdaderamente filósofos»¹. De este ideal suyo, mucho más ético que político —y que es, como veremos, el que se haya representado en la *República*—, Platón cree poder realizar un ejemplo concreto cuando, tras haber efectuado varios viajes, fue llamado a Siracusa a la corte de Dionisio el Viejo. Pero éste estimó en tan poco sus teorías, que se desembarazó de él sin ambages, vendiéndolo como esclavo. Una vez rescatado, Platón regresó a Atenas, y fundó la escuela que, por estar situada en un lugar dedicado al mítico héroe Academos, fue llamada Academia. Una segunda estancia en Siracusa, esta vez en casa de Dionisio el Joven, no fue más afortunada que la primera, por lo que reanudó su magisterio en Atenas, que duró hasta su muerte acaecida a los ochenta y un años.

Las obras de Platón —todas en forma de diálogo salvo la *Apología de Sócrates* y las trece cartas— han de ser estimadas de acuerdo con el tiempo de su composición. Las del período juvenil exponen la doctrina de Sócrates; las del período de madurez, aun teniendo casi siempre por protagonista a Sócrates, anuncian, no obstante, las teorías platónicas. A este segundo grupo —dentro del cual pueden realizarse ulteriores subdivisiones, según las diversas épocas que en su larga vida de autor pueden distinguirse en su pensamiento— pertenecen todos los escritos de Platón que contemplan los problemas de la justicia del Estado y de la ley ~~del~~ (así llamada tradicionalmente según la terminología latina, aunque el título griego, *Politéia*, significa propiamente *Estado*), el *Político*, o *El hombre político* (*Politikós*), y las *Leyes* (*Nómoi*), que es la más tardía de las obras platónicas. En el *Protagoras* y en el *Gorgias* se encuentran alusiones a problemas político-jurídicos. La *República* (cuyo libro I se ocupa de la naturaleza de la justicia es ciertamente anterior a los siguientes o, al menos, a la primera parte del II, según una antigua tradición) es del período de madurez de Platón; el *Político* y las *Leyes* son de la vejez, posteriores ambos a la experiencia siracusana.

2. La justicia

Para Platón, la justicia es una virtud total, perfección del alma, lo cual está de acuerdo con una concepción tradicional en el mundo griego, como lo atestigua el verso de un poeta del siglo VI a. C., Teognides, que Aristóteles citará como proverbio²: «en la justicia (*dikaíosyne*) está comprendida toda virtud»³, mientras que, en la acepción moderna del término, «justicia» significa virtud referida a las relaciones entre un sujeto y los demás, virtud reguladora de las relaciones interindividuales;

¹ Platón, *Carta VII*, 326 b; *Vid. República*, V, 18, 473 d, e. VI, 12, 499 b-c.

² Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V, 1, 1129 b.

³ Teognides, v. 147. El mismo verso es atribuido también a Focílides. En él aparece por vez primera el término *dikaíosyne*, desconocido por Homero y Hesíodo.

este significado «jurídico» de la palabra, en el concepto platónico de justicia, es, por lo menos, secundario.

Y esto, sin embargo, no porque Platón ignore o menosprecie el aspecto inter-subjetivo, social, del comportamiento del hombre. Antes, al contrario, es precisamente el problema de lo «justo» en sentido propio y estricto el que conduce a Platón a ampliar su concepto al de una «justicia» que no sea distinta de la perfecta armonía de los elementos del alma, respondiendo siempre a la exigencia de impulsar la búsqueda de la esencia absoluta de toda cosa, de todo valor, de la que se quiere, socráticamente, definir el concepto. Tal es el argumento fundamental de la *República*, diálogo al que se le dio, en efecto, el subtítulo *Acercas de la justicia*.

Al comienzo de esta obra, Platón nos presenta a Sócrates dialogando con varios personajes precisamente acerca de la justicia. Sócrates se muestra insatisfecho con las definiciones tradicionales de la misma, como la del poeta Simonides, quien la había definido como el dar a cada uno lo que se le debe, porque ello comportaría el hacer el mal a los enemigos, y hacer el mal no puede ser justo⁴; cuando he aquí que llega el sofista Trasímaco (del cual aprendimos precisamente aquí la teoría), y afirma decididamente que lo justo no es otra cosa que la voluntad del más fuerte. El problema se complica. Y Sócrates propone estudiar la justicia, antes que en el alma del individuo en el Estado, donde las mismas letras están escritas en caracteres más grandes y en un espacio mayor. En el Estado, que es mayor que el individuo, será más fácil examinar la justicia⁵.

El problema de la justicia viene de este modo a fundirse, para Platón, con el problema político, pero en la medida en que éste último está planteado como problema ético. El Sócrates de la *República* pasa así a hablar de la génesis, naturaleza y estructura del Estado, pero refiriéndose a un Estado ideal, perfecto, que conoce el bien y realiza la virtud —la justicia, precisamente— del mismo modo que realiza la justicia el filósofo que, conociendo la verdad absoluta, sabe cuál es el verdadero bien. Se comprende así que Platón hable de un Estado del todo distinto de los Estados que han existido, que existen o que son históricamente posibles. El Estado platónico es solamente el que puede ser concebido por el *philosophos* en sentido propio, por el buscador de la Verdad y del Bien absolutos, no de los que Platón llama *philodoxos*, que considera a la opinión (*doxa*) cambiabile y a los valores contingentes, y que no es apta para llevarnos al conocimiento de las Ideas, de las formas inmutables de lo Seres.

Según Platón, el Estado se halla integrado por tres categorías de ciudadanos: los gobernantes, los guerreros (o «guardianes») que lo defienden, y, finalmente, los artesanos y los agricultores, que procuran los medios de subsistencia. En el Estado perfecto que él teoriza, la primera de estas categorías está constituida por los «filósofos» en el sentido estricto que Platón da a esta palabra, esto es, por hombres que, por la educación recibida, están capacitados para el conocimiento de la ver-

⁴ Platón, *República*, I, 6-9, 331 e-336 a.

⁵ Platón, *op. cit.*, II, 10, 368 c-369 b.

dad. La virtud de los gobernantes es por ello la sabiduría (*sophía*)⁶. La segunda categoría, la de los guerreros, en el Estado perfecto posee la virtud del valor o fortaleza (*andría*)⁷. Las tres categorías, pues, ejercitan en tal Estado el dominio de los placeres y de las pasiones, o sea, la templanza (*sophrosýne*)⁸. Cuando cualquier categoría hace lo que debe, es decir, ejercita la propia virtud, cumple en el Estado la tarea que le incumbe, se realiza la justicia (*dikaíosýne*)⁹, que consiste precisamente en hacer lo que es propio de cada uno (*tà autú práttein*), y que engloba así a las demás virtudes.

Esto, según Platón, se percibe más fácilmente contemplando el Estado, aunque también sirve para el individuo. También en el individuo se dan tres elementos distintos: el elemento racional (*logistikón*), el elemento impulsivo (*thymoeidés*) que preside las pasiones, y el elemento concupiscible (*epithymetikón*) sede de los apetitos de los sentidos¹⁰. La virtud del elemento racional es la sabiduría; la del elemento impulsivo (como la de los guerreros) es el valor, sumisión de los impulsos pasionales a la razón; la armonía, en fin de los tres elementos del alma en el reconocer la guía de la razón es la templanza. Como en el Estado, así en el alma del individuo el ejercicio de estas tres virtudes, es decir, la vida armónica del alma, constituye la justicia, virtud de las virtudes, que comprende y resume a todas las demás¹¹.

Es evidente que esta concepción de la justicia no es la misma a la que nos referimos cuando hablamos de ésta como principio del Derecho. Se observa en ella la idea de una relación, de una armonía entre diversas partes, pero no de una relación entre diversos sujetos. La armonía en que la justicia platónica consiste es la armonía entre los elementos de un mismo organismo, sea éste el Estado o el individuo; e incluso cuando contempla los elementos del Estado, no considera los diversos miembros de la sociedad y sus relaciones interindividuales, sino las tres categorías, o mejor las tres funciones de los ciudadanos correspondientes a los tres elementos del alma humana. Asimismo, cuando es contemplada en el Estado, la justicia platónica es perfección ética, y trasciende todo significado «jurídico». Su realización no es tarea de la ley, sino de la educación, que forma los «filósofos» conocedores de los verdaderos valores: «la justicia por esencia (*physei*, por naturaleza) y la belleza y la templanza y todas las cosas semejantes»¹². La *República* no es una obra de filosofía política, y mucho menos jurídica; es una obra de filosofía moral, cuando no sin ambages de metafísica.

⁶ *Op. cit.*, IV, 6, 428 b-429 a.

⁷ *Op. cit.*, IV, 7, 429 a-430 c.

⁸ *Op. cit.*, IV, 8-9, 430 d-432 b.

⁹ *Op. cit.*, IV, 11, 434 c.

¹⁰ *Op. cit.*, IV, 12, 436 a-440 a; IX, 7, 580 d-581 e.

¹¹ *Op. cit.*, IV, 16, 441 c-443 d.

¹² *Op. cit.*, VI, 501 b.

3. Ley y Derecho en el Estado de la «República»

Es comprensible que el Estado descrito por Platón en la *República*, Estado creado especulativamente, sin ninguna relación con la experiencia histórica, e incluso en deliberada oposición con ella —que para Platón no es más que la experiencia de lo mutable y de lo ilusorio, de lo que no es *verdad*— tenga, considerado bajo el aspecto político, todos los caracteres de la utopía. La república platónica es, el prototipo de aquellos Estados que, dirá Aristóteles —quien estaba pensando ciertamente en ellos— «están en la imaginación de alguno, y nos parecen perfectos»¹³.

De aquí que sea característica común a gran parte de las utopías políticas la supresión de las leyes y de todas las estructuras jurídicas de la sociedad. Las utopías responden siempre a una instancia ética que intentan transferir al plano político, configurando una comunidad humana perfecta, en la que se realiza el Bien, y no deben, por tanto, toparse con la constricción y la rigidez formal, que son propias del Derecho. Precisamente porque están «en la imaginación de alguno», y no en la historia, en la que la sociedad expresa siempre de alguna forma una organización jurídica, las utopías, comenzando por ésta de Platón, pasan por alto las leyes.

La república platónica no tiene necesidad de leyes para constreñir a los individuos a practicar el bien, ya que sus ciudadanos son conducidos espontáneamente a hacerlo en virtud de la obra educativa del Estado, ni tampoco tienen necesidad de ellas para garantizar a los ciudadanos de la arbitrariedad de los gobernantes, porque éstos, siendo buenos por definición, no pueden cometerla. Falta, pues, en la ciudad platónica cualquier tutela del individuo frente al Estado; porque sería absurdo que fuera de otro modo, dado que el Estado es la realización de la eticidad, la actuación de la justicia. Es desde este plano de identificación utópica de la política con la ética, desde donde procede considerar los diversos aspectos del Estado platónico de la *República*. Porque aunque estos aspectos puedan parecer absurdos en relación con una concepción del Estado abstraído de la historia, son, en realidad, perfectamente coherentes con una visión del Estado intelectualmente abstracta, que postula como posible, más bien como necesaria, la identificación de la política con la ética. Así la abolición de la familia, la comunidad de bienes y mujeres, la crianza y educación de los niños a cargo del Estado, la planificación científica de los nacimientos, que Platón propugna, son el necesario corolario de la posesión de la Verdad por parte de los gobernantes. Éstos, en su actuación, que a nosotros nos parece lesiva para la personalidad de los ciudadanos, no pueden hacer objeto de injusticia a ninguno, ya que poseen la sabiduría y no pueden dejar de obrar bien. Es la lógica de todas las doctrinas del «Estado ético», esto es, de aquellas doctrinas políticas que reconocen ver en el Estado un Valor absoluto, y que terminan siempre, concretamente, por no respetar la personalidad de los individuos que lo integran.

¹³ Aristóteles, *Política*, II, 1, 1260.

No se trata, por consiguiente, que Platón, como suele decirse, lleve a sus consecuencias extremas la idea griega de la politicidad de la moral, de la vida política entendida como fin supremo de la actividad humana, y que exaspere y exagere una tendencia propia de toda la moral griega. Si se quiere, Platón transfiere en términos absolutos uno de los dos ideales éticos-pedagógicos griegos: el de Esparta, cuya constitución aristocrática y, dentro de ciertos límites, colectivista, era el modelo que contemplaban los círculos aristocráticos y conservadores («oligárquicos», en la terminología política griega), también atenienses. Mas Platón se muestra totalmente ajeno —al menos en la *República*— al otro filón cultural-político griego, mucho más vital, el propio de Atenas, que, aunque diera vida a formas extremas de democracia clasista, lindantes con el absolutismo, era fiel, al menos en teoría, al principio, reafirmado en el tiempo de Solón, de la soberanía de la ley. Porque, si es verdad que falta en el pensamiento político griego la idea precisa de los derechos subjetivos de los ciudadanos frente al Estado, es por otra parte cierto que fue muy vivo, en toda la literatura política ateniense, el culto a la isonomía, de la igualdad jurídica y el de la libertad de expresión garantizada por la ley. Los innumerables elogios a la democracia, reflejados en los discursos de todos los oradores, desde Pericles a Lisias —que por algo Platón se divierte parodiándolo en el *Menéxeno*¹⁴—, celebran particularmente la libertad garantizada a los ciudadanos por las leyes de Atenas.

Pero, en realidad, Platón, aunque aristocrático y admirador de Esparta, e irritado con la democracia ateniense que había sido capaz de condenar a Sócrates, no contempla, para su Estado, modelos históricos. Critica como formas de gobierno imperfectas, cargadas de defectos, todas las históricamente existentes (en su clasificación, timocracia, oligarquía, democracia y tiranía) en cuanto que no corresponden a la única forma de gobierno verdadera y buena: la «aristocracia» en el sentido filosófico, no político, de gobierno de los *áristoi*, de los mejores, de los perfectos.

4. La soberanía de las leyes

El valor de las leyes, ignorado en la *República*, en la que el Estado filósofo y educador no tiene necesidad de normas jurídicas, se muestra, sin embargo, reconocido en obras platónicas posteriores, el *Político* y las *Leyes*. La experiencia había enseñado a Platón que la forma de gobierno perfecta, la que se distingue de las otras «como de los hombres un dios»¹⁵, no es de este mundo. Solamente podría realizarla quien tuviera el «arte regio», es decir, un gobernante perfecto. Y puesto que un gobernante perfecto no existe en la sociedad humana «como entre las abejas nace la reina», parece contentarse con «seguir el rastro» del Estado ideal, «abso-

¹⁴ Platón, *Menéxeno*, 8, 238 b-239 a.

¹⁵ Platón, *Político*, 41, 303 b.

lutamente verdadero», otorgando leyes a las que los gobernantes deberán atenerse¹⁶.

Asimismo, el Gobierno según la ley deviene, en el *Político*, el elemento que distingue las formas de gobierno mejores de las peores. Tanto si el poder está en manos de una sola persona como si lo está en las de unos cuantos, o en las de la masa, el Estado puede ser más o menos bueno; y lo es según que los detentores del poder gobiernen o no de acuerdo con las leyes. La clasificación de las formas de gobierno en tres tipos, según que el poder pertenezca a un solo hombre, a una minoría de ciudadanos, o a la mayoría de ellos, era antigua, y se encuentra, como hemos visto, por primera vez en Herodoto¹⁷, si bien Platón incluye en ella la distinción, para todo tipo de formas de gobierno, entre mejores y peores; distinción que será después desarrollada por Aristóteles y se hará tradicional en la teoría política hasta los tiempos modernos. El elemento distintivo es para él la soberanía de las leyes, que es propia de las formas mejores, en contra de la soberanía absoluta de quien detenta el poder, sea éste un individuo, una minoría o la masa¹⁸. Es probable, por lo demás, que la inspiración primera de esta distinción le venga a Platón del magisterio de Sócrates, que, según cuenta Jenofonte, distinguía el reino (*basileía*) de la tiranía en cuanto que el reino está gobernado con el consentimiento de los ciudadanos y en conformidad con las leyes del Estado, al paso que en la tiranía falta el consentimiento, y el Gobierno no está regulado por las leyes, sino por la voluntad de quien posee el poder¹⁹.

Ciertamente, tampoco en el *Político* se reconoce el Derecho como verdadero valor. Y ello, porque Platón no elude el hecho de que «la ley no podrá siempre establecer lo que es mejor y más justo de forma exacta para todos, y determinar así lo que es perfectamente conveniente, ya que la diferencia existe entre los distintos hombres y las distintas acciones, y la ausencia de estabilidad de las cosas humanas no permiten que ningún arte defina lo que es absolutamente válido para todos los casos y para todos los tiempos»²⁰. Observación profunda que incide en el típico carácter del Derecho, que es la abstracción, la imposibilidad de adecuarse concretamente a la múltiple y cambiante realidad histórica.

La ausencia de un valor ético en el Derecho determina también que las formas de gobierno que pueden considerarse mejores, porque vemos reinando en ellas las leyes y no los hombres, estén degeneradas, ya que propiamente bueno no sería, en rigor, más que el Estado absolutamente justo. Platón, pues, no reniega de lo que había escrito en la *República*. El Derecho es un medio empíricamente útil, que sirve para hacer menos intolerables los Estados humanamente posibles, ninguno de los cuales, sin embargo, es *bueno*, ni aun siendo en ellos soberanas las leyes. De aquí que, en la *República* fuesen ignoradas por superfluas; en el *Político*, una mayor experiencia hace reconocer a Platón una *utilidad*, pero nada más: ellas son «reflejo» de la constitución absolutamente *verdadera*, del mismo modo que todo el

¹⁶ *Op. cit.*, 40, 301 d-e.

¹⁷ Herodoto, *Historia*, III, 80-83, ver pág. 27.

¹⁸ Platón, *Político*, 39-41, 300 c-303 b.

¹⁹ Jenofonte, *Memorables*, IV, 6, 12.

²⁰ Platón, *Político*, 33, 294 b-c.

mundo de la experiencia es un reflejo, una copia imperfecta, del absoluto mundo ideal.

5. La ley como instrumento ético

De cualquier forma, de la experiencia política de Platón se desprende ciertamente el reconocimiento de la utilidad del Derecho. En su carta VII, que es fundamental para la historia de su pensamiento, recomienda a sus amigos siracusanos que se asegure la igualdad de los derechos en todo el Estado: «que donde hay leyes estables, todo permanece»²¹. La necesidad de la igualdad jurídica y de la ley que la garantiza se imponen al pensador por razones históricas, ya que, por razones puramente filosóficas, había privado de toda garantía al individuo, imaginando un Estado cuya perfección hacía que este problema no se planteara.

Sin embargo, en la obra —el último y más extenso de los escritos platónicos— dedicada específicamente a las leyes, y que lleva ese título, Platón no considera tanto a las leyes en su aspecto propio, es decir, jurídico, cuanto que les atribuye un carácter ético y una función en el Estado, más bien educativa que política, o, por lo menos, política en sentido ético, dado su carácter educador.

La diferencia entre la *República* y las *Leyes* estriba exactamente en el valor moral que en la última obra platónica se le atribuye a la ley, y en la justificación que se hace de ésta; porque, por lo demás, el Estado de Platón continúa siendo el Estado ético. Las *Leyes* no contienen enteramente aquel reconocimiento de la personalidad del individuo que faltaba en la *República*, y que hubiera podido esperarse de la admisión de la necesidad de la ley, sobre todo después de que tal función de garantía de la libertad había sido, de algún modo, reconocida al derecho por el *Político*. Asimismo, en las *Leyes* el Estado conserva el poder y la función de regular en todos los ámbitos la vida de los ciudadanos, no menos que en la *República*. Se abandonan, ciertamente, los aspectos más llamativamente utópicos del primitivo Estado platónico, como la supresión de la familia y la comunidad de mujeres y bienes. Pero Platón no renuncia en su última obra a regular, ni siquiera minuciosamente, la propiedad, los matrimonios, la familia, la crianza de los niños, la educación, y hasta el juego, la astronomía, el amor, la religión, la música, el teatro: en definitiva, toda la vida el hombre.

Pero esta intervención ética del estado no tiene lugar, como sucedía en la *República*, a través del poder absoluto de los gobernantes «filósofos», sino que se halla confiada a la obra de la ley. Ésta, en efecto, no solamente ordena y establece sanciones, sino que instruye y cura los males morales. Abandonada la idea de la educación de una aristocracia intelectual y moral en cuyas manos debía ser puesto el poder absoluto, y dándose cuenta de que, para la realización del Estado *bueno*,

²¹ Platón, *Carta VII*, 337 c.

es necesaria la educación de todo el pueblo, Platón confía a la ley la tarea de llevar a cabo esta educación. La revaloración del Derecho en la última obra de Platón se resume, por tanto, en esto: la adopción de la ley como instrumento ético-pedagógico, sin ninguna referencia a su función jurídica, que a Platón —no obstante, las alusiones del *Político*— manifiestamente no le interesa.

El presupuesto del valor educativo de la ley es su valor moral, y ello le proviene de su principio absoluto, la razón. Como en el Estado de la *República* los «filósofos» gobiernan en cuanto depositarios de la sabiduría verdadera, de la *sophía*, del conocimiento racional de las esencias universales y eternas, de igual modo en el Estado de las *Leyes* la ley gobierna en cuanto es racional. Los hombres, escribe Platón, son marionetas movidas por los impulsos de los hilos que tiran de ellas en un sentido y otro, en los límites entre el bien y el mal. Parecen dejarse guiar por uno sólo de estos hilos, sin dejarse arrastrar por los otros: tal es «el hilo áureo y sagrado del razonamiento», llamado ley común del Estado²². La educación, añade Platón más adelante, consiste precisamente en el «tirar» y conducir a los jóvenes a la recta razón (*lógos orthós*) expresada en la ley²³.

Aceptada la existencia de una problemática del Derecho, que en la *República* él había creído poder ignorar, así en las *Leyes*, Platón la resuelve en términos de Derecho natural racional. Fundamento del Derecho es la recta razón (*lógos orthós*, *lógos alethés*); y, ciertamente, una exigencia puramente ética ha impelido al viejo Platón a una conclusión semejante. Pero su idea de la existencia de un fundamento racional absoluto de la ley calará en el estoicismo, y, conservando también su significado esencialmente ético, devendrá inspirador de un iusnaturalismo racionalista que tendrá gran predicamento en la historia de la filosofía del Derecho.

6. El «Menón»

La idea, que habíamos encontrado en las *Leyes*, de una esencia absoluta —que es esencia racional— del Derecho es el tema de un diálogo que, atribuido en el pasado a Platón, la crítica moderna considera con toda seguridad no ser suyo, pero que indudablemente pertenece a su escuela y refleja su pensamiento: el *Menón*.

El diálogo se inicia con esta pregunta de Sócrates a un amigo, su único interlocutor: «¿Qué es para nosotros la ley?»²⁴. El amigo responde «positivístamente» que la ley es una deliberación del Estado (*dogma póleos*); y Sócrates (personaje que, naturalmente expone las ideas del autor) objeta entonces que pueden existir deliberaciones malvadas por parte de un Estado, mientras que la ley debe, por su esencia, ser buena. La verdadera ley, añade, es solamente la ley justa; lo que no es recto (*orthón*) puede parecer ley a los ignorantes, pero en realidad es ilegal (*áno-*

²² Platón, *Leyes*, I, 13, 644 d-645 a.

²³ *Op. cit.*, II, 5, 659 d.

²⁴ Pseudo-Platón, *Menón*, I, 313 a.

mon)²⁵. La ley, se afirma en definitiva en el *Menón*, es «el descubrimiento del ser»²⁶, siendo ésta la primera formulación precisa, en el mundo griego, de la idea de una correspondencia entre el orden normativo humano y el orden ontológico, que se había atisbado por el pensamiento presocrático de cara al mundo físico, y que será después el centro de la doctrina estoica.

Se puede percibir en todo ello una prueba del objetivismo de la ética griega, y, en concreto, de la concepción griega del Derecho, que los griegos parecen entender correspondiente a un dato natural anterior al hombre y externo a él. Pero hay que tener presente, como ya se ha dicho a propósito del pensamiento presocrático, que aquel «*kosmos*», que el orden armónico del ser que la ley —por usar la expresión del *Menón*— «descubre», no es otro que el orden de la razón, atribuido por el hombre al universo precisamente sobre el modelo del mundo humano ordenado jurídicamente, y ello racionalmente. El «ser» que la ley «descubre» y la correspondencia que la hace ser verdadera ley, no es otra que la racionalidad, el *lógos alethés*, la razón verdadera con la que la ley se identifica: y es por ello humanidad, es decir, aquello que de esencialmente humano hay en el hombre.

²⁵ *Op. cit.*, 9, 317 c.

²⁶ *Op. cit.*, 4, 315 a; 317 d.

5. Aristóteles

1. Vida, obra y rasgos de su doctrina

Aristóteles fue discípulo de Platón (nacido en Estagira, en la península Calcídica, en el año 384; muerto en Calcide, en Eubea, en el año 322 a. C.), y durante veinte años permaneció en su magisterio, abandonando la Academia solamente a la muerte del maestro. Llamado en el año 342 por el rey macedonio Filipo para encargarle la educación de su hijo Alejandro, el futuro gran conquistador, Aristóteles ejerció sobre éste una gran influencia, contribuyendo principalmente a crear en él la conciencia de la superioridad de la civilización griega. Habiendo regresado más tarde a Atenas, fundó una nueva escuela que, por estar cerca del templo de Apolo Likaios, fue llamada Liceo, y también Peripato (o sea, *paseata*, por la costumbre del maestro de dar sus lecciones paseando en el jardín: de aquí el nombre de peripatética, dado más tarde a la escuela, y, en todo tiempo, a la filosofía aristotélica). En esta escuela, Aristóteles fue maestro en todas las ramas del saber, desarrollando una labor de investigación y magisterio que, bien puede decirse, no ha conocido igual. Junto a la filosofía tal como la entendemos hoy, con todos sus problemas, Aristóteles cultivó la astronomía, la biología, la física. Y su pensamiento ejerció durante siglos una autoridad inmensa, a veces hasta excesiva, a tal punto que, durante el Medievo, hizo de él el «filósofo» por antonomasia.

Los escritos de Aristóteles fueron numerosísimos, aunque se han perdido casi todos aquellos destinados propiamente al público. Las obras que conocemos de él (denominadas «acroamáticas») son las que constituyen los apuntes de los que se servía para impartir sus lecciones, y cuya forma literaria no es demasiado cuidada por este motivo, ofreciendo su texto ocasionales lagunas o dificultades de interpretación. Entre sus obras, nos interesan especialmente para nuestro tema las de filosofía moral, de las que existen tres versiones: la *Ética a Nicómaco*, la *Ética a Eudemo*, y la llamada *Gran Moral* o *Gran Ética*. La más importante es la *Ética a Nicómaco* (llamada así porque está editada por el hijo de Aristóteles, Nicómaco, mientras que la *Eudemea* lo fue por su discípulo Eudemo de Rodas), cuyo quinto libro está dedicado enteramente al tema de la justicia. Gran importancia tiene para nosotros, también, la *Política*, donde son objeto de estudio los problemas del Estado, ofreciendo muchos elementos de interés la *Constitución de los Atenienses*, la

única, entre las 158 constituciones de los Estados estudiada y discutida por Aristóteles que ha llegado hasta nosotros (fue descubierta tan sólo a fines del siglo pasado, en un papiro egipcio). El tema del Derecho natural se trata, finalmente, como también el del Estado, en algunas páginas de la *Retórica*.

Aunque no se puede hablar de una total contraposición entre Aristóteles y Platón, ya que hay elementos del platonismo que sobreviven en el pensamiento aristotélico, es evidente que la mentalidad del discípulo y su actitud de cara a la realidad son muy distintas de las del maestro, como igualmente lo son los métodos que utilizaron. Para Platón, la verdadera realidad, el absoluto, era trascendente, constituido como estaba por las Ideas, de las que las cosas de nuestro mundo no eran más que imitaciones. Y al verdadero conocimiento no se llegaba por la vía de la experiencia sensible, la cual sólo podía avivar lo que en el alma humana era innato, bien que oscurecido en la prisión del cuerpo en la que el alma estaba encerrada. Para Aristóteles, sin embargo, el absoluto es inmanente al mundo. La idea o *forma* no trasciende la cosa, sino que es su esencia intrínseca, y al conocimiento verdadero se llega, no, como en Platón, a través de reminiscencias ya aprehendidas en una vida anterior, sino por la vía de la experiencia, mediante la elaboración que el intelecto realiza de los datos suministrados por los sentidos.

Asimismo, en el campo de la ética y de la política, la actitud y el método de Aristóteles son distintos de los platónicos, que se referían a una realidad de puras esencias inteligibles, llegando a una perspectiva profundamente diferente de los problemas. En este punto, Aristóteles no ofrece como solución la de la absoluta perfección del alma y de la sociedad, sino la de la felicidad y del «vivir bien»: siguiendo —sobre todo en lo referente al problema del Estado—, no el método a priori, deductivo, con el que Platón extraía de la contemplación de la Verdad absoluta los principios de la conducta humana, sino el a posteriori, empírico, fundado en la observación de la efectiva realidad histórica.

2. La teoría de la justicia

En el comienzo de su tratamiento del tema de la justicia, al cual le dedica, como dicho queda, un libro entero de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles no parece apartarse de la concepción tradicional de la misma como virtud ética por excelencia, compendio, asimismo, de todas las demás virtudes, que había sido formulada de modo particularmente preciso por Platón, encontrándose, por tanto, frente a los dos diversos significados que la palabra justicia puede poseer: legitimidad (en el sentido de conformidad con las leyes: justo como *nóminon*), o igualdad (justo como *íson*). Él acepta la concepción de la justicia como legitimidad, sobre la base de que las leyes miran siempre a la utilidad común y ordenan obrar virtuosamente. Así, la justicia, en cuanto comportamiento conforme a la ley, que es maestra de las distintas virtudes, viene a ser la más importante de ellas: «ni el lucero de la noche ni el de la mañana son más admirables». Aristóteles vuelve a llamar la atención

sobre el verso de Teognides, ya recordado por Platón, según el cual «en la justicia está comprendida toda virtud». La justicia, en definitiva, parece ser para él, como era para Platón, la virtud por excelencia, la virtud total, sin características particulares; ha asumido, sin embargo, las de todas las demás virtudes¹.

Pero, junto a esta justicia entendida como virtud completa, o general, o absoluta (*teléia, bóle areté*), Aristóteles distingue una justicia como virtud particular («parte de la virtud», *méros aretês*)². Y no está claro, a causa de la incertidumbre del texto, en qué relación se encuentra esta distinción entre justicia general y particular con las demás que él distingue a continuación: pero principalmente con la de justo en sentido absoluto (*aplôs dikaion*) y justo en la sociedad (*politikôn dikaion*), que se da «entre los que viven asociados a fin de ser independientes, libres e iguales»³.

Acaso se había llegado a estas distinciones a través de una observación que Aristóteles había realizado tras indicar el carácter de perfección de la justicia como virtud total en su capacidad de hacer referencia no sólo al sujeto en sí mismo, sino también a las relaciones intersubjetivas: la justicia, había escrito Aristóteles, «es virtud perfecta porque quien la posee puede ejercitar la virtud también en relación a los demás (*prós héteron*) y no sólo consigo mismo (*kath' heuton*)»⁴. Inmediatamente después, observaba Aristóteles que, en efecto, en cuanto virtud perfecta, la justicia parecía ser una misma cosa que la virtud pura y simplemente. Pero que, si efectivamente justicia y virtud coinciden, su esencia, en cambio, no es la misma, ya que el mismo comportamiento es virtud en cuanto «disposición en sí» (esto es, en relación al sujeto que obre), mientras que es justicia «en cuanto se refiere o contempla a los demás»⁵.

Esta especificación aristotélica de la justicia, como regla de las relaciones intersubjetivas, se resume, en realidad, en por lo demás claro tratamiento de la misma desarrollada en este punto en la *Ética a Nicómaco*, en una determinación fundamental: el consistir la esencia del concepto de justicia, en ser un comportamiento que se refiere a los demás sujetos, *virtus ad alterum* como diría Santo Tomás traduciendo a la letra la expresión aristotélica *prós héteron*. Se trata de lo que, si bien había estado presente en la concepción presocrática de la *dikê* —justicia como orden jurídico, e incluso social—, Sócrates y Platón habían excluido de su concepción exclusivamente ética de la justicia. Ésta también, cuando era entendida como obediencia a las leyes, se consideraba como virtud en cuanto a las leyes se les atribuía un valor en sí mismas, un valor precisamente ético y no jurídico, sin prestar atención a su función reguladora de las relaciones intersubjetivas. Para Aristóteles, en cambio, la justicia es virtud esencialmente social, que se realiza en la comunidad (*koinomía*). En toda forma de comunidad, por

¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V, 1, 1129 a-b.

² *Op. cit.*, V, 2, 1130 a.

³ *Op. cit.*, V, 6, 1134 a.

⁴ *Op. cit.*, V, 1, 1129, b.

⁵ *Op. cit.*, V, 1, 1129 b-1130 a.

tanto, dice Aristóteles que parece haber justicia⁶. Lo que hace a la justicia afín a la amistad (*philia*) en cuanto ambas se dan en toda comunidad⁷. Y aunque entre los amigos no sea necesaria del todo la justicia, ya que los justos sí tienen necesidad de la amistad, de manera que «el principio de la justicia parece ser de la especie de la amistad (*philikón*)»⁸.

Es a la justicia propiamente dicha, a la justicia como virtud *ad alterum*, social, a la que Aristóteles se refiere claramente en el curso posterior de su tratamiento; no es, por tanto, a la sugerida por Platón, como virtud total, perfección del alma. Así procede él también cuando encuadra —en verdad un poco artificiosamente— la justicia en la concepción general que hace de la virtud. Ésta es para él, como se lee en los primeros libros de la *Ética a Nicómaco*, la disposición del alma, consistente en observar el justo medio en los comportamientos opuestos por exceso o defecto. Ahora la justicia no podía ser contemplada como tal, no pudiendo considerarla como intermedia entre dos vicios opuestos (aunque el mismo Aristóteles, muy forzosamente, la define como el término medio entre realizar injusticia y padecerla)⁹; sin embargo, su carácter de virtud le viene de ser por sí misma mitad (*mesótes*), «porque es su rango distintivo el justo medio»¹⁰. En otras palabras, la justicia es virtud en cuanto es igualdad (*isótes*), sea con referencia a las personas, a los sujetos, o con referencia a las cosas, a los objetos¹¹.

3. Las diversas clases de justicia

En relación con el concepto de justicia, Aristóteles introduce una distinción, que se ha hecho tradicional y de la que hoy todavía nos valemos, entre los dos modos en que se puede entender la justicia en cuanto igualdad. Tal es, en efecto, la justicia en el sentido de dar a cada uno según sus méritos (*kat'axían*), de modo que la igualdad tenga lugar en cuanto que a méritos iguales correspondía un tratamiento igual, y por ende, tratamientos distintos a distintos sujetos en conformidad con sus diversos méritos; sea en el sentido de dar a todos, por el contrario, en igual medida, con independencia del valor, o del mérito de cada uno. Se trata, en definitiva, de dos diferentes modos de entender la igualdad, que es *proporción*, en tanto que igualdad de *las relaciones*. Y Aristóteles cree, en efecto, poder representar la justicia que da a cada uno según sus méritos con la proporción geométrica, y la justicia que da a todos en una medida igual con la proporción aritmética: formas diferentes de expresar exactamente una igualdad de relaciones¹².

⁶ *Op. cit.*, VIII, 9, 1159 b.

⁷ *Op. cit.*

⁸ *Op. cit.*, VIII, 1, 1155 a.

⁹ *Op. cit.*, V, 5, 1133 b.

¹⁰ *Op. cit.*

¹¹ *Op. cit.*, V, 3, 1131.

¹² *Op. cit.*, V, 3-4, 1131 a-1132 b.

El justo que se realiza cuando se da a cada uno según su valor (que Aristóteles estima como algo relativo: los democráticos lo identifican con la libertad, los oligárquicos con la riqueza, etc.), tiene lugar en la *distribución* de los honores, de los bienes y de las demás cosas que el Estado puede dividir entre los ciudadanos, teniendo en cuenta que entre uno y otro de esos ciudadanos el tratamiento puede ser igual o desigual. A esta justicia que se hace en la distribución (*en tâis dianomâis*) se le da el nombre de justicia *distributiva*.

La justicia a través de la cual se da a cada uno en medida igual hace de elemento rectificador (*diorthotikón*) en las relaciones de cambio (*synallágmata*), y se llama precisamente sinalagmática o rectificadora, o, más comúnmente —según la traducción latina usada en la Edad Media por los escolásticos—, *conmutativa*. Las relaciones de cambio que esta justicia regula son clasificadas por Aristóteles en voluntarias (*ekúsia*) e involuntarias (*akúsia*), según que se deriven, respectivamente, de contratos o sean producto de actos ilícitos, la igualdad que ella realiza puede ser verificada directamente por las partes, o sea, en lugar del juez. Aristóteles, no obstante, al hacer esta clasificación, no designa con distintos términos las diferentes subclases de la justicia que vigila los cambios, agrupándolas todas en el concepto de justicia rectificadora o conmutativa.

Aunque en el tratamiento aristotélico de la justicia esta clasificación en distributiva y conmutativa no tiene un relieve particular, ni está entre los fragmentos más señalados, e incluso no es original, ya la había formulado Platón en las *Leyes*¹³, y era constantemente aplicada en el mundo griego para distinguir la forma de gobierno aristocrático, en el que las cargas se asignaban según los méritos —de cualquier forma que fueran entendidos—, y el democrático, en el que eran asignados por sorteo, con igual probabilidad para todos de conseguirlos¹⁴. Precisamente con este fin la usa también el mismo Aristóteles en la *Política*¹⁵.

4. La equidad

Donde Aristóteles demuestra una visión agudísima de la naturaleza del fenómeno jurídico es en el capítulo de la *Ética a Nicómaco* en el que, dentro siempre del tema de la justicia, hace la observación de que siendo la ley *general*, hay veces en las que no es posible formular rectamente mandatos de carácter general en relación con los casos particulares¹⁶. La justicia legal es por esto insuficiente, y tiene necesidad de un correctivo, no por el hecho de que una determinada ley pueda ser perjudicial, sino en virtud de la naturaleza intrínseca de cualquier ley, que no puede prever siempre todos los casos singulares a los que ha de ser apli-

¹³ Platón, *Leyes*, VI, 5, 757 b-c.

¹⁴ Vid. Isócrates, *Aeropagítico*, 21, y *Nicoles*, 14.

¹⁵ Aristóteles, *Política*, V, 1, 1301 b; VI, 2, 1318 a.

¹⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V, 10, 1137 b.

cada. «Cuando la ley se expresa de modo general —escribe Aristóteles—, pero acaece un hecho en concreto que no entra en esta generalidad, es entonces justo corregir la laguna, y hablar como el legislador mismo lo haría si estuviese presente, ya que, si hubiera previsto el hecho, lo hubiera regulado con la ley»¹⁷.

Es el problema ineludiblemente ínsito en la generalidad y en la abstracción del Derecho; el problema de la interpretación de la ley, es decir, de su aplicación al caso concreto que la misma ley no pudo prever dada su singularidad. A dicha abstracción de la ley Aristóteles ofrece, como «correctivo» (*epanóρθωμα*), aquella forma de justicia que él llama *epiíikeia* (propiamente «conveniencia», «adaptación») y que corresponde a lo que nosotros llamamos *equidad*. Esta clase de justicia, dice él, es, no obstante, superior a aquella otra que consiste en la conformidad con la ley, puesto que ella «corrige a ésta allí donde es insuficiente a causa de estar expresada de forma general». De la *epiíikeia*, Aristóteles ofrece una imagen eficacísima que se ha hecho famosa: ella es como la regla lesbia, la regla de plomo de que se sirven en la arquitectura de Lesbos, la cual, siendo dúctil, «se amolda a la forma de la piedra que mide y no queda rígida», adaptándose, por tanto, a todas las particulares variedades de la superficie a que se aplica¹⁸.

Por otra parte, Aristóteles, que en la *Política* tiene presente la dificultad existente en la aplicación de las leyes, dada su generalidad, se percata, asimismo, de los peligros ínsitos en el poder, que una persona determinada afronta al corregir la ley para adaptarla a los casos particulares¹⁹. Y distingue perfectamente el variado modo en que el problema de la generalidad del Derecho se presenta en el plano ético y en el político. En el primero, la generalidad es un obstáculo para la justicia, y hace necesario, por tanto, para que ésta se alcance plenamente, el correctivo de la equidad. En el segundo es una garantía de la libertad y de la igualdad, e impide que su derogación pudiera abrir la vía al arbitrio y a la injusticia.

5. Las leyes y el Estado

La *Ética a Nicómaco* se cierra con un capítulo que sirve de eslabón de unión con otra obra, la *Política*, y el tema que permite esta conexión de la materia política con la ética es el de las leyes.

Para que los hombres practiquen la virtud, observa Aristóteles, no son suficientes los razonamientos. La mayor parte de los hombres siguen los impulsos de las pasiones, y no escuchan la voz de la razón. «Generalmente parece que la pasión no obedece a la razón, sino a la fuerza»²⁰. Para enseñar a los hombres a vivir

¹⁷ *Op. cit.*

¹⁸ *Op. cit.*

¹⁹ Aristóteles, *Política*, III, 15, 1286 a; 16, 1287 b.

²⁰ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, X, 9, 1179 b.

rectamente son necesarias reglas que amenacen con castigos a los desobedientes, y como ninguna autoridad, salvo la del Estado, tiene la potestad de atribuir a sus órdenes fuerza coactiva, «es necesaria la ley, en cuanto norma racional (*lógos*), que proviene de una sabiduría y de un intelecto y tiene fuerza para obligar (*anan-kastiké dýnamis*)»²¹.

Fue Aristóteles quien, ocupándose del tema de la justicia, había sacado ya a la luz el carácter intersubjetivo de la vida jurídica, y después, hablando de la equidad, había recogido aquel otro importante aspecto del Derecho que es la generalidad, quien identifica con igual precisión un tercer aspecto que nosotros consideramos hoy ordinariamente característico de la norma jurídica: la coercibilidad, la posibilidad de que ella pueda ser hecha valer por la fuerza.

La ley es, en efecto, para Aristóteles el medio para hacer prácticamente eficaces los preceptos racionales de la ética: es la ética misma, esto es, la racionalidad práctica («lógos, que deriva de una sabiduría y de un intelecto») en cuanto se abastece de fuerza. He aquí, según Aristóteles, la gran función de la política, cuyo fin y cuya materia es precisamente la legislación: las leyes son un producto de la actividad política, y su tratamiento, instrumento último de la ética, hace necesario el estudio de tal actividad.

Ya en el planteamiento general del problema político Aristóteles parece, sin embargo, entender éste en función de la ética. Lo que aparece puesto de manifiesto en el principio de la obra que dedica a este problema, y que tiene por título precisamente *Política* (*tá politiká* significa «lo que se refiere a la *pòlis*, el Estado»). Mas este planteamiento de la doctrina aristotélica del Estado, que aparece ya al término de la *Ética a Nicómaco* y al principio de la *Política*, no debe llevarnos a engaño. Es verdad que en él reaparece, aunque en forma atenuada y sobre todo utópica, la idea platónica del Estado como suprema realidad ética, en la que el individuo es una simple parte de un todo y que por sí mismo no posee valor: como «animal social»; el hombre aparece destinado y ordenado al Estado, y fuera del Estado no tiene una verdadera realidad, del mismo modo que una mano separada del cuerpo no es, ni muchísimo menos, una verdadera mano²². Pero esta perspectiva de la vida política con la que la obra aristotélica dedicada a ella se abre no es la única que se encuentra allí, ni tampoco la que allí prevalece.

A la consideración de la política como ética, que se deriva tanto del ideal educativo dórico como de la exigencia meramente especulativa y universalista que había inspirado la doctrina política de Platón, Aristóteles añade otra, en conformidad con la mentalidad ateniense y de inspiración empirista, que hoy llamaríamos sociológica.

Por lo demás, no postula, como Platón, un Estado ideal concebido a priori, para tener después en cuenta todas las demás formas diferentes de Estado. Él llega a la misma doctrina de la necesidad natural del Estado a través de la observación empírica del comportamiento del hombre, el cual vive siempre asociado, en la

²¹ *Op. cit.*, 1180 a.

²² Aristóteles, *Política*, I, 2, 1253 a.

familia primero, después en el grupo gentilicio o tribu, y, por último, en el Estado. Y el fin del Estado no es para él, como para Platón, la Justicia absoluta, sino simplemente el aseguramiento de las condiciones que permitan «vivir bien» (*êu zên*)²³. El criterio para determinar cuál es la forma de Estado mejor no es ya, como para Platón, la comparación con un modelo ideal, en realidad sobrehumano, sino la referencia a un «ordenamiento según el cual todos se comportan mejor y viven felizmente»²⁴. Es necesario juzgar, escribe (en una referencia claramente crítica al método platónico), «en relación no a una virtud que esté por encima de los hombres comunes, ni a una cultura para la que era necesaria una disposición natural o una preparación especial, y ni mucho menos a una forma de gobierno ideal, sino más bien a una vida de la que todos puedan participar y a una forma de gobierno de la que puedan valerse la mayor parte de los Estados»²⁵.

Y, en efecto, en su tratamiento del problema político, Aristóteles no mira a la determinación de una forma óptima de gobierno. Así, las tres formas que históricamente se han confrontado —«monarquía», o gobierno de una sola persona; «aristocracia», o gobierno de los mejores; «república» (*politéia*, la constitución por antonomasia), o gobierno de la mayoría— son buenos y «conformes con la verdadera justicia» cuando atienden a los intereses comunes; así como pueden ser malos cuando tienen como punto de mira un interés personal o de clase, en cuyo caso devienen, respectivamente, en «tiranía» o gobierno de un sola persona para su propio provecho, «oligarquía» o gobierno de los ricos para sus intereses, y «democracia» (*demokratía*, en el estricto sentido del término, poder del *dêmos*), gobierno de los pobres, asimismo en interés de clase²⁶.

Aristóteles, en efecto, distingue las formas de gobierno no tanto en base a su estructura formal (gobierno de una minoría o de una mayoría), cuanto, con una gran modernidad de miras, en relación a la clase económica que la expresa: gobierno de los ricos o gobierno de los pobres. Y su conclusión, que está de acuerdo con su ideal moral del justo medio, es que la mejor forma de gobierno es aquella en la que el poder está en manos de la clase media²⁷. Sin embargo, en su valoración de las formas que el Estado puede asumir, no olvida el elemento jurídico, que, por el contrario, acaba por ponerlo de relieve de modo preminente. Todas las formas de gobierno, afirma Aristóteles, presentan defectos, y por ello lo que importa es que, cualquiera que sea la forma de que se trate, sean soberanas las leyes, y que los gobernantes, uno o más, ejerzan la soberanía «solamente en aquellas materias en que las leyes no hayan podido disponer con precisión todos los casos particulares por la dificultad de prever con una norma general»²⁸.

En sustancia, Aristóteles afirma con esto la exigencia que está en la base de

²³ *Op. cit.*, I, 2, 1252 b.

²⁴ *Op. cit.*, VII, 2, 1324 a; *Vid.* III, 6, 1278 b, y 9, 1280 b-1281 a.

²⁵ *Op. cit.*, IV, 11, 1295 a.

²⁶ *Op. cit.*, III, 6-8, 1278 b-1280 a.

²⁷ *Op. cit.*, IV, 11, 1295 a-1296 b.

²⁸ *Op. cit.*, III, 11, 1282 b.

lo que en los tiempos modernos se llama «Estado de derecho»: el Estado en el que la vinculación de los gobernantes a la ley asegura a los ciudadanos una esfera precisa de libertad. Con expresión que se hará famosa, ya que será también recogida a fines del Medievo por Marsilio de Padua, Aristóteles llega a decir que «donde no son soberanas las leyes no hay verdadero y propio Estado (*politéia*)». En el mismo sentido escribe a propósito de aquella subespecie de la *democracia* (forma de gobierno, ésta, por sí misma no buena, ya que es una degeneración de la *politéia*) en que el pueblo, «a guisa de monarca, intenta gobernar por sí solo no obedeciendo a la ley»; mientras que «para que un Estado sea considerado como tal es necesario que la ley sea absolutamente soberana, y que aquellos que ostentan los cargos públicos se limiten a aplicarla a los casos singulares»²⁹.

Por lo demás, en el aprecio que él demuestra por la soberanía de la ley, Aristóteles se sitúa plenamente en la línea dominante en el pensamiento político griego, o por lo menos ateniense, que no es, como normalmente se dice, aquella que tiene como ideal el Estado ético, el Estado que practica el valor absoluto, sino aquella que es consciente de la necesidad, para la tutela de la libertad de los ciudadanos, del dominio de las leyes por encima del poder de los hombres. Desde Solón, que se jactaba de haber reunido fuerza y justicia con el imperio de la ley, y de haber practicado la justicia prescribiendo leyes igualmente para el plebeyo que para el noble³⁰, hasta los grandes oradores del siglo IV a. C., Lisias, Esquines, Hiperides, Licurgo, Demóstenes, fue ensalzada la soberanía de la ley en Atenas: garantía de la *isonomía*, de la igualdad, precisamente, frente a la ley.

6. El valor de la ley

Observador atento de la concreta realidad histórica, Aristóteles no se preocupa tanto del valor ético y educativo de la ley como de su función técnicamente política en cuanto instrumento para una convivencia social ordenada, en la que ninguno prevalezca arbitrariamente sobre los demás: «la ley es el orden», escribe; y la esencia de la ley es «que no se mande más de lo que se deba mandar, y que esto se haga alternativamente para todos en igual modo»³¹.

El valor de la ley es, en suma, para Aristóteles técnico y político, no ético. Y en cuanto a la justicia intrínseca de la misma, depende de la forma de gobierno. Así, pues, son justas las leyes de las tres formas de gobierno recto, e injustas las de las tres degeneradas³². Y puesto que, como hemos visto, la rectitud de una forma de gobierno depende del hecho de que tenga como fin el interés general, en definitiva la justicia de la ley consiste en su idoneidad técnica para asegurar la

²⁹ *Op. cit.*, IV, 4, 1292 a.

³⁰ Diehl, *Antología lírica griega*, 24.

³¹ Aristóteles, *Política*, III, 16, 1287 a.

³² *Op. cit.*, III, 11, 1282 b.

consecución de este interés («bien común», dirá el aristotélico Santo Tomás). Por lo demás, esto es precisamente lo que, en la *Política*, Aristóteles parece entender como esencia de la misma justicia: «Lo justo en el sentido de conformidad con la igualdad debe ser entendido con relación a la utilidad de todo el Estado y a los intereses comunes de los ciudadanos»³³.

En Aristóteles, sin embargo, es muy viva la conciencia del hecho de que la ley tiene la capacidad, y por ende debe tener la función, de racionalizar la vida política, sustituyendo el dominio de las pasiones por el de la razón, consecuentemente, del arbitrio. Si él reconoce en la ley un valor moral, lo deduce de ser expresión de la razón, lo que le confiere una dignidad divina: «la soberanía de la ley es como la soberanía de Dios y de la razón, mientras que la soberanía del hombre comporta también la del animal, ya que la codicia y las pasiones pervierten incluso a los mejores hombres cuando ostentan el poder, y la ley es, en cambio, inteligencia sin pasiones»³⁴.

Por otra parte, como se ha visto a propósito de la teoría de la *epiékheia*, Aristóteles no ignora los límites de la justicia identificada con la legalidad. No menos que Platón sabe que la moralidad tiene su raíz no en la obligación externa impuesta por el Derecho, sino en la conciencia íntima del hombre, y que depende, por consiguiente, de la educación. Pero él no comparte la ilusión del Platón tardío de que las leyes puedan ser un instrumento para la educación; más bien, lo que considera necesario es precisamente la educación *para las leyes*, la formación en el ciudadano del convencimiento de que las leyes expresan una voluntad común a todos y tienden a una utilidad común. Porque sin este convencimiento íntimo, al que es inherente una conducta *espontánea* conforme a la ley, ésta no es eficaz. Lo más importante, escribe, es la educación civil: «de nada sirven, en efecto, las leyes más útiles y aprobadas por todos los ciudadanos, si éstos no están habituados y educados a la constitución... Cuando carece de disciplina el individuo, también carece el Estado»³⁵.

Es ésta una observación de gran profundidad tanto en el ámbito moral, donde se pone de relieve la insuficiencia ética del legalismo, como en el ámbito político, en el que se advierte la necesidad de que el Derecho actúe antes que como norma externa y coactiva, impuesta por la autoridad y la fuerza del Estado, como norma íntima y libremente reconocida, y, por tanto, observada espontáneamente por el ciudadano, sabedor de que el fin de la ley es la utilidad común y, en consecuencia, también la suya.

³³ *Op. cit.*, III, 13, 1283 b.

³⁴ *Op. cit.*, III, 16, 1287 a.

³⁵ *Op. cit.*, V, 9, 1310 a.

7. Derecho y naturaleza

Aristóteles no dedica demasiada atención al problema del Derecho natural. Recoge de la sofística la distinción entre «lo justo por ley» y «lo justo por naturaleza», pero se limita a constatarla, sin ocuparse de la relación entre una y otra forma de justicia. En la *Ética a Nicómaco* la distinción está formulada en estos términos: «natural es el justo que tiene la misma fuerza (*dýnamis*) en todas partes, independientemente del hecho de que haya sido o no mandado; legal, en cambio, es lo que no importa que sea de un modo o de otro por su esencia, aunque sí cómo sea una vez que ha sido sancionado: por ejemplo, que por el rescate se deba pagar una mina o que se inmole una cabra y no dos corderos»³⁶. Es significativo que Aristóteles no parezca compartir del todo la tesis de quienes opinan que el Derecho natural es absolutamente inmutable (como se ha entendido casi siempre hasta tiempos recientes) y en otro lugar declara que «justo por naturaleza es lo que permanece constante en la mayoría de los casos»³⁷. Es una prueba más del sentido histórico de Aristóteles y de su constante adhesión a la experiencia concreta, que le impide ceder a las tentaciones del abstracismo y del universalismo, así como en política, del utopismo.

Aristóteles hace también alusión al Derecho natural en la *Retórica*, a propósito de la distinción entre la ley que es propia de algún pueblo (*nómos ídios*), esté o no escrita, y aquella otra que es común a todos (*nómos koinós*). En este punto observa que «existe un justo y un injusto común por naturaleza que todos reconocen, aunque no haya ningún mutuo consentimiento ni acuerdo entre unos y otros. Es lo que, por ejemplo, aparece proclamando la *Antígona* de Sófocles, cuando afirma que es justo dar sepultura a Polinice, puesto que ello es naturalmente justo»³⁸. Acerca del problema de la validez del Derecho positivo cuando está en contraste con este «justo por naturaleza», a pesar de la referencia a la *Antígona*, Aristóteles, sin embargo, no se detiene en él, acaso porque por tratarse del problema de las definiciones retóricas no llega a contemplarlo. Una alusión, fugacísima, al problema de las relaciones entre lo justo por naturaleza y lo justo por ley se encuentra en la *Gran Ética*, donde afirma que el primero es «mejor» (*béltion*, que puede entenderse también como «superior») que el segundo. De lo justo por naturaleza Aristóteles declara, sin embargo, no querer ocuparse, ya que lo que a él le interesa es el *politikón díkaion*, lo justo en la sociedad y en el Estado, y éste es solamente lo justo por ley³⁹.

Teniendo en cuenta las lacónicas alusiones de Aristóteles a lo «justo por naturaleza», no es fácil comprender cómo lo entiende o a qué concepto de naturaleza se refiere. De cualquier forma, no parece que él entienda a la «natura-

³⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V, 7, 1134 b.

³⁷ Aristóteles, *Gran Ética*, I, 33, 1195 a.

³⁸ Aristóteles, *Retórica*, I, 10, 1368 b, y 13, 1373 b: continuando los fragmentos 456-457 de la *Antígona* (vid. antes, pág. 26), citados después también en 15, 1375 a.

³⁹ Aristóteles, *Gran Ética*, I, 33, 1195 a.

leza» como razón, puesto que el carácter de la racionalidad, lo hemos visto, Aristóteles lo atribuye más bien a las leyes positivas, racionalizadoras de la vida social y remedio a las pasiones y a las ansias de poder.

Cuando habla de «naturaleza», a propósito de la sociedad y del Estado (y también, implícitamente, del Derecho), Aristóteles se refiere al comportamiento normal del individuo y a la estructura normal de la sociedad, empírica y sociológicamente constatadas. Es por naturaleza como se forma la familia, es por naturaleza como surgen la tribu y el Estado, es por naturaleza que el hombre es un animal social⁴⁰. Es por naturaleza lo que sucede de hecho, no lo que debería suceder según una consideración valorativa.

Esto pone de manifiesto un punto de la obra aristotélica que suele dejar perplejos a los modernos: su teoría de la esclavitud.

La justificación que Aristóteles da de la esclavitud es que, en realidad, ella es por naturaleza. Y lo es en dos sentidos: porque existen hombres que por su deficiencia intelectual no son propiamente hombres, y valiendo sólo por su fuerza física no se diferencian de los animales⁴¹, y —observación profunda, referida como está a la sociedad antigua— porque el trabajo de los esclavos es indispensable para la sociedad, es propio de la «naturaleza», es decir, de la estructura normal de ésta. «Si todo instrumento —escribe Aristóteles— pudiera, por órdenes o inspiración, funcionar por sí mismo, como las estatuas de Dédalo o los trípodas de Hefesto, que, según el poeta, se dirigen por sí solos a la asamblea de los dioses, y del mismo modo las lanzaderas tejieran y los plectros tocaran por sí solos, los fabricantes no tendrían necesidad de operarios y los amos de esclavos»⁴².

La «naturaleza» de Aristóteles no es una razón abstracta, como era la de algunos sofistas y la de los cínicos (cuya tesis, de que la esclavitud es contra naturaleza porque libres o esclavos se es solamente por ley, el mismo Aristóteles recuerda⁴³), los cuales se muestran cercanos a nuestro modo de pensar, pero que en su tiempo estaban fuera de la historia. La naturaleza aristotélica es concreta, actual, estructura de la sociedad en la que tanto él como sus contemporáneos viven, es la propia de la *pòlis*: estructura que de alterarse no veríamos a la *pòlis* misma, lo que equivale a decir la sociedad como en aquel tiempo era.

No es, pues, por azar que la primera doctrina que discutió seriamente la esclavitud fue el estoicismo —y sobre todo el de los primeros tiempos de la escuela—, que floreció en un ambiente cultural, social, económico y político, como en seguida veremos, totalmente diferente del de la *pòlis* de los siglos V y IV. En este último, la esclavitud era de tal forma *natural* que el fantástico poeta cómico Aristófanes, cuando, satirizando en el *Ecclesiazuse* el radicalismo igualitario de los sofistas, trae a escena un Estado comunista en el que todos tienen los mismos derechos sobre todo, no extiende completamente tales derechos a los esclavos; más bien, a los

⁴⁰ Aristóteles, *Política*, I, 2, 1252 a-1253 a.

⁴¹ *Op. cit.*, I, 5, 1254 a-1255 a.

⁴² *Op. cit.*, I, 4, 1253 b.

⁴³ *Op. cit.*, I, 3, 1253 b.

esclavos los representa como objetos de su burlesco comunismo. No es justo, hace decir él a la revolucionaria protagonista de su fantástica reforma, que uno posea mucha tierra y otro ni siquiera la suficiente para ser enterrado, o que uno posea muchos esclavos y otro ni uno⁴⁴. Ni siquiera la fantasía de quien imaginaba una sociedad así de absurda como para suscitar la risa llegaba a concebir al esclavo sino como un objeto.

En el tema de la esclavitud, como en general en todos los demás de la vida social y política, Aristóteles, cuando habla de «naturaleza», alude a la naturaleza de la sociedad de su tiempo, no a una naturaleza abstracta de la que se derive una sociedad ideal. Si, por sus esporádicas alusiones, a un «justo por naturaleza» se le quiere comprender entre los iusnaturalistas, parece necesario dar a esta palabra el sentido de un Derecho natural no absoluto, eterno e inmutable, sino situado en la historia y no separable de ella.

⁴⁴ Aristófanes, *Ecclesiazuse*, 592-593.

6. *La edad helénica*

1. De la «pòlis» al Estado universal

Un año antes de la muerte de Aristóteles había fallecido Alejandro Magno, tras haber extendido con sus conquistas el horizonte de la cultura helénica a gran parte del Oriente: a Egipto, Fenicia, Mesopotamia, Persia y hasta los confines de la India. La realidad política que el gran caudillo había dejado tras de sí era profundamente distinta de aquélla en que había florecido, entre la civilización griega de los siglos V y IV, con la filosofía de los grandes pensadores clásicos desde Sócrates y los sofistas a Platón y Aristóteles.

Al igual que la poesía lírica y dramática, las artes figurativas, la oratoria y la historiografía de los dos siglos en los que el hombre griego produjo el florecimiento más grande de la civilización que el mundo jamás había conocido, así también la filosofía había tenido por cuna, centro y horizonte la *polis*: la ciudad-Estado, que aun pequeña por sus dimensiones, como Atenas, era la capital de un imperio, y donde el individuo era estimado realmente como *ciudadano* (*polites*) en el sentido más profundamente político de esta palabra. El hombre vivía en el Estado y para el Estado, del cual se sentía partícipe, y su participación en él era política y a la vez moral, ya fuera en un Estado como el de Esparta o en el de la asamblea de los aristócratas de toda Grecia, entendido como una realidad ética, que realizaba por sí mismo un valor moral, y cuyas leyes por este motivo eran sagradas, dotadas de una validez intrínseca y absoluta; ya fuera —y sobre todo—, como en la democrática Atenas, en que era sentido como cosa de todos, en cuya administración todos estaban interesados, y cuyas leyes eran válidas en cuanto representaban el fruto de la voluntad común, teniendo como norte la utilidad común y la garantía de la libertad de cualquiera.

Ya hemos dejado constancia cómo la filosofía moral griega se identificaba, o tendía a identificarse, con la filosofía política. La virtud podía entenderse como en Platón, como la perfección del alma, o como en Aristóteles, como un instrumento para alcanzar la felicidad. Pero ambos ideales se realizan en el Estado que constituye el verdadero fin de la virtud de cualquier modo que ésta sea concebida. «Si el bien —escribía Aristóteles al comienzo de la *Ética a Nicómaco*— es el mismo para el individuo que para el Estado, parece más importante y per-

fecto escoger y salvaguardar el del Estado; porque el bien es deseable aun cuando se refiera al individuo, pero es más bello y más divino si mira a un pueblo o los Estados»¹.

Tras la conquista macedonia de Grecia y del Oriente, y la posterior formación de un Estado que comprendía todo el mundo de entonces, Estado que Alejandro deliberadamente había creado como un intento de realización de una comunidad universal, las relaciones entre individuo y Estado, tal como se habían desarrollado en la *pòlis* y teorizado por los pensadores crecidos en ella y educados en su ideal, habían perdido todo fundamento y significado. En la monarquía universal de Alejandro —cuyo ideal sobrevivió a la misma lucha entre sus sucesores, y más tarde en escasa medida realizado y perpetuado en el imperio de Roma—, aunque las viejas instituciones de la *pòlis* formalmente subsistieron, no tuvieron otra función y otro significado que las de ser órganos de la Administración local.

La participación integral del individuo en la vida del Estado había venido, pues, a menos. En un Estado-universo, como el de Alejandro, y, más tarde, en el romano, el individuo no podía seguir considerando la política como ética, como expresión total de la propia personalidad: o se alejaba de ella, encerrándose en una moral individualista dominada por los problemas del hombre como individuo, no como ciudadano; o bien se sentía ciudadano, sí, pero del mundo: no, pues, *polites*, sino *cosmopolites*. En ambos casos, el vínculo clásico entre ética y política se había roto.

Es ésta una de las características de la civilización que se suele llamar helénica (o alejandrina, porque tuvo su centro en Alejandría, la nueva ciudad fundada en la desembocadura del Nilo por el conquistador macedonio). Que al largo predominio de Atenas le sustituyera, tanto en el campo cultural como en el económico, el predominio de Alejandría, punto de confluencia geográfica de las principales civilizaciones de lo que hoy llamamos Oriente Medio, es de por sí una manifestación elocuente de la profunda transformación operada en el mundo griego; el cual no se llamará ya ni griego, ni siquiera helénico, sino, precisamente, helenístico.

Este mundo helenístico, no encerrado ya en los estrictos límites del Estado-ciudad, y abierto, por el contrario, a los influjos de las civilizaciones de aquellos pueblos que los griegos de los siglos precedentes habían considerado siempre como inferiores, «bárbaros», y que ahora se consideraban como iguales, como ciudadanos de una única e inmensa ciudad, presenta también, en el campo filosófico, caracteres muy distintos de los del mundo helénico que tuvo por centro Atenas. El interés especulativo languidece; no se encuentran pensadores de relieve ni grandes sistemas filosóficos; es escaso el interés por la metafísica, y la moral tiende esencialmente a trazar ideales de vida quieta y autosuficiente alejada de cualquier compromiso activo en la sociedad y en el Estado. El espíritu griego

¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 2, 1094 b.

parece detenerse en su camino, como cansado de haber edificado en los siglos precedentes las obras que sirvieron de modelo y fundamento a las civilizaciones de los siglos futuros. En toda la cultura se debilita, desaparece incluso, el espíritu de creación, prevaleciendo en cambio los trabajos de crítica, de erudición, de gramática, de clasificación, realizándose, a lo más, estudios históricos y geográficos y descripciones de las leyes y costumbres de los distintos pueblos. Así, en esta época, falta también en la filosofía el vigor que permite construcciones originales. Se siguen las huellas de las escuelas del siglo cuarto o directamente las inspiraciones del pensamiento presocrático; o incluso se produce un repliegue hacia posiciones de renuncia y de escepticismo, hasta que, finalmente, perdida toda fe en la razón humana, la filosofía asume caracteres místicos y esotéricos, para dar paso después a la revelación religiosa. Y a ella termina el hombre por pedir el instrumento de la salvación, tanto en el mundo como más allá de él.

Las direcciones filosóficas de esta época helenística, que tiene sus comienzos en el siglo III a. C., y en la cual se puede englobar toda la cultura pagana hasta su desaparición ante el cristianismo triunfante, son, como decíamos, diversas. Sobreviven particularmente las escuelas de Platón y de Aristóteles, la académica y la peripatética, de las cuales la primera no sigue, sin embargo, una dirección constante, de tal modo que se distinguen en ella, además de la antigua Academia de Platón y sus sucesores inmediatos, una Media y una Nueva Academia, las dos de tendencia escéptica. Escuelas nuevas son la estoica y la epicúrea, las más características del mundo helenístico. Paralelas a ellas se encuentran las direcciones escéptica y ecléctica. Hacia el inicio de nuestra era y en el seno de las distintas escuelas se acentúa la exigencia del carácter religioso, que, a su vez, constituye también el centro de la última gran filosofía pagana: el neoplatonismo.

Hablaremos en este capítulo de los representantes de dichas escuelas y tendencias (de las que nos interesarán los problemas del Derecho y la justicia) que pertenecieron, por nacionalidad y por cultura, al verdadero y propio mundo griego; de las otras, encontraremos referencias en los capítulos dedicados al pensamiento romano y al hebraico.

2. La escuela peripatética

Escaso interés tiene para nuestra materia la Media Academia, esto es, la escuela platónica en el siglo III a. C. De la Nueva Academia, que acentuó la dirección escéptica ya iniciada en la Media con Arquesilao, se hablará en el apartado correspondiente al escepticismo. Es preciso, sin embargo, hacer ahora referencia a la escuela peripatética, o sea, aquella que continuó las enseñanzas de Aristóteles.

Los peripatéticos, ateniéndose al método empirista del maestro y desarrollándolo, se dedicaron sobre todo a la búsqueda del carácter científico en todos los ámbitos y, por tanto, también en el del Derecho. Como se ha dicho, en la época

helenística son frecuentes las colecciones de costumbres y de leyes de los distintos pueblos, de cuyos autores, por lo demás, desconocemos sus nombres. Entre los que más cultivaron esta labor —vaga anticipación de lo que hoy se conoce como Derecho comparado— se hallan justamente los aristotélicos, siguiendo el ejemplo del propio Aristóteles, que, como hemos visto, había coleccionado hasta 158 constituciones. Una obra *Acerca de las leyes*, hoy perdida, fue escrita por Teofrasto, el mejor discípulo de Aristóteles y sucesor suyo en la dirección de la escuela.

Peripatético fue Dicearco, quien en una obra también perdida, el *Tripolítico*, teorizó por primera vez de forma sistemática la idea —que aparece ya embrionariamente en Solón y que vuelve después más o menos explícitamente en Tucídides, Platón, Isócrates, y en el mismo Aristóteles— del «Estado-mixto» (*mikté politéia*), es decir, el Estado que, por la diversa composición política de sus órganos, establecidos de tal modo que recíprocamente hacen de contrapeso, participa al mismo tiempo de los caracteres de la monarquía, de la aristocracia y de la democracia. La teoría de un Estado semejante se encuentra desarrollada por Polibio, historiador del siglo II a. C., que parece haberla tomado precisamente de Dicearco, y sucesivamente en numerosos escritores políticos de todos los tiempos, hasta la Edad Moderna. El tema pertenece a la historia de las doctrinas políticas, y si se ha hecho referencia aquí a ello es por la sencilla razón de que al ser desarrollada sistemáticamente la teoría del Estado mixto —al menos en lo que sabemos— por un aristotélico, puede, además de ser muy significativo, servirnos para confirmar cuál sea la interpretación que hay que dar a la tesis de Aristóteles acerca de la necesidad de la soberanía de la ley. El Estado mixto, en realidad, es, en cierto sentido, la forma primitiva del Estado constitucional, y responde a la exigencia que ha producido en el seno de las doctrinas constitucionales modernas la teoría de la división de poderes. El equilibrio entre los varios órganos del Estado, que en la constitución mixta deriva del diverso origen social y de la distinta composición política de los mismos, tiene el fin y la función de limitar los poderes del órgano soberano, esto es, el mismo fin que Aristóteles asignaba a la soberanía de las leyes.

3. El estoicismo. Naturaleza, razón y ley

La escuela estoica (cuyo nombre deriva del pórtico, en griego *atoá*, que fue su primera sede) tiene por iniciador a Zenón de Citio, nacido en esta ciudad chipriota en el año 336 a. C. y muerto en el 264. A él le sucedieron al frente de la misma Cleantes (304-223) y Crisipo (hacia 281-208), de Assos y Sole, respectivamente, ciudades del Asia Menor; nueva prueba significativa de la expansión del mundo cultural griego. Más tarde pertenecieron a la escuela estoica, cuando ésta se inclinaba hacia el eclecticismo, Panecio de Rodas (hacia el 185-109) y Posidonio (o Poseidonio) de Apamea (hacia el 135-51), cuyas enseñanzas fueron seguidas en Rodas por Cicerón. Existe, en fin, un estoicismo tardío que florece par-

ticularmente en Roma, y de él hablaremos en el capítulo sobre el pensamiento romano. Sólo de estos últimos representantes del estoicismo poseemos, en realidad, escritos completos o suficientemente amplios; de los estoicos antiguos o de los filósofos de la Media Stoa no se conservan más que fragmentos dispersos cuya paternidad no es segura.

Según los estoicos, el universo está animado por un principio absoluto, que es el *lógos*, razón; y esta Razón universal es la que, como ya había dicho Heráclito, invade y mueve la materia identificándose con ella. La visión estoica de la realidad es, en suma, decididamente panteísta: la divinidad es concebida como immanente al mundo: Dios es el principio animador del universo, del que es su causa intrínseca, la *ley*². Y esta ley es razón, la misma razón que es esencia del alma humana.

Es evidente que, cuando a propósito del estoicismo, se habla de una *ley* reguladora del cosmos, la palabra *ley* viene a asumir un significado complejo. La ley de la que nos hablan los estoicos es la necesidad universal de la naturaleza —naturaleza que comprende también al hombre—: norma de la misma, pero norma que es intrínseca, que expresa al mismo tiempo el deber ser y el ser, los que, por tanto, coinciden. Y, en efecto, de esta identificación que comportaba el panteísmo estoico, de la normatividad —característica esencial de la ley— con la necesidad física, se deriva hacia las proposiciones que dan a esta última el nombre de «ley». Sobre este punto conviene detenerse un poco, sobre todo porque todavía en nuestros días la identidad de la palabra usada para explicar dos conceptos que son, en realidad, profundamente distintos da lugar muchas veces a equívocos.

«Ley», *nómos* para los griegos, era propiamente una proposición prescriptiva, una orden. Asimismo, cuando se transfirieron al mundo físico conceptos nacidos de la experiencia del mundo humano —como sucedió en la época presocrática— se habló de «justicia» y de «ley» a propósito de la naturaleza, para explicar la armonía de ella y la regularidad de los fenómenos físicos; a estos términos se atribuía siempre, mitológicamente, el significado de norma dada por la voluntad divina, de orden de la divinidad. El mismo Heráclito, panteísta puro, atribuía, como hemos visto³, la regularidad del movimiento del sol a la obediencia de éste a un orden, de cuya ejecución cuidaban las Erinias. En el estoicismo, la divinidad que prescribe a la naturaleza su «comportamiento» es la naturaleza misma: la «ley» de este comportamiento (*ley* en el sentido de norma, de *prescripción* de una conducta, de expresión de un *deber ser*) coincide con la enunciación del acaecimiento efectivo (*ley* en el sentido en que se habla de ley física, *descripción* de una regularidad de sucesos, expresión de un *ser*). De donde procede la costumbre, conservada en todas las lenguas modernas, de designar con el mismo término, *ley*, tanto la ley en sentido práctico, la ley ética o jurídica, como la ley en sentido naturalista, la ley física, que son, no obstante, conceptos bien distintos, teniendo

² Cleanthes, *Himno a Zeus*, vv. 2 y 38-39 (Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, I, 537).

³ Vid. pág. 22.

la primera una significación deontológica (prescripción de lo que se debe hacer), y la segunda una significación fenomenológica (descripción, enunciación de lo que de hecho sucede).

4. La ley de la naturaleza en el estoicismo

Mientras que en la concepción del universo los estoicos se unen de nuevo a Heráclito, en la ética se vuelven a unir directamente —a través de Cratetes, maestro de Zenón— con el cinismo. También los estoicos, como los cínicos, tienen por ideal la vida según la naturaleza: «el sumo bien consiste en vivir en conformidad con la naturaleza, que es vivir según la virtud», escribe Zenón⁴; «el fin del hombre es vivir conformándose con la naturaleza», puntualiza Cleantes⁵. Pero la naturaleza estoica no es la naturaleza animalesca de los cínicos. Es, como hemos visto, *lógos*, razón: «la naturaleza que debemos seguir es la naturaleza común», aclara el mismo Cleantes; y Crisipo especifica todavía mejor que debe tratarse de la naturaleza «común y propia de los hombres»⁶, es decir, de la razón. El vivir según la naturaleza es, en suma, obedecer a la recta razón, principio al mismo tiempo metafísico y ético del universo, acallando todo impulso de los sentidos y de las pasiones.

La doctrina panteísta de la racionalidad inmanente del Ser, principio y esencia del universo, permite así a los estoicos dar sólido fundamento a la idea, tantas veces presentada, más o menos diferentemente, en el pensamiento griego, de un «justo por naturaleza»; y, en efecto, es en el estoicismo en el que la doctrina del Derecho natural encuentra su primera formulación precisa. Los estoicos, cuando desarrollan la tesis, aludida por Platón en las *Leyes* y repetida en su escuela en el *Menón*, de la existencia de una ley dictada por la recta razón (*lógos alethés*, *lógos orthós*), pudiendo identificar ésta con una naturaleza que es la Realidad misma, Dios; dan al Derecho natural un fundamento metafísico, que justifica su valor absoluto.

Era fácil, en realidad, para el estoicismo, acoger y sostener la idea del Derecho natural, porque en él todas las posibles versiones del iusnaturalismo, que ya se habían perfilado, contradiciéndose la una a la otra, en los siglos V y IV, podían conciliarse y unificarse. Tanto la concepción de la existencia de una ley que es universal y superior a las leyes humanas porque es deseada por la divinidad, como la de una ley que es «natural» en el sentido de físicamente necesaria, cuanto, en fin, la de una ley común a todos los hombres porque es dictada por la razón, venían a coincidir cuando se identificaba, como hicieron los estoicos, la divinidad con la naturaleza, y por naturaleza se entendía la razón. Cleantes, en su himno a

⁴ Arnim, I, 179. Asimismo 180 y 181.

⁵ *Op. cit.*, I, 552.

⁶ *Op. cit.*, I, 555.

Zeus —que es el documento más extenso que nos ha llegado del estoicismo antiguo—, dice que el dios, que «gobierna el universo con justicia»⁷, ha reunido en su unidad todas las cosas, de modo que viva para siempre una Razón única para todos, Razón de la que se alejan los malos, que no ven la ley universal del dios⁸: Dios, naturaleza y razón son, conjuntamente, el principio de la ley.

De ello se deriva para los estoicos una consideración elevada del Derecho, el cual debe ser traducción en términos positivos de la ley de la Razón universal; y no puede ser, por consiguiente, más que obra de los sabios. «La ley es sabiduría (*spudâion*, cosa sabia, excelente), siendo recta razón (*lógos orthós*) que ordena lo que se debe hacer y prohíbe lo que no se debe... Ningún tonto (*phâulos*) es seguidor de la ley (*nóminos*) ni intérprete de ella (*nomikós*)»⁹. Y de la afirmación de que el justo lo es por naturaleza y no por posición, los estoicos concluyen que la tarea de hacer las leyes corresponde a los sabios¹⁰.

Tanto éstas como las precedentes son palabras de Crisipo, quien, aunque refiere o resume tesis de Zenón y de Cleantes, le pueden ser justamente atribuidas ideas semejantes. El propio Crisipo desarrolla después los mismos conceptos en una definición suya de la ley destinada a alcanzar gran fortuna sobre todo en Roma: «la ley es reina de las acciones de los dioses y de los hombres; es necesario que ella vigile el bien y el mal y gobierne y guíe, y de este modo sea regla del justo y del injusto, y ordene a los seres sociales por su naturaleza lo que debe ser hecho y prohíba lo que no se debe»¹¹. Es una de las definiciones de la ley que, en el siglo VI d. C., será recogida en el Digesto justinianeo¹².

5. El racionalismo ético estoico y el cosmopolitismo

La convicción de que el legislar debía ser obra de los *spudâioi*, de los sabios, conduce, sin embargo, a alguno de los estoicos más antiguos, como Zenón, a posiciones utópicas. Porque los «sabios» de los que hablan estos primeros estoicos son sabios perfectos, conocedores (igual que los «filósofos» gobernantes de la república de Platón) de la verdad absoluta. Evidentemente no hay, según el estoicismo antiguo, una vía media entre la sabiduría perfecta de los que viven según la naturaleza, o sea, según la razón, y los otros, que son todos *phâuloi*, tontos, y como tales, «enemigos, esclavos, extranjeros entre sí»¹³.

Cuando se habla del igualitarismo y del cosmopolitismo de los estoicos más antiguos no debe creerse por esto que consideraran iguales y hermanos o conciuda-

⁷ *Op. cit.*, I, 537, v. 35.

⁸ *Op. cit.*, I, 537, vv. 20-25.

⁹ *Op. cit.*, III, 613.

¹⁰ *Op. cit.*, III, 611.

¹¹ *Op. cit.*, III, 314.

¹² *Digesto*, I, 3, 2. *Vid.* pág. 103.

¹³ Arnim, III, 625.

danos entre sí a todos los hombres. Zenón, Cleantes y Crisipo ciertamente no establecen entre los hombres distinciones de raza y de nacionalidad, como habían hecho los griegos de los siglos precedentes, y consideraron iguales y ciudadanos de una misma patria a todos los «sabios». Pero entre estos últimos y los «tontos» establecen un abismo no menos profundo de aquel que para Platón o para Aristóteles dividía o separaba a los griegos de los extranjeros o a los libres de los esclavos. Solamente más tarde, sobre todo después de las críticas de los escépticos, en la Media Stoa y particularmente en el estoicismo romano, al atenuarse el rigor de la distinción entre *spudâioi* y *phâuloi*, la igualdad comenzó a ser concebida como igualdad entre todo el género humano.

Volviendo, sin embargo, a los estoicos del siglo III, encontramos que sus concepciones jurídico-políticas, inspiradas en el ideal de la perfecta sabiduría de los gobernantes, dan origen a utopías, no distintas en esencia de la del Estado platónico y del cual se diferencian sólo porque en vez de estar circunscritas al ámbito de la *pòlis* se extienden al mundo entero.

Por lo poco que sabemos del Estado que Zenón había teorizado en su obra titulada, como la de Platón, *Políteia*, su doctrina política no es menos utópica y abstracta que la platónica, aunque se diga que ésta pretendía ser una refutación. Como en el Estado de Platón, en el de Zenón las mujeres son comunes¹⁴; además, no existe en él ejército ni administración de la justicia¹⁵ y el dinero está abolido¹⁶. De la utopía política, por lo demás, se tienen en esta época ejemplos —hecho significativo— fuera del estoicismo, en obras como las de Giambulo y de Evemero, ambos del siglo III, autores de fantásticas novelas de viajes a las imaginarias islas felices¹⁷.

Con todo ello, el Estado de Zenón no se encuentra, en realidad, totalmente fuera de la historia. Su doctrina política, así como su conexas doctrina de la ley natural, como ley racional universal, entraba dentro de aquella nueva visión cosmopolita de la vida social que, como hemos visto, caracterizaba el mundo helenístico, y de la que la formación del imperio macedonio había sido quizá no tanto su causa como su expresión. Al decir de Plutarco, la «celebrada doctrina política del estoico Zenón», según la cual «no deberíamos vivir según Estados y pueblos distintos con propias leyes, sino que deberíamos considerar a todos los hombres nacionales y conciudadanos; y que debía existir un único modo de vivir y un único ordenamiento, como un rebaño que con una misma norma paca y crece reunido» era la teoría de lo que, de hecho, fue el imperio de Alejandro¹⁸.

Igualmente, un discípulo de Zenón, Sfero, autor también de una obra *Acerca de la ley* y de otra *Acerca del reino*, ambas perdidas, inspiró con sus ideas de igualdad universal las audaces reformas sociales del rey espartano Cleomenes III.

¹⁴ *Op. cit.*, I, 269.

¹⁵ *Op. cit.*, I, 267.

¹⁶ *Op. cit.*, I, 268.

¹⁷ De ello nos da noticias Diodoro Siculo en su *Biblioteca Histórica*. En el Libro II, 55-60, por Giambulo, y en los libros V, 41-46, y VI, 2, por Evemero.

¹⁸ Arnim, I, 262.

Y es que, en verdad, el ideal de concordia de la «unidad de pensamiento» (*homónoia*), proclamado por los estoicos, no dejó de tener una influencia en la vida política, social y, por tanto, jurídica de los siglos que precedieron —y en este sentido prepararon— el cristianismo, a pesar de los excesos del racionalismo abstracto que llevaba a algunos pensadores al mito de una república como la de Platón, de dimensiones más universales que ciudadanas.

Por lo demás, el utopismo de Zenón no es el utopismo fantástico y mitológico de los demás escritores de la época, como, por ejemplo, el del ya citado Giambulo, quien describe un país feliz, donde la tierra produce lo necesario para vivir sin necesidad de trabajar, los hombres no están sujetos a enfermedades y viven hasta los ciento cincuenta años, que es cuando la ley establece que se recuesten sobre una determinada planta que les haga morir dulcemente¹⁹. Respondiendo a los ideales y sentimientos de la época, la teoría política de Zenón es, sin embargo, rigurosamente racional. Incluso allí donde peca de utopismo lo es por exceso de racionalismo al perder de vista la realidad histórica para perseguir el ideal abstracto de una sociedad de sabios gobernada únicamente por la razón, que es siempre el peligro inmerso en todas las teorías políticas racionalísticas, fáciles a caer en el abstractismo aun cuando eviten la verdadera y propia utopía.

Aunque lo que de esta doctrina estoica nos interesa aquí es señalar que en el centro de su racionalismo está la idea de una ley universal precisamente racional: es, en efecto, a ella a quien los «sabios» obedecen, y es, por consiguiente, a ella a la que deben conformarse las leyes positivas de un Estado bien gobernado. La ética y la política estoica son esencialmente iusnaturalistas. Y si en el iusnaturalismo está constantemente presente el peligro del abstractismo, en él está expresada también la exigencia —que no es ciertamente abstracta— del control de la razón sobre la vida política y sobre la legislación positiva. Que esta idea de la existencia de una ley suprema, dictada por la recta razón, no era una abstracción extraña a la historia lo demostró la fortuna que hizo, ya que la eficacia histórica de este aspecto del racionalismo ético estoico ha sido inmensa. Como en su momento veremos, la idea estoica de la ley natural, expresada por la razón, pasará al pensamiento romano y llegará hasta la filosofía y la teología moral cristiana.

6. El epicureísmo

Al igual que los estoicos, así también los epicúreos establecen como fin de la moral la tranquilidad de espíritu en conformidad con la exigencia universalmente sentida en aquel tiempo. Pero entre una y otra escuela, y entre una y otra moral,

¹⁹ Diodoro Siculo, *op. cit.*, II, 57.

las diferencias son tan profundas que aun estando hermanadas en varios aspectos son, sin embargo, antitéticas.

El pensamiento de Epicuro (nacido en Samos en el año 341, muerto en Atenas en el año 270), por lo que toca a la física, se inspira en el atomismo de Demócrito; en cuanto a la ética, se vuelve a reunir al mismo Demócrito y a la doctrina de la escuela cirenaica. Aparece, así, en una primera consideración una neta contraposición entre el estoicismo y el epicureísmo: el primero inspirado en física en el panteísmo de Heráclito, para quien el universo era una misma cosa que la razón, y en ética en el casi ascético rigorismo de los cínicos; el segundo remontándose al materialismo de Demócrito, para quien toda la realidad era el resultado de la unión fortuita de los átomos, y al hedonismo de los cirenaicos, para los que el fin del hombre era solamente el placer.

La moral de Epicuro no es, sin embargo, como la de los cirenaicos, un hedonismo vulgar. Más que heudemonismo, es búsqueda de la felicidad, en conformidad, por lo demás, con la tendencia constante de la moral griega, que se refleja también en ciertos aspectos de la ética de Aristóteles y del mismo Sócrates.

La felicidad es, para los epicúreos, ausencia de dolor (*aponía*) y ausencia de turbaciones (*ataraxia*): vida, en suma, tranquila y serena. Pero en tanto que el sabio estoico, al perseguir ideales análogos, hacía callar los apetitos imponiéndoles la dura norma de la razón, el sabio epicúreo les hace callar satisfaciéndolos en la justa medida, a fin de no verse perturbado, sustrayéndose así a la esclavitud de lo que es exterior a él. Son dos modos diversos de tender a la libertad del espíritu, basados en dos interpretaciones distintas de la vida «según naturaleza». Interpretaciones debidas, a su vez, a dos distintas concepciones de la «naturaleza» misma, entendida por los estoicos como razón, y por los epicúreos como instinto y sentido, aunque regulados y controlados por la razón.

Precisamente el principio de vivir según la naturaleza guía al sabio epicúreo en la selección de los deseos que debe satisfacer, que son, por tanto, sólo los deseos naturales y necesarios, no los perjudiciales²⁰. Entre estos últimos se encuentran, en primer lugar, los relativos a la vida pública, como la ambición y la aspiración a puestos y honores. La vida pública es fuente de fastidios y de perturbaciones, y el sabio debe permanecer alejado de ella; «es necesario liberarse de la cárcel de los negocios y la política»²¹. Epicuro, sin embargo, reconoce no solamente la utilidad, sino la necesidad de la vida social. E incluso atribuye gran valor a ciertos aspectos de la misma, como la amistad, a la que considera el más grande de los placeres.

Por otra parte, Epicuro escribió una obra de tema político, *Acerca del reino*, y otras dos que se ocupaban de la justicia, pero solamente nos han quedado de ellas los títulos. La justicia, como las demás virtudes, tiene para Epicuro valor en tanto que es motivo de placer, ya que ella procura tranquilidad y bienestar,

²⁰ Epicuro, *Máximas capitales*, XXIX (en la edición Arrighetti, 5, XXIX); *Sentencias vaticanas*, 21 (6, 21).

²¹ Epicuro, *Sentencias vaticanas*, 58 (6, 58).

mientras que la injusticia es fuente, para quien la práctica, de molestia y de dolor: «el hombre justo es tranquilo (*ataraktótatos*), el injusto está lleno de la más grande inquietud»²². La justicia, en definitiva, es un instrumento para conseguir el fin de la vida sabia, la *ataraxía*, no teniendo por ello valor en sí, un valor absoluto, sino siendo un simple medio para alcanzar la felicidad.

De igual modo, la injusticia no es por sí misma un mal. Lo es solamente en tanto que es motivo de molestia para el hombre por el temor que se deriva de incurrir en sanciones ante quien está encargado de castigar las acciones injustas²³. Así al menos se deduce de uno de los escasos fragmentos de la obra epicúrea que ha llegado hasta nosotros. Pero a la pregunta de si el sabio hará algo prohibido por las leyes a sabiendas de que no será descubierto, Epicuro, según lo que refiere Plutarco, responde que «no es fácil dar una respuesta categórica»²⁴. De dudosa autenticidad es otro fragmento en el que la postura de Epicuro, respecto a este problema —el problema tradicional del «anillo de Giges»—, se muestra no utilitarista: «aunque nadie estuviera presente, quien ha alcanzado el fin del género humano (esto es, la sabiduría) será lo mismo de honesto»²⁵.

Ciertamente, Epicuro afirma que «para los sabios, las leyes están para impedir no que realicen la injusticia, sino que la padezcan»²⁶. Y a veces se puede pensar fundadamente que cuando dice que se debe obrar bien solamente por temor al juicio de los demás o la sanción de la ley, Epicuro se está refiriendo a lo que vale para el vulgo, mientras que el sabio se abstiene del mal (como ya lo había enseñado Demócrito, que es la fuente de la moral epicúrea no menos que los cirenaicos) por temor solamente al juicio de la propia conciencia.

Como no posee valor absoluto, la justicia no tiene para Epicuro ninguna realidad por sí misma; es una creación voluntaria del hombre: «la justicia no es algo existente por sí misma, sino en las relaciones recíprocas, y siempre allí donde se haga un pacto con el fin de no hacer ni recibir daño»²⁷; «para todos aquellos seres que no pudieron hacer un pacto con el fin de no hacer ni recibir daño no hay lugar para lo justo ni lo injusto; y así sucede entre los pueblos que no pudieron o no quisieron hacer pactos al objeto de no hacer ni padecer daño»²⁸.

Epicuro, pues, extiende a la misma justicia el principio contractualístico, en el que algunos sofistas, como vimos, habían establecido el fundamento y la justificación de las leyes positivas. La justicia no tiene para él otra base y otro origen que un convenio voluntario entre los hombres, estipulado por razones de utilidad. También cuando usa la expresión «justo natural», tradicionalmente empleada por los griegos para designar una justicia en sí, independiente de las decisiones humanas, Epicuro entiende por justo lo que los hombres contemplan en función de su

²² Epicuro, *Máximas capitales*, XVII (5, XVII).

²³ *Op. cit.*, XXXIV (5, XXXIV).

²⁴ Epicuro, *Casos dudosos* (11, 1).

²⁵ Se puede ver tal fragmento (no reproducido en la edición Arrighetti) en Usener, *Epicurea*, 553.

²⁶ Epicuro, Ed. Arrighetti, 183.

²⁷ Epicuro, *Máximas capitales*, XXXIII (5, XXXIII).

²⁸ *Op. cit.*, XXXII (5, XXXII).

utilidad: «lo justo por naturaleza es la expresión de la utilidad que mira que no se realice ni se reciba daño»²⁹. Incluso si el concepto de justicia tiene un significado universal, tal significado es el de una utilidad común. Utilidad que todavía asume aspectos y contenidos diversos según los tiempos y los lugares: «en su concepto general, lo justo es lo mismo para todos, porque es cosa útil para la convivencia recíproca; pero en relación a los lugares particulares y a todas las circunstancias posibles, sucede que lo justo no es lo mismo para todos»³⁰.

Son las conclusiones a que conduce frecuentemente el empirismo: utilitarismo en la moral, y contractualismo en la filosofía jurídica y política. Justicia, Derecho, sociedad y Estado no tienen otro fundamento que la voluntad de los individuos que se han asociado y se han puesto de acuerdo para vivir en determinadas condiciones por razones de utilidad.

En lo que se refiere a la sociedad y el Estado, sin embargo, no poseemos documentos directos del pensamiento de Epicuro y de sus inmediatos seguidores y, en rigor, hay que considerar arbitraria la opinión extendida que hace resaltar en él la teoría del «contrato social». La doctrina epicúrea sobre este tema concreto la conocemos sólo a través de un discípulo lejano suyo, el poeta latino Lucrecio, del que se hablará en el capítulo referente al pensamiento romano.

7. Los escépticos

El mismo fin del estoicismo y del epicureísmo —la felicidad considerada como la ausencia de turbaciones— persiguen otros pensadores a través de una vía negativa: el rechazo de toda doctrina que pretenda dar una explicación de la realidad, y la abstención de toda afirmación. Los escépticos (de *sképsis*, investigación, indagación, ya que precisamente la indagación crítica revela lo erróneo de todas las doctrinas que pretenden conocer la verdad) piensan que éste sea únicamente el modo de alcanzar aquel estado de imperturbabilidad que es el fin del sabio.

Revive en el escepticismo el relativismo de los sofistas, en los que no había verdades universales, sino sólo opiniones, que varían según las personas, los tiempos y los lugares. Y, en efecto, el iniciador de la dirección escéptica, Pirrón de Elis (siglos IV-III a. C.), toma un argumento sofista: la contraposición entre *convención* y *naturaleza*. Pero mientras la mayoría de los sofistas utilizaban esta contraposición para negar el valor de las instituciones humanas en cuanto se oponían a la naturaleza, Pirrón niega que existan valores por naturaleza, es decir, existentes por sí mismos. No hay nada ni honesto ni deshonesto, ni justo ni injusto. Los hombres actúan siempre en virtud de la ley o de la costumbre³¹. «Lo que para algunos es justo, para otros es injusto»: los persas consideran lícito cohabitar con las

²⁹ *Op. cit.*, XXXI (5, XXXI).

³⁰ *Op. cit.*, XXXVI (5, XXXVI).

³¹ Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos*, IX, 61.

hijas, los massagetos tienen las mujeres en común, los silicenses consideran lícito el bandolerismo³². No existe, por tanto, bien o mal por naturaleza³³, por lo que tanto en relación a la verdad como en relación a los valores morales, al sabio no le es posible sino la abstracción del juicio (*epoché*). Y a esta misma conclusión (*aphasia*, silencio) llega un discípulo de Pirrón, Timón de Fliunte (siglo III a. C.), al que debemos la mayor parte de las noticias sobre el maestro, que no escribió nada.

Sobre posturas escépticas se define, en el siglo III, también la vieja escuela de Platón, la Academia, con Arcesilao (a propósito de quien se acostumbra a hablar de Media o de Segunda Academia), y, más tarde, con la Academia Nueva, o Tercera. De esta última el principal exponente es Carneades de Cirene (214-129), cuyo pensamiento tiene, para nuestro tema, particular importancia.

Crítico mordaz del dogmatismo de los estoicos (de su pretensión cierta de poder conocer la verdad), y, en particular, del de Crisipo, Carneades era, sin embargo, defensor no de una total *epoché*, de una absoluta renuncia al juicio, sino de lo que él denomina *probabilismo*. Pensaba que se deberían aceptar aquellos conocimientos que parecen más verosímiles que otros, aunque no haya ninguna posibilidad de saber si son verdad.

La manifestación más característica —y para nosotros la más interesante— de la postura de Carneades es la que aparece en la narración, transmitida por numerosos escritores latinos³⁴, de un episodio del que fue protagonista en Roma, adonde había sido enviado por los atenienses como embajador, junto con dos filósofos de otras escuelas, los cuales contaban con sus celebradas dotes de elocuencia para defender ante el senado romano sus razones en una controversia con otra ciudad griega. Entre los intelectuales romanos, que venían iniciándose precisamente por aquel tiempo en la cultura griega y, en particular, en la filosofía, la llegada de los tres ilustres pensadores atenienses suscitó gran interés, habiendo sido invitados a pronunciar conferencias —que diríamos hoy— con gran afluencia de público.

Carneades pronunció dos conferencias, y escogió como tema de ambas la justicia, tema especialmente atrayente para los romanos, dado el interés que sentían por todo lo relacionado con el Derecho. En la primera conferencia exaltó su valor, sirviéndose de los argumentos tradicionales, sobre todo platónicos y estoicos, relativos a lo «justo por naturaleza»; pero, en la segunda, con gran escándalo de los conservadores romanos (sobre todo de Catón el Censor, quien logró que los embajadores atenienses fueran enviados lo más rápidamente posible a su país), sostuvo la tesis opuesta. Si existiese un justo por naturaleza, semejante al que él había dicho, debería ser el mismo para todos, en todo tiempo y en todo lugar, pero la única norma que parece aceptada por todos es que se debe obedecer a las leyes, y éstas varían de pueblo a pueblo y de tiempo a tiempo, y los hombres las observan solamente por temor a las sanciones. Ellas no tienen otro fundamento que la utili-

³² *Op. cit.*, IX, 83.

³³ *Op. cit.*, IX, 101.

³⁴ Sobre todo Lactancio, *Instituciones divinas*, V, 15 y 17, y *Epitome Divinarum Institutionum*, 56. Vid. también Cicerón, *De re publica*, III, 6 y ss.

dad, y, en particular, la utilidad de quien las hace. Por lo demás, por naturaleza los hombres, como todos los animales, tienden a lo que les es útil, de donde lo justo mismo contrasta con lo útil; así que la justicia no existe, o, si existe, es una estupidez, porque quiere que se obre en perjuicio propio.

Este segundo discurso de Carneades, riquísimo de ejemplos y de casos que demuestra la dificultad de determinar qué es lo justo, constituye una expresión típica del escepticismo jurídico. Argumentos semejantes habían sido ya adelantados por los sofistas, y análogos a aquéllos que en todo tiempo negarán valor y fundamento a la justicia y al Derecho. Y a cuya refutación se afanarán todos los defensores de los valores universales de justicia, todos los defensores de un «Derecho natural». Desde Cicerón hasta Hugo Grocio, que en el siglo XVII propondrá de nuevo al pensamiento moderno la doctrina iusnaturalista, Carneades será considerado como representante de la negación de la universalidad y de la absolutez de la justicia.

La tesis de la variabilidad del Derecho la encontramos de nuevo en uno de los diez «tropos», motivos lógicos que comportan la suspensión del juicio, enumerados por un pirroniano del siglo I después de Cristo, Enesidemo de Cnosos. El décimo de dichos tropos se refiere, en efecto, a la diversidad del conocimiento originado por la diversidad de las conductas, las costumbres, las leyes y las creencias. Así es referido, como doctrina tradicional del escepticismo, por el último filósofo escéptico griego, Sexto Empírico (siglos II-III d. C.), al que debemos la mayor parte de las noticias sobre esta dirección del pensamiento³⁵.

8. La crisis de la filosofía griega

El escepticismo es un síntoma elocuente de la crisis de la filosofía griega en los últimos siglos del mundo antiguo. El pensamiento humano ha perdido ahora no solamente la incomparable capacidad creativa que había tenido en el siglo V y en el IV, sino que, por ende, toda fe en sí mismo. A los grandes problemas de la filosofía o no se les dan respuestas, o la respuesta se obtiene por vía no racional, en el misticismo, en la iluminación sobrenatural. Escepticismo y religiosidad son los dos puntos de llegada de un pensamiento que ha agotado toda su energía.

Mientras los escépticos se encierran en la *epoché*, en la renuncia a cualquier afirmación, las otras viejas corrientes filosóficas se colorean de misticismo, volviendo a tomar antiguos motivos religiosos griegos, como los de los misterios o los del pitagorismo, o acudiendo a la sabiduría oriental, fuertemente imbuida de religiosidad, mezclando a menudo unas con otras y fundiéndolas en lo que se denominó sincretismo. Ya los estoicos romanos, como veremos en su lugar, eran espíritus evidentemente religiosos, y un marcado matiz religioso caracterizó también a los últimos platónicos. Entre éstos es digno de recordar a Plutarco (siglo I d. C.), no ya por el valor de su pensamiento, que carece totalmente de originalidad, sino por

³⁵ Sexto Empírico, *Esbozos pirronianos*, I, 37.

la gran función informativa y divulgadora que su obra ha realizado. Sobre todo en el campo de la filosofía moral y política, muchas de las noticias del pensamiento clásico se han transmitido también a los siglos posteriores a través de sus escritos.

Evidentemente, la preponderancia de la exigencia religiosa y el anhelo de lo sobrenatural, que caracterizan el último período de la cultura griega, llevan a un definitivo desinterés por los problemas —ya pasados a segunda línea en la edad helenística— de la sociedad, del Derecho y del Estado. La última gran filosofía griega, el neoplatonismo, no tiene relevancia para nuestra disciplina.

De los seguidores del neoplatonismo debemos, sin embargo, recordar una figura tardía menor, que vivió en el siglo IV d. C., Calcidio, cuya obra alcanzó notable importancia en el Medioevo con respecto a la doctrina del Derecho natural. Calcidio, en efecto, tradujo al latín y comentó uno de los últimos diálogos de Platón, el *Timeo*, que fue, gracias a esta traducción, el único escrito platónico que, durante mucho tiempo, conocieron los estudiosos medievales.

En el *Timeo*, obra, como se ha dicho, de la vejez de Platón, éste había configurado el mundo natural como un inmenso ser animado, armónicamente ordenado por una Inteligencia según relaciones proporcionales entre sus varias partes. En esta doctrina, que era meramente metafísica, Calcidio ve un significado prevalentemente ético, interpretando el *Timeo* como una continuación y un complemento de la *República* platónica. En la *República*, dice, Platón había tratado de la justicia en el mundo humano, en el *Timeo* trata de la justicia en la naturaleza. Y entendiendo precisamente la doctrina platónica de la proporción realizándose en la naturaleza como «justicia», Calcidio escribe que el argumento principal del *Timeo* es la contemplación y el tratamiento «no de la justicia *positiva*, sino de la justicia y de la equidad natural», y que en ella se investiga «la justicia que la divinidad usa para sí misma en el mundo sensible como en una ciudad o en un Estado»³⁶.

Precisamente, de este pasaje del comentario de Calcidio sobre el *Timeo* proviene al lenguaje jurídico el adjetivo «positivo» referido al Derecho. En efecto, el uso de *positivus* en contraposición a *naturalis* aparece recogido por autores latinos para expresar la antítesis griega *thései-phýsei*, que en la edad helenística venía substituyendo a la antigua *nómoi-phýsei* para indicar la contraposición entre lo que es obra humana y lo que es por naturaleza (*thésis* es, en latín, *positio*, y *positivus* significaba por esto literalmente el concepto expresado por el dativo *thései*). Pero el uso de *positivus* en este sentido, ya de por sí rarísimo³⁷, no se encuentra nunca referido a temas éticos o jurídicos antes de Calcidio. Éste lo aplica, como se ha visto, a la justicia, y así lo sugerirá a los escritores medievales, que se servirán de su comentario en la acuñación de la expresión *ius positivum*³⁸.

Lo cual, por otra parte, no es más que un poco de curiosidad. En la época de

³⁶ Calcidio, comentario al *Timeo*, 6 (en la ed. Wrobel, pág. 72).

³⁷ La contraposición *thései-phýsei* está expresada con las palabras *positivus-naturalis* solamente por Aulo Gelio (*Noctes atticae*, X, 4) en el siglo II d. C., con referencia a los nombres; y por el retórico Fortunaziano (*Ars rhetorica*, II, 3: en Halm, *Rhetores latini minores*, Lipsia, 1863, pág. 104) en el siglo V, con referencia a los lugares.

³⁸ Vid. pág. 173.

Calcidió el pensamiento griego había perdido ya en el tiempo toda vitalidad, y lo que todavía influía en el pensamiento de la Humanidad, lo hacía introduciéndose en la naciente filosofía cristiana e influyendo sobre ella. Desde hacía tres siglos había venido conquistando el mundo el cristianismo: la doctrina puramente religiosa que había respondido plenamente a las exigencias religiosas de los últimos tiempos del mundo antiguo, sin obstáculos de herencia filosófica, vinculada siempre, de algún modo, a los problemas terrenales.

7 • *La filosofía romana*

1. El pensamiento filosófico en Roma

Los romanos, dado su carácter de pueblo eminentemente práctico y poco inclinado a la meditación y a la especulación desinteresada, no dieron vida a sistemas filosóficos originales. Cuando, especialmente, tras la conquista de Grecia, se abrieron a una vida espiritual más intensa y refinada, sin lograr encontrar en ella una respuesta a los problemas que han atormentado siempre al hombre desde que comienza a desarrollar su humanidad, intentaron encontrar solución y satisfacción a sus problemas filosóficos en las doctrinas griegas. Éstas tuvieron en Roma muchos seguidores, y aunque fueron combatidas al principio por los conservadores, hallaron un gran eco en la juventud romana del siglo II a. C., sobre todo en aquella que encabezaba el círculo de los escipiones.

Por otra parte, justamente esa vocación por la vida práctica que caracterizaba a los romanos había determinado en ellos un interés por el Derecho, que los griegos no habían tenido jamás en la misma medida. La ciencia jurídica es creación romana. Y en la actividad jurídica práctica los romanos infundieron una sabiduría en la que podría reconocerse una implícita, no declarada filosofía. Pero a una verdadera y propia reflexión filosófica, incluida también la relacionada con el Derecho y la justicia, no llegaron sino hasta el instante en que se introdujeron en Roma las doctrinas filosóficas griegas. De éstas tomaron las tesis más significativas acerca del Derecho y la justicia, la sociedad y el Estado, fundiendo frecuentemente elementos recibidos de las distintas doctrinas griegas, que se conoce con el nombre de eclecticismo, a la que ya todas las corrientes filosóficas griegas, a excepción del epicureísmo, se venían orientando, y que se adaptaba particularmente al temperamento de los romanos. Éstos, en efecto, buscaban en la filosofía, sobre todo, una guía para la vida práctica y no dejaban de buscar en diversas fuentes lo que les parecía aceptable para tal fin.

Sin embargo, no faltaron tampoco en Roma seguidores de las doctrinas griegas originarias, alcanzando gran predicamento el estoicismo, que se adaptaba perfectamente a la mentalidad austera dominante en la sociedad romana, y que con sus teorías del Estado universal parecía ofrecer la justificación filosófica, como ya lo había hecho del imperio de Alejandro Magno y del de Roma. También tuvo seguidores aislados el epicureísmo, a pesar de las prevenciones existentes en contra suya.

2. El epicureísmo romano

La doctrina epicúrea no influyó sensiblemente en la filosofía romana. Mal vistos por los conservadores —guardianes de la tradición religiosa y moral que el materialismo y el utilitarismo de la escuela de Epicuro podían amenazar—, algunos defensores del epicureísmo fueron expulsados de Roma en el 173 a. C., en tiempos de Catón el Censor (suerte que, por lo demás, correrían pocos años después todos los filósofos y retóricos griegos). Cuando la resistencia a la difusión de la filosofía griega se hizo menor, el epicureísmo fue, de todas las corrientes, la que alcanzó menos fortuna. En manos de sus simpatizantes, como Horacio, fue transformado en un hedonismo del tipo del de los cirenaicos, y su moral, a veces nobilísima, aunque fundada de manera empírica en la utilidad, fue deformada y mal conocida.

La mayor expresión del epicureísmo romano fue poética: la obra de Tito Lucrecio Caro (99-55 a. C.), *De rerum natura*, en cuyos versos, los más bellos de toda la poesía latina, está recogida toda la doctrina de Epicuro. A nosotros nos interesa aquí principalmente el libro V, en el que se canta el origen y el progreso de la Humanidad.

Como vimos oportunamente, Epicuro afirma la esencia utilitaria y el fundamento contractual de la justicia, aunque, al menos en los fragmentos de sus escritos que han llegado hasta nosotros, no habla de un origen convencional de la sociedad y las leyes positivas. En Lucrecio, en cambio, la tesis del origen y, por tanto, del fundamento contractual, tanto de la sociedad como del Derecho, está explícitamente afirmada y ampliamente ilustrada, siendo el libro quinto del *De rerum natura* —aparte de las inciertas alusiones de algunos sofistas— el primer documento de la teoría del contrato social.

Es Lucrecio quien por primera vez configura con precisión lo que se conocerá con el nombre de «estado de naturaleza», distinguiéndolo de un sucesivo estado de sociedad: en los orígenes de la Humanidad no hay, no ya una organización jurídica y política, sino ni siquiera convivencia social. «*More ferarum*», como las bestias, los hombres vivían errantes, alimentándose de los frutos silvestres, habitaban en las cavernas de los montes, en las selvas, «y no eran capaces de considerar al bien común, ni sabían valerse de costumbres y de leyes»¹. Sólo más tarde, cuando la naturaleza feroz de los hombres comenzó a endulzarse, cada mujer se unió de forma estable con un solo hombre, y los vínculos de amistad nacieron entre los vecinos, «deseándose no producir ni recibir recíprocamente daño», que es, traducida a la letra, la fórmula empleada en las diversas definiciones de la justicia dadas por Epicuro. Y si no todos, gran parte de los hombres observan lealmente los pactos (*foedera*), pues de otra suerte el género humano perecería².

Nacida de esta forma, la sociedad, como consecuencia de un pacto voluntariamente estipulado por los hombres, del mismo modo contractualista tienen su ori-

¹ Lucrecio, *De rerum natura*, V, 925-959.

² *Op. cit.*, 1011-1027.

gen las leyes. Tras la experiencia del poder del más fuerte, y del desorden seguido a su expulsión, los hombres advirtieron la necesidad de una organización jurídica e instituyeron magistraturas y establecieron principios jurídicos (*iura*) para poderse valer de leyes. El género humano, cansado de vivir en la violencia, atormentado por las enemistades, se sometió por propia voluntad (*sponte*) al Derecho; y a la violencia y a la ofensa (*iniuria*) se les puso el freno de los pactos, por medio de los cuales todos se obligaron a vivir pacíficamente (*communia foedera pacis*)³. El Derecho nace, por consiguiente, como un pacto común destinado a asegurar la paz entre los hombres. Y las leyes no son, pues, por naturaleza, sino que, como la agricultura, la poesía y el arte, forman parte de lo que «la necesidad (*usus*) y la diligente experiencia de la mente han enseñado poco a poco a los hombres que progresaban paso a paso»⁴.

Es de observar que, demostrando un sentido histórico bastante mayor del que revelan teorías contractualistas posteriores, Lucrecio no concibió el *foedus commune*, el pacto que da vida al Derecho, como un suceso acaecido una vez por todas en un determinado momento. Por el contrario, el Derecho nace de un pacto, pero de un pacto inmanente al progreso mismo del género humano, el cual poco a poco, *passo passo (pedetemptim)* enseña y establece, con la razón y la experiencia (*experientia mentis*), los instrumentos y las formas de civilización.

El eco de la doctrina epicúrea acerca de la naturaleza de la justicia y el origen de la sociedad y el Derecho aparece también recogido por otro poeta latino, Horacio (65-8 a. C.). En la sátira tercera del Libro I, que tiene como blanco el rigorismo racionalista de los estoicos, escribe que «madre de lo justo y de lo equitativo es la utilidad»; «la naturaleza no puede distinguir lo inicuo de lo justo», «las leyes han sido creadas por temor a la injusticia de los hombres, cuando éstos cesaron de ser bestias mudas y despreciables»⁵.

3. El estoicismo romano

Como se ha dicho, la filosofía estoica encontró en Roma mucha más fortuna que el epicureísmo, teniendo representantes ilustres —Séneca, Marco Aurelio, Epicteto— y cuyo eco se percibe en bastantes afirmaciones de los juristas romanos.

El estoicismo romano no es, sin embargo, el estoicismo dogmático y riguroso hasta la paradoja de Zenón, Cleantes o Crisipo, sino que está siempre más inclinado hacia el eclecticismo: acoge, como ya lo había hecho a fines del siglo II a. C., la Media Stoa con Panecio y Posidonio, motivos procedentes de otras filosofías, sobre todo del platonismo y del aristotelismo. Característica del estoicismo romano es su acentuada inspiración religiosa, patente sobre todo en Lucio Aneo Séneca

³ *Op. cit.*, 1141-1155.

⁴ *Op. cit.*, 1448-1454.

⁵ Horacio, *Sátiras*, I, 3, 98-114.

(4 a. C. - 65 d. C.), a través de la cual concluye en una doctrina de fraternidad y de amor universal muy distinta de la de los antiguos estoicos.

La antigua Stoa había ya proclamado la igualdad de los hombres y su pertenencia a una única patria: el universo, pero sólo por su naturaleza racional y en tanto en cuanto ellos la obedecieran. La igualdad estaba reservada a los «sabios»; de los «torpes», Zenón o Crisipo no se preocuparon; y «torpes» eran todos aquellos que no fueran completamente sabios, es decir, que no vivieran plenamente según la razón. En Séneca el panteísmo estoico significa, en cambio, que los hombres son iguales y consanguíneos por el solo hecho de ser hombres, porque participan de una única esencia divina: «somos miembros de un gran cuerpo: la naturaleza nos ha hecho parientes; ella nos ha inspirado el amor recíproco y nos ha hecho sociables; ella ha establecido lo equitativo y lo justo, y de su esencia divina deriva que es peor hacer el mal que recibirlo; por orden suya las manos están prestas a dar ayuda»⁶. El carácter divino se encuentra sin distinción en todos: «el alma recta, buena, grande, que es Dios mismo hospedado en un cuerpo humano, puede encontrarse tanto en un noble romano como en un liberto o en un esclavo»⁷. Y al tema de la esclavitud, Séneca le dedica una carta entera en cuyo comienzo encontramos estas palabras: «Son esclavos; no, son hombres... Son nuestros compañeros de esclavitud, si se piensa que la suerte tiene el mismo poder sobre nosotros como sobre ellos»⁸.

Análoga es la actitud de Epicteto (50-93 d. C., aproximadamente), para quien todos los hombres son hermanos porque todos son hijos de Dios⁹, y del emperador Marco Aurelio Antonino (121-180), autor de un libro de sentencias (*A sí mismo*, o, como más frecuentemente aparece traducido el título griego, *Recuerdos*), en el que se repite la idea de que todos los hombres somos parientes entre sí, y que es propio del hombre amar a sus semejantes «aun a aquellos que le golpean»¹⁰; y en el cual se reafirma que la naturaleza del hombre es racional y social, y que la patria del hombre es el mundo¹¹. También quien obra mal, escribe el emperador romano, es nuestro pariente, porque participa del mismo pensamiento y destino divino¹². Todos somos *miembros*, no simples *partes*, del sistema de los seres racionales¹³; «quien comete injusticia es un impío, porque, habiendo la naturaleza universal creado a los animales racionales los unos para los otros, lo que procede es que ellos se ayuden mutuamente y no se hagan nunca daño, y quien desobedece este deseo comete un manifiesto sacrilegio contra lo más venerado de la divinidad»¹⁴.

Son ideas que, por su afinidad con algunos aspectos de la ética cristiana, serán

⁶ Séneca, *Ad Lucilium epistulae morales*, XV, 95, 52.

⁷ *Op. cit.*, IV, 31, 11.

⁸ *Op. cit.*, V, 47, 1.

⁹ Epicteto, *Disertaciones*, I, 3, 1; I, 13, 3.

¹⁰ Marco Aurelio, *A sí mismo*, VII, 22, 31; VIII, 26.

¹¹ *Op. cit.*, VI, 44.

¹² *Op. cit.*, II, 1.

¹³ *Op. cit.*, VII, 13.

¹⁴ *Op. cit.*, IX, 1.

recogidas y transmitidas (a pesar de su persistente racionalismo que reconoce siempre, en definitiva, la igualdad y la fraternidad entre los hombres en su esencia racional) por la teología medieval. Y que más tarde inspirarán, por su carácter racionalista e inmanentista —que por otra parte es el propio suyo—, doctrinas éticas y jurídicas modernas.

En Séneca aparece también recogido, como en los epicúreos, la idea de un estado de naturaleza anterior a toda organización jurídica. Pero esta condición natural del hombre está concebida por él de forma distinta a como la había configurado Epicuro, y que conocemos a través de Lucrecio. Para los epicúreos, tal condición era la de un estado salvaje, en el que todo individuo vivía aislado de los demás y estaba a merced del más fuerte, y del que los hombres aspiraban a salir, cosa que hicieron a través del pacto, del cual nació la sociedad. Según Séneca, por el contrario, en los orígenes de la Humanidad existía una «edad de oro» (*saeculum aureum*), en la que —y lo dice siguiendo a Posidonio— gobernaban los sabios. Éstos impedían la violencia, protegiendo a los más débiles de los más fuertes, y satisfaciendo todas las necesidades del género humano; su poder, aunque absoluto, no ofrecía peligros porque eran moralmente perfectos. Todos se comportaban bien, y para administrar la sociedad no era necesario el ejercicio de la fuerza ni, por tanto, las leyes. Éstas se hicieron necesarias solamente cuando, a causa de la corrupción, surgieron las tiranías¹⁵.

Se advierte que Séneca, en su mitológica reconstrucción de los orígenes de la sociedad, atribuye a la ley, no tanto la función de regular la conducta de los individuos, cuanto —según la enseñanza aristotélica— delimitar el poder que gobierna. La ley nace como remedio contra la tiranía más que como instrumento para impedir la mala conducta de los individuos. Y el filósofo se lo recuerda al emperador mismo, apercibiéndole para que se comporte como si debiera rendir cuentas a sus mismas leyes¹⁶.

Esta afirmación de Séneca contribuirá a mantener vivo en las doctrinas del Medievo el principio aristotélico de la soberanía de la ley, que derivará en la Edad Moderna en el principio del «Estado de derecho», del Estado que se somete a las leyes por él mismo establecidas, autolimitando su propio poder.

Séneca tiene, pues, en común con los epicúreos la idea de una condición de la Humanidad anterior a su organización según el Derecho. Y no tiene mucha importancia que él conciba esta condición como un estado de felicidad, según el antiguo mito —ya cantado por los poetas— de la edad de oro, mientras que los epicúreos lo entendían como un estado de lucha, de peligro, de inseguridad. Esta doble versión de la primitiva condición de la Humanidad surgirá nuevamente en la historia del pensamiento, coloreando con tintas opuestas la misma doctrina del «estado de naturaleza» anterior al estado social y político. Como en su momento veremos, en los siglos XVII y XVIII se encontrarán de nuevo una y otra concepción del «estado de naturaleza». Y mientras, por ejemplo, Tomás Hobbes lo configurará de

¹⁵ Séneca, *Ad Lucilium epistulae morales*, XIV, 90, 4-6.

¹⁶ Séneca, *De clementia*, I, 4.

forma no muy distinta de como lo había descrito Lucrecio, Juan Jacobo Rousseau lo representará como semejante al «siglo de oro» de Séneca. Tanto en uno como en otro caso, la teoría del «estado de naturaleza» —y aquí está su importancia— es la premisa o antecedente de la del origen voluntario del Estado, en virtud de la cual este último no nace con la Humanidad, no es «natural» a ella, sino que es el resultado de un acuerdo entre los hombres.

4. Cicerón. Vida y doctrina

El escritor romano que en el campo ético-jurídico estaba destinado a transmitir la más grande herencia al pensamiento posterior, tanto medieval como moderno, fue Cicerón, quien, por lo demás, fue también en su tiempo el más fecundo y eficaz divulgador de doctrinas filosóficas, aunque no aportó a la filosofía ninguna contribución original.

Nacido en Arpino en el año 106 a. C., Marco Tulio Cicerón realizó sus primeros estudios en Roma cuando se estaba ya difundiendo allí la cultura griega. Continuó su formación sucesivamente en Grecia, en Rodas —donde siguió las enseñanzas de Posidonio— y en Asia Menor. Vuelto a Roma, continuó su actividad forense, a la que desde joven se había consagrado con éxito, dedicándose a la vida política y alcanzando los más altos cargos, como el de cónsul. Envuelto en las luchas civiles de la época del segundo triunvirato, fue asesinado por sicarios de Antonio en Formia en el año 43 a. C.

Como hemos dicho, no fue un pensador original, y él mismo lo declara. No estuvo animado tampoco por una verdadera exigencia especulativa, como revela su eclecticismo: su doctrina está tomada de fuentes diversas, platónicas, aristotélicas y estoicas. Sin embargo, poseído por un sincero y apasionado interés por la filosofía, y, gracias a su capacidad de sistematización y a su talento como escritor, dio un gran impulso a los estudios filosóficos en Roma, planteando y discutiendo problemas, y exponiendo y difundiendo las soluciones que sobre ellos habían elaborado los griegos. Si la importancia de su pensamiento es bastante limitada, la de su obra históricamente es inmensa.

La vastísima cultura jurídica de Cicerón y su misma experiencia práctica de orador forense y de hombre político le llevaron a ocuparse frecuentemente de problemas filosóficos del Derecho y del Estado, hasta tal punto que se le puede considerar como el primer auténtico filósofo del Derecho. En este ámbito, se vale principalmente de la doctrina de la Media Stoa y, en particular, de la de Panecio. Pero también hace oír de nuevo el platonismo ecléctico de Antíoco de Ascalona. De la Media Stoa acentuó aún más la tendencia a dar una más amplia acogida al aristotelismo, de tal forma que su doctrina terminó por constituir el más típico ejemplo de eclecticismo. Su método consistía en aceptar las soluciones de los problemas sobre los que estaban de acuerdo las distintas es-

cuelas, ya que en su opinión el consenso general era el mejor criterio de verdad¹⁷.

Las obras ciceronianas que más interesan para la filosofía del Derecho son: *De officiis*, *De legibus* (incompleta), *De republica*, llegada incompleta a nosotros. Además de la juvenil *De inventione*, *De finibus bonorum et malorum*, y las *Tusculanae disputationes*, obras que, aunque no están dedicadas principalmente a temas jurídicos y políticos, contienen, sin embargo, varios pasajes que los contemplan. De cualquier forma, en casi todos los escritos de Cicerón se encuentran alusiones a los problemas del Derecho y sobre todo de la justicia, prevaleciendo siempre los temas éticos y políticos en conformidad, lógicamente, con la naturaleza de toda la filosofía romana referida directamente a la vida práctica.

5. La justicia y la ley en Cicerón

Al tratar de la justicia Cicerón acude, como siempre, a las fuentes griegas. Pero en su concepción de la misma se percibe también claramente el bagaje de la tradición jurídica romana, que la hace aparecer más como principio de Derecho, y a veces como regla de conducta social, que como auténtica virtud ética según la tradición griega prevalente. Ocasionalmente, es cierto, Cicerón se inclina, siguiendo a Platón, a entender la justicia como virtud total, calificándola de «virtud única, señora y reina de todas las virtudes»¹⁸. Frecuentemente, sin embargo, pone de relieve su naturaleza intersubjetiva, considerando como principio esencial de la misma el dar a cada uno lo suyo, y como característica suya la sociabilidad. Así formula aquella definición —que se haría tradicional en la Edad Media tras haber sido expresada y hecha propia por San Agustín— de la justicia como «disposición (*habitus*) del espíritu, que respetando la utilidad común, atribuye a cada uno su valor (*dignitas*)»¹⁹.

Probablemente a las enseñanzas aristotélicas de la bilateralidad y socialidad de la justicia se une en Cicerón la consciencia, propia del pensamiento jurídico romano, del Derecho en sentido subjetivo, de la necesidad de que a cada uno le sea dado lo que espera. Sin embargo, las referencias ciceronianas a la justicia, con cierta frecuencia retóricas aunque se trasluzca en ellas un sincero entusiasmo moral, nos conducen siempre a los modelos aristotélicos, platónicos o estoicos. Y de inspiración platónico-estoica es también la afirmación, contenida en el *De republica*, de que el Estado ha de estar fundado sobre la justicia, porque, contrariamente a la opinión vulgar, sin la más grande justicia ningún Estado puede ser gobernado²⁰.

La misma orientación se pone claramente de relieve y es declarada frecuente-

¹⁷ Cicerón, *Tusculanae disp.*, I, 13, 30.

¹⁸ Cicerón, *De officiis*, III, 6, 28.

¹⁹ Cicerón, *De inventione*, II, 53, 160; *Vid. De officiis*, I, 14, 42; *De finibus bonorum et malorum*, V, 23, 65; *De natura deorum*, III, 15, 38; etc.

²⁰ Cicerón, *De republica*, II, 44, 70.

mente a propósito de la teoría ciceroniana de la ley, tal como está desarrollada en el *De legibus* —la primera y verdadera obra de filosofía del Derecho en la historia del pensamiento—. Tema de esta obra es el principio u origen (*fons*) del Derecho, cuyo conocimiento —afirma Cicerón— no se alcanza en el Derecho positivo, sino en lo más profundo de la filosofía (*ex intima philosophia*); para explicarse la naturaleza del Derecho, es necesario investigarla en la naturaleza del hombre²¹.

Y por «naturaleza del hombre» Cicerón entiende la razón. En efecto, «la ley es la razón suprema ínsita en la naturaleza, que manda lo que se debe hacer y prohíbe lo contrario. Razón que, realizándose en el pensamiento del hombre, es precisamente la ley»²². Y de esta ley suprema, igual en todos los tiempos, existente antes de cualquier ley escrita o de la formación de cualquier Estado, hay que tomar el punto de partida para encontrar el principio o la fuente del Derecho²³.

El Derecho, repite Cicerón, no nace de las leyes positivas: «es completamente erróneo considerar justo todo lo que ha sido establecido en las costumbres o en las leyes de los pueblos». Por esto, no son leyes las de los tiranos, y las leyes tiránicas no devienen tampoco justas por el consentimiento de los ciudadanos. «Único es el Derecho que tiene unida a la sociedad humana, y única es la ley que en él tiene su fundamento, ley que consiste en la recta norma de mandar y de prohibir, y el que no la reconoce es injusto, esté o no escrita en algún lugar»²⁴. Si el Derecho estuviera fundado en las leyes positivas, podría ser Derecho robar, cometer adulterio, falsificar testamentos, y cualquier otra acción que fuera aprobada por el voto o el decreto de la masa. Y si no existiera una norma natural no podríamos distinguir una ley buena de otra mala²⁵.

De cuanto se ha visto hasta ahora, está claro que la inspiración de Cicerón es decididamente iusnaturalista. Pero la doctrina del Derecho natural está desarrollada por él de forma bastante más explícita. La ley, dice, no es ni una invención de los hombres ni una deliberación del pueblo, sino que es algo eterno, destinado a gobernar todo el mundo con la sabiduría de su mandato y de su prohibición²⁶. La ley es la recta razón divina²⁷. Análogamente se expresa Cicerón cuando en lugar de hablar de «ley» habla de «Derecho»: «el Derecho de naturaleza (*naturae ius*) es aquel que no ha sido producido por ninguna opinión, sino que una fuerza lo ha impreso (*insevit*) en la naturaleza»²⁸.

Esta concepción, de evidente inspiración estoica, presente en todas las obras de Cicerón y que aflora particularmente en las páginas del *De legibus*, es expresada después con palabras que se han hecho famosas en el libro tercero del *De republica*. En él, Cicerón, tras haber criticado los argumentos de Carneades acerca de la vani-

²¹ Cicerón, *De legibus*, I, 5, 16-17.

²² *Op. cit.*, I, 6, 18.

²³ *Op. cit.*, I, 6, 19.

²⁴ *Op. cit.*, I, 15, 42.

²⁵ *Op. cit.*, I, 16, 43-44.

²⁶ *Op. cit.*, II, 4, 8.

²⁷ *Op. cit.*, II, 4, 10.

²⁸ Cicerón, *De inventione*, II, 53, 161.

dad de la justicia, contrapone a la doctrina escéptica la estoica de la existencia de una ley absolutamente *verdadera*: «hay una ley verdadera, razón recta conforme con la naturaleza, presente en todos, invariable, eterna, capaz de guiarnos con sus órdenes al deber, y de disuadirnos con sus prohibiciones de obrar mal... A esta ley no es posible que se le quite valor o en algo se derogue, ni puede ser abrogada; de esta ley no nos podemos desvincular por obra del senado o del pueblo... Ella no es distinta en Roma o en Atenas, no es diferente ahora o en el futuro; todos los pueblos, en todo tiempo, serán regidos por esta única ley eterna e inmutable; y único maestro común, por así decirlo, y soberano de todos será Dios; de esta ley él solo es autor, intérprete y legislador; y quien no le obedezca renegará de él mismo, y, rechazando su naturaleza de hombre, por esto mismo incurrirá en las máximas penas, aunque pudiera escaparse de otras sanciones»²⁹.

Como puede observarse, están aquí reunidas las tres posibles concepciones del Derecho natural: ley de la naturaleza, ley de la razón, ley de la divinidad —como permitía el panteísmo estoico según el cual Dios, naturaleza y razón son una misma cosa—. Pero es preciso hacer notar otro punto en este célebre pasaje del *De republica*: la afirmación de que quien no obedece a la ley natural *ipse se fugiet*, reniega de sí mismo, *naturam hominis aspernatus*, rechazando la naturaleza del hombre. La ley natural es, en definitiva, la ley que el hombre —el hombre en cuanto tal, en cuanto verdaderamente hombre— se da a sí mismo.

Esta observación de Cicerón es fundamental para un recto entendimiento de la doctrina del Derecho natural no solamente suya, sino de toda la antigüedad greco-romana. Parece, en efecto, a primera vista que, a diferencia de lo que sucederá en la Edad Moderna, la doctrina iusnaturalista antigua tuvo un carácter eminentemente objetivo, es decir, que los filósofos griegos y romanos entendieron la ley natural como un dato objetivo, puesto por la naturaleza, anterior y extraña al hombre entendido como sujeto, y, por ello, recibido por el hombre pasivamente, no como creación suya. Esta interpretación es muy frecuente, sobre todo porque forma parte de un esquema de la historia de la filosofía del Derecho —el idealista— que ha influido ampliamente en la historiografía filosófica.

En realidad, hemos visto cómo, al fin, cuando en la filosofía presocrática se comenzó a hablar de un *orden* natural, la concepción de este orden no era otra que el traslado al mundo físico de una idea perteneciente al mundo humano: la de justicia, la de orden jurídico; idea creada por el hombre, nacida de la experiencia esencialmente humana de la organización de la sociedad. Y cuando primeramente con el último Platón, y después con el estoicismo, la concepción tradicional griega del «justo por naturaleza» —poco profundizada por el propio Aristóteles— asume una fisonomía precisa, ésta es la del *orthós lógos*, la de la recta razón. La «naturaleza» de la que deriva la ley no es, por ello, externa al hombre, una realidad objetiva, sino que es la naturaleza del hombre mismo, la esencia del hombre, que es la razón: «la razón natural que —dice precisamente Cicerón— es la ley divina y humana»³⁰.

²⁹ Cicerón, *De republica*, III, 22, 33.

³⁰ Cicerón, *De officiis*, III, 5, 23.

La noticia completa de este carácter esencialmente humano de la ley «natural» está expresada plenamente en el pasaje ya referido del *De republica* sobre la *vera lex*; ésta es obra de una divinidad, renegando de la cual, el hombre renegaría de sí mismo rechazando su naturaleza de hombre. Al obedecer, en suma, a la ley natural —según Cicerón— el hombre obedece a una norma que es «natural» y «divina», pero que él se da a sí mismo. El hombre que obedece al Derecho natural es, en definitiva, *autónomo* en el significado exacto de la palabra: él se da a sí mismo sus propias leyes.

6. El Derecho en el pensamiento ciceroniano

Establecido como fundamento de la ley el Derecho natural, Cicerón desarrolla, sin embargo, su tratamiento de las leyes ocupándose del Derecho positivo, siendo precisamente el sentido romano del Derecho y la experiencia concreta de éste lo que constituyen la mayor aportación a la filosofía jurídica ciceroniana, aunque a veces es motivo de contradicciones y confusiones. Cicerón, por ejemplo, toma de la experiencia jurídica romana el concepto del *ius gentium*, es decir, aquel conjunto de normas (positivas) que eran comunes a los romanos y a otros pueblos, o que los romanos habían ido creando en sus relaciones con éstos. El *ius gentium* es, repetimos, Derecho positivo, y no se apoya en ningún presupuesto metafísico. Del *ius civile* se distingue sólo porque éste es peculiar del pueblo romano y no se refiere a los otros pueblos. No obstante, Cicerón lo contraponen al *ius civile* en los mismos términos en que contraponía a éste la *lex naturalis*³¹, y habla sin rodeos de un «*ius gentium* por ley de naturaleza»³².

Esta confusión, sin embargo, puede resultar fecunda y es capaz de abrir el camino a una concepción del Derecho natural —como será la de gran parte de los juristas romanos posteriores— menos intelectualista y abstracta que la metafísica de la ley natural estoica y más próxima a la experiencia concreta de la razón: como concepción de un Derecho dictado por la razón —y en este sentido, «natural»—, pero, al mismo tiempo, positivo. Es cierto que las obras de Cicerón también están llenas de observaciones agudas y profundas sobre la naturaleza y caracteres del Derecho positivo, en el cual, por lo demás, él —como le sugería la experiencia romana— ve realizarse la *aequitas* —principio moral, pero que se realiza positivamente en forma jurídica—. «El Derecho civil —dice— es la *aequitas* establecida por aquellos que pertenecen al mismo Estado a fin de que ellos obtengan lo que es suyo»³³. Y la *aequitas* es aquello que, en circunstancias iguales, reclama igual tratamiento jurídico *paria iura*»³⁴.

³¹ *Op. cit.*, III, 17, 69.

³² Cicerón, *De haruspicum response*, XIV, 32.

³³ Cicerón, *Topica*, 2, 9.

³⁴ *Op. cit.*, 4, 23.

Cicerón recoge y clarifica ese otro valor fundamental del Derecho que es la certeza, o sea, la capacidad que tiene el derecho de permitir a los ciudadanos prever con seguridad el comportamiento que en relación con sus acciones tendrán los otros ciudadanos y los órganos del Estado (para los que sería posible toda clase de arbitrios si no se estableciera mediante el Derecho cuáles deben ser necesariamente las consecuencias de los actos de los componentes de la sociedad). «Todo deviene incierto si de allí se aleja el Derecho», afirma³⁵. Y del conocimiento de esta propiedad del Derecho hace que derive su función de garantía de la libertad, por la que se impide el arbitrio del más fuerte: «seamos esclavos de las leyes para poder ser libres»³⁶.

De este modo, Cicerón insiste sobre la naturaleza *jurídica* intrínseca del Estado (a diferencia de los filósofos griegos que, con la excepción de Aristóteles, habían visto siempre en el Estado una esencia ética, oscureciéndose generalmente el elemento jurídico). Lo que para Cicerón caracteriza el Estado, distinguiéndolo de una reunión cualquiera de hombres, es, junto con la comunidad de intereses (*utilitatis communio*), la voluntad común de vivir según el Derecho (*iuris consensus*)³⁷; de aquí que el Estado sea precisamente una sociedad organizada jurídicamente (*iuris societas*), en la que todos los miembros deben tener iguales derechos. En tal sociedad el elemento de unión (*vinculum*) es la ley³⁸. Pero es interesante hacer notar que, aun reconociendo a la organización jurídica como carácter esencial del Estado, distinguiéndolo de esta forma de un grupo social no organizado jurídicamente, Cicerón reconoce esta organización en sociedades diversas de la estatal, y hasta en aquellas otras que según el Derecho del Estado son ilícitas; incluso entre los ladrones —observa— existen leyes que ellos respetan³⁹.

La influencia histórica de la teoría del Derecho de Cicerón ha sido muy considerable. Gracias, por otra parte, a los valores literarios de sus obras, y a la claridad y simplicidad de sus argumentaciones, que se proponían, sobre todo, un fin divulgador, sus doctrinas tuvieron una difusión extraordinaria. La teoría estoica de la ley universal natural, entendida como *summa ratio*, por ejemplo, se difundió mucho más ampliamente a través de la obra de Cicerón que lo había sido por las enseñanzas de los mismos estoicos. Fue gracias a Cicerón como ella se transmitió al pensamiento posterior, penetrando incluso en la ética cristiana, la cual, a su vez, la transmitió a las doctrinas modernas. Es significativo que haya sido un escritor cristiano, uno de los Padres de la Iglesia, Lactancio, quien haya hecho posible que llegara hasta nosotros el fragmento del libro tercero del *De republica* en el que Cicerón, escribe Lactancio, expresó con palabras casi divinas la ley de Dios⁴⁰. Asimismo, los otros Padres de la Iglesia de lengua latina volverán a hacer oír en este campo las enseñanzas ciceronianas, y más todavía, en el Medievo, los escolásticos.

³⁵ Cicerón, *Epistulae ad familiares*, IX, 16, 3.

³⁶ Cicerón, *Pro Cluentio*, 53, 146.

³⁷ Cicerón, *De republica*, I, 25, 39.

³⁸ *Op. cit.*, I, 32, 49.

³⁹ Cicerón, *De officiis*, II, 11, 40.

⁴⁰ Lactancio, *Divinae Institutiones*, VI, 8.

8. *La jurisprudencia romana*

1. Los juristas romanos y la filosofía

La teoría de la ley universal *vera*, del Derecho natural con el que la conducta de los hombres debe conformarse, había sido expuesta por Cicerón con incomparable elocuencia y perfección literaria, pero sonaba a menudo retórica, sobre todo en boca de un abogado y hombre político ambicioso como él lo había sido, llevado por su misma actividad profesional a obrar con habilidad, no siempre con coherencia, en la tempestuosa sociedad romana de la época de las guerras civiles. La razón del carácter retórico que la teoría del Derecho ciceroniana asumió frecuentemente estaba sobre todo en las fuentes estoicas de la misma, ya que los estoicos, cuando hablaban de la ley no pensaban tanto en las leyes particulares, positivas, que deberían descender de la Ley verdadera, o en la vida jurídica práctica, como en el principio u origen metafísico del universo, en la divinidad que con la Ley, por sí misma, se identificaba. Lo que podía decirse de la Ley, entendida como principio divino, absoluto, del mundo, ciertamente no hubiera sido posible trasladarse sin más para servir de legitimación del Derecho positivo. Y Cicerón había conseguido frecuentemente esta transposición de forma literaria brillante, aunque no respondiera a la realidad de la vida jurídica. Sin embargo, él se había ocupado siempre de la ley en un plano filosófico, y sus concepciones y definiciones de la ley y del Derecho se referían generalmente, más que a la ley y al Derecho tal como son, a como deberían ser, al modelo ideal y universal. Y su razonamiento, a pesar de su énfasis, permaneció casi siempre válido.

Distinto es el caso de los juristas romanos, de los que nos han llegado —principalmente a través del *Digesto* justiniano, que recoge fragmentos de sus obras— definiciones y consideraciones acerca de la ciencia del Derecho, el concepto de la ley, el Derecho natural, la justicia, temas, en suma, que se refieren a la filosofía. Estos juristas, sin embargo, como Cicerón, se hacen eco —aunque sea a veces de forma indirecta— del estoicismo, pero trasladan el punto de vista estoico, que era, como decíamos, esencialmente metafísico, a la consideración del Derecho positivo, y utilizan, a propósito de este Derecho, conceptos y fórmulas verbales, que en la doctrina estoica se referían a la Ley suprema, principio animador y regulador del Universo. De lo que se derivan, con frecuencia, proposiciones grandilocuentes y re-

tóricas, en las que se atribuyen al Derecho positivo los caracteres inherentes a la absolutez de la Ley de la que hablan los estoicos. Los juristas son impelidos así a atribuir a su labor, es decir, a la ciencia del Derecho, la dignidad de clase de saber superior. Ulpiano, por ejemplo, define la *iurisprudentia* como «conocimiento de las cosas humanas y divinas, ciencia de lo justo y de lo injusto»¹, y establece entre las funciones de los juristas, según él «justamente llamados sacerdotes», el culto de la justicia, el conocimiento del bien, la distinción de lo equitativo de lo inicuo, y sin más ambages, la investigación de la verdadera filosofía².

Muy importantes en la elaboración doctrinal del Derecho positivo, los juristas romanos carecían de una aptitud semejante para la filosofía, para la que no disponían de una preparación adecuada, lo cual, por lo demás, no hubiera causado ningún inconveniente —y estaría plenamente justificado— si no se hubiera dejado tentar —como suele ocurrirles a los juristas y a los científicos— por el deseo de introducir en sus tratados consideraciones filosóficas, que ellos insertan desde fuera, sin ninguna conexión real con sus razonamientos, tomándolas de la filosofía estoica, en cuyo esquema tenían un significado muy distinto. Esto tuvo, a veces, consecuencias no despreciables, porque, a través de la compilación justiniana, algunas de estas proposiciones pseudofilosóficas llegaron hasta el pensamiento posterior, y, avaladas por la autoridad de la que estos autores merecidamente gozaban como juristas, penetraron, como veremos, en la ética y en la doctrina jurídica del Medievo.

2. La justicia y los principios fundamentales del Derecho

El *Digesto*, la parte del *Corpus iuris* justiniano en la que se recogen pasajes de las obras de los mejores juristas romanos, se inicia con un *titulus*, un capítulo, que lleva por rúbrica *De iustitia et iure*. Y éste, a su vez, se abre con un pasaje de Ulpiano (170-228 d. C.) según el cual el Derecho (*ius*) se llama así porque deriva de *iustitia*³. La etimología es errónea, como también lo es la que hace derivar *ius* de *iussum* («mandato»), lo que oscurece la concepción positiva del Derecho, indicando que su esencia consiste en ser un mandato (la opinión hoy prevalente es que *ius* procede del sánscrito *yaus*, que tiene un significado religioso). La afirmación de Ulpiano sobrentiende la vinculación del Derecho a un valor que ha de fundamentarlo, y si no se tratara de una consideración puramente retórica, podría parecer de inspiración iusnaturalista. Cierto es que Ulpiano recuerda y acoge en este punto una definición del Derecho de Celso (siglos I-II d. C.), que al mismo tiempo contempla el Derecho como valor ético, calificándolo *ars boni et aequi*. Sin embargo, al hablar de «arte» y no de «ciencia», esta definición se refería más bien a lo que constituye el carácter principal y el valor mejor de la jurisprudencia

¹ *Digesto*, 1, 1, 10, 2.

² *Digesto*, 1, 1, 1, 1.

³ *Digesto*, 1, 1, 1, pr.

romana clásica —la investigación concreta de lo que es *históricamente* justo (*aequum*)—, antes que a la teorización sistemática y abstracta de un Derecho *absolutamente* justo.

En cuanto al concepto de justicia, el *Digesto* ofrece la definición de Ulpiano según la cual es «voluntad constante y perpetua de dar a cada uno lo suyo»⁴. Se trata de la vieja definición que Platón recuerda como propia del poeta Simonides⁵, y que se vuelve a encontrar después en Aristóteles referida a la justicia «distributiva», pero ahora con la matización, digna de tener en cuenta, de que lo que la justicia quiere dar o atribuir a cada uno es su *derecho* (*ius suum*), expresión que en las definiciones griegas no aparecía. Esta matización podría conferir a la definición ulpianea de la justicia una significación positivista, si por *ius suum* se entendiera, como es probable, el Derecho subjetivo establecido por el Derecho objetivo positivo.

El mismo concepto está expresado en uno de los tres «principios del Derecho», que en el *Digesto* están recogidos (traídos a él por Ulpiano) inmediatamente después de la definición de la justicia: «vivir honestamente, no dañar a nadie, dar a cada uno lo suyo (*honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere*)»⁶. Como se ha observado frecuentemente, el *honeste vivere* no es un precepto jurídico, lo que prueba, como también se ha dicho con frecuencia, no sólo que tanto los romanos como los griegos no distinguieron el Derecho de la moral, sino que ni siquiera llegaron a plantearse el problema de dicha distinción. Y efectivamente, este problema no comenzó a plantearse consciente y explícitamente hasta los comienzos de la Edad Moderna, aunque ya los antiguos tuvieron a menudo viva (lo hemos visto en la época de Demócrito) la idea de que el respeto al Derecho es algo distinto a la obediencia de un principio moral. Fue precisamente un jurista romano, Paulo (siglo III d. C.), quien observó que lo que es (jurídicamente) lícito puede ser distinto de lo que es (moralmente) bueno: «*nom omne quod licet honestum est*»⁷.

3. El concepto de ley

Uno de los temas a propósito del cual los juristas romanos sufrieron más visiblemente la influencia de la filosofía griega, y que los arrastró a formular afirmaciones pseudofilosóficas, es el de la determinación del concepto de ley. A veces, es cierto, se mantuvieron en el terreno del Derecho positivo, y sus definiciones son perfectamente válidas. Así, cuando definen la ley como clase particular del Derecho, distinguiéndola, como hace Gayo⁸, de otras formas, o «fuentes» de él, o

⁴ *Digesto*, 1, 1, 10, pr.; *Vid. Instituciones*, 1, 1, pr.

⁵ *Vid.* pág. 51.

⁶ *Digesto*, 1, 1, 10, 1; *Inst.*, 1, 1, 3.

⁷ *Digesto*, 50, 17, 144.

⁸ Gayo, *Instituciones* de Justiniano, 1, 2, 4.

cuando, como hace Modestino, determinando la *virtus* de la ley en el «mandar, prohibir, permitir, castigar»⁹. Otros, como Marciano, ateniéndose a la filosofía estoica, adoptan la definición de la ley de Crisipo (que ha llegado hasta nosotros gracias a él), diciendo que es «la reina de todas las cosas divinas y humanas, que preside el bien y el mal, y es soberano y guía, regla de lo justo y lo injusto, prescribiendo a aquellos que por naturaleza son seres sociales lo que se debe hacer y prohibiendo lo que no se debe hacer»¹⁰.

Además del estoicismo, también se parte de otras fuentes griegas. Así, Marciano coloca junto a la definición estoica de la ley, otra (en nada congruente con la primera) que, por su eclecticismo, podía tener fortuna en escritores poco versados en filosofía: «La ley es aquello que todos debemos obedecer por muchas razones, pero sobre todo porque la ley es toda creación y don de los dioses, sentencia de los hombres sabios, corrección de las acciones ilícitas voluntarias e involuntarias, pacto común de la ciudadanía bajo cuyas prescripciones es necesario que vivan todos los miembros de la sociedad»¹¹. Se trata de una definición privada de cualquier valor filosófico, que reúne eclécticamente concepciones de la ley tomadas de las distintas escuelas que hemos encontrado en el pensamiento griego, desde la arcaica y aristocrática que hacía emanar la ley de la voluntad divina, a la iluminista y democrática, que la consideraba el fruto de un acuerdo entre los miembros de la sociedad. Dicha definición es anterior al estoicismo y al epicureísmo y está tomada de un escrito del siglo IV a. C., erróneamente atribuido a Demóstenes, y ahora recordado generalmente como *Anonimo Perí Nómon*¹².

En este mismo pasaje de la falsa oración demosténica —caracterizada por su insignificancia filosófica— se apoya también uno de los juristas romanos mayores, Papiniano¹³. Su fortuna se debió, sobre todo, al hecho de que la expresión griega «pacto común de ciudadanía» (*póleos synthéke koiné*), traducida por los juristas romanos *communis rei publicae sponsio*, hacía referencia al procedimiento por el que en Roma la ley —la ley en sentido estricto, distinta de las otras clases de Derecho positivo— emanaba, y esto por la aceptación de la *rogatio* en los comicios. Ciertamente que eso implicaba el reconocimiento de un fundamento de la ley en la voluntad popular, que, como ahora veremos, no desaparece del todo ni siquiera en la legislación justiniana.

En esta última adquieren, sin embargo, particular relevancia las palabras de otro jurista, más aptas para ser interpretadas en sentido absolutista, que intentaban probablemente tan sólo comprender entre las diversas clases de Derecho con valor de ley, *asimismo*, las constituciones imperiales. Pero en el *Corpus iuris*, y, más todavía, en el Medioevo, por obra de los comentaristas de éste, asumieron un significado muy distinto.

Son las palabras que aparecen en el pasaje de las *Instituciones*, de Ulpiano,

⁹ *Digesto*, 1, 3, 7.

¹⁰ *Digesto*, 1, 3, 2; *Vid.* pág. 79.

¹¹ *Op. cit.*

¹² Es la 25.ª oración del *Corpus Demosthenicum*, conocida como *Primera oración contra Aristogitón*.

¹³ *Digesto*, 1, 3, 1.

recogido en el *Digesto*, que afirman que «lo que ha querido el soberano (*quod principi placuit*) tiene valor de ley»¹⁴. Como parece confirmar el correspondiente pasaje de las *Instituciones* justinianas¹⁵, en el que estas palabras están precedidas de un *et*, acaso querían significar que también las normas dictadas por los emperadores, los *principum placita*, estaban comprendidas entre las clases de *ius scriptum*, junto con la *lex*, los *plebiscita*, los *senatusconsulta*, los *magistratum edicta* y los *prudendum responsa*. Tan es así, que Ulpiano justifica la equiparación de los decretos del emperador con la ley, en base al origen popular del poder imperial que le venía conferido al príncipe por el pueblo en virtud de aquella que, con terminología no clásica, es llamada en el *Corpus iuris lex regia de imperio*¹⁶. Con tales leyes (de las que tenemos un ejemplo en la *lex de imperio Vespasiani*) el poder soberano se le confería formalmente al emperador por el pueblo, cuya voluntad venía a ser así, teóricamente, la fuente primera de la ley, aunque no se estableciera hasta después del *placitum* imperial. Tampoco puede excluirse, por otra parte, que Ulpiano intentara reducir el Derecho a la voluntad del príncipe. Y ciertamente en los siglos siguientes, su afirmación frecuentemente se aduce como justificación doctrinal de aquel absolutismo imperial que se expresaba con aquellas otras palabras ulpianas: «*princeps legibus solutus est*»¹⁷, el emperador no está obligado a observar las leyes, aun aquellas que emanan de él mismo. Así, la fórmula «*quod principi placuit legis habet vigorem*», terminó por expresar la reducción de toda norma jurídica a la establecida por la voluntad del gobernante —en conformidad con la doctrina que en los tiempos modernos es conocida por «positivismo jurídico», la cual identifica precisamente el Derecho con la voluntad del Estado, o sea, en definitiva, con la doctrina de que ni el Estado retiene el poder.

4. El Derecho natural

Dotada de un sentido vivo y profundo del Derecho, la jurisprudencia romana satisface la exigencia, de ordinario representada por las teorías iusnaturalistas, en la forma en que ésta podía encontrar un reconocimiento mejor: adaptando continua y perennemente la regla positiva de las acciones humanas a los nuevos comportamientos nacidos en la evolución de la sociedad y sus nuevas necesidades e ideales morales y sociales. La *aequitas*, informadora del Derecho pretorio, no es, en el fondo, más que el Derecho natural en cuanto expresión racional de las nuevas necesidades de la colectividad, de su *utilitas*: que lleva —según las palabras de Papi-

¹⁴ *Digesto*, 1, 4, 1, pr.

¹⁵ *Inst.*, 1, 2, 6.

¹⁶ *Op. cit.*, 1, 2, 6; *Digesto*, 1, 4, 1, pr.; pero *Vid.* sobre todo Gayo, *Inst.*, 1, 1, 5. A la *lex regia de imperio* se refiere también la misma constitución *Deo auctore*, de Justiniano, anterior al *Digesto* y comprendida en el *Código* (1, 17, 1, 7).

¹⁷ *Digesto*, 1, 3, 31.

niano— a «ayudar, completar y corregir» el *ius civile*¹⁸. Es propiamente la razón natural, la *naturalis ratio*, fuente para los iusnaturalistas del Derecho natural, la que ilumina al pretor cuando, al tomar cada año posesión de su cargo, enuncia en el *edictum* los principios a los que se atenderá en su jurisdicción.

De ordinario, es bastante distinto el valor de la obra de los juristas romanos cuando, más tarde, enuncian proposiciones doctrinales acerca del Derecho natural —acudiendo, como en las definiciones de la ley, al estoicismo, aunque también en este caso no siempre entendieron plenamente la doctrina.

La falsificación mayor y más grave, por las consecuencias que tuvo en el pensamiento posterior, fue realizada por Ulpiano. Éste, en su pasaje que aparece al comienzo del *Digesto*, da del Derecho natural una definición que tuvo una importancia histórica muy grande, y que fue origen, particularmente en el Medievo, de equívocos y confusiones: «el Derecho natural es aquel que la naturaleza ha enseñado a todos los animales (*animalia*); y, en efecto, este Derecho no es solamente del género humano, sino que es común a los seres que nacen en la tierra y en el mar, y también a las aves. De ahí deriva la unión del macho y la hembra, que nosotros llamamos matrimonio, de ahí la procreación y la educación de los hijos; y, en efecto, vemos que también entre los demás animales, hasta en los salvajes, se practica este Derecho»¹⁹.

Aquí la idea estoica de la ley natural immanente a todo el universo, que en Ulpiano está presente de modo manifiesto, está entendida por él, de forma materialista y determinista, como necesidad natural, biológica. Hemos observado ya cómo en el panteísmo estoico, que identifica divinidad, razón y naturaleza, el concepto de ley ética se confunde con el de ley física, y Ulpiano se atiene al segundo, y llama *ius naturale* al instinto, que es precisamente común a todos los animales, perdiendo de vista el aspecto esencial del *ius*, a saber, el ser *norma*, proposición que enuncia lo que *debe hacerse*, no lo que por necesidad física, independientemente de la voluntad humana, *sucede*. Es una interpretación del iusnaturalismo estoico bastante elemental, que, al reducir el Derecho natural al instinto animal, puede llevarnos a considerar según él el atropello del más débil por parte del más fuerte. Y, sin embargo, en virtud de la autoridad de los textos comprendidos en el *Digesto* y transmitidos por él al pensamiento medieval, esta concepción ulpiana del Derecho natural tuvo una gran difusión, junto —aunque en realidad en contraste— con la estoico-ciceroniana del Derecho natural como ley de la razón.

La definición de Ulpiano no es la única que se encuentra en el *Corpus iuris* del Derecho natural. Junto a ella aparece una de Paulo, según la cual el Derecho natural es «lo que siempre es justo y bueno»²⁰; y en las *Instituciones*, tras la definición de Ulpiano, también aquí repetida, aparece otra, aproximadamente del tiempo de Justiniano, por su inspiración (o por lo menos su terminología) cristiana, según la cual «las normas jurídicas (*iura*) naturales que son observadas igualmente

¹⁸ *Digesto*, 1, 1, 7, 1.

¹⁹ *Digesto*, 1, 1, 1, 3.

²⁰ *Digesto*, 1, 1, 11.

por todas las personas» han sido «establecidas por una providencia divina» (*divina quadam providentia constituta*)²¹. Y aunque, en realidad, en otros pasajes, todos de Ulpiano, se alude a un Derecho natural entendido como instinto animal, las referencias al Derecho natural que encontramos aquí y en el *Corpus iuris* comportan implícitamente una concepción de él mucho más elevada y en consonancia con la doctrina estoica, de la que, en cualquier caso, se han derivado.

Así, el mismo Ulpiano reconoce que por Derecho natural todos nacemos libres e iguales, y que la esclavitud y la distinción entre libres y esclavos son de *ius gentium*, no de *ius naturale*²². Las *Instituciones* justinianas repetirán tal concepto, explicando que la prisión y la esclavitud, «que son contrarias al Derecho natural», al principio no existían, siendo consecuencia del *ius gentium*, de las guerras²³.

Por otra parte, este concepto del *ius gentium*, que los juristas romanos distinguieron del *ius naturale*, y que incluso algunas veces, como hemos visto, lo contraponen, puede parecer muy semejante a éste hasta el punto de confundirse con él. En efecto, tanto al principio de las *Instituciones*²⁴ de Justiniano como en el pasaje de Ulpiano con el que se abre el *Digesto*²⁵, se encuentra una clasificación tripartita del Derecho en *ius naturale*, *ius gentium* y *ius civile*. Y en las *Instituciones*, en las que esta clasificación tripartita aparece con mayor relieve, se repite la definición ulpiana del *ius naturale* que considera como tal el que la naturaleza ha enseñado a todos los animales; el *ius civile* se define (como lo había hecho Gayo, jurista del siglo II), como el Derecho que es propio de cualquier Estado; y del *ius gentium* se dice, siempre con palabras de Gayo —referidas también en el *Digesto*²⁶—, que es el Derecho observado igualmente por todos los pueblos, «que la razón natural (*naturalis ratio*) ha establecido en todos los hombres»²⁷. Pero esta clasificación tripartita no aparece clara. Si, en efecto, el *ius gentium* está establecido por la razón natural ¿es algo distinto del Derecho natural? Del que habla Ulpiano como mero instinto animal, ciertamente sí; ¿pero y de aquel que nos hablaron los estoicos y Cicerón, ley de la naturaleza racional?

En realidad, parece difícil precisar en qué se diferencia el concepto del *ius gentium* de Gayo, recogido en el *Corpus iuris*, del de Derecho natural estoico. Ambos se refieren a una norma dictada por la razón, razón que es la *naturaleza* del hombre, válida, por tanto, para todos los pueblos, independientemente de sus instituciones políticas; y, en efecto, muchas veces en la compilación de Justiniano *ius naturale* y *ius gentium* están explícitamente identificados. En las *Instituciones*, por ejemplo, se dice que la propiedad de alguna cosa se adquiere «*iure naturali, quod appellatur ius gentium*»²⁸, y poco después se repite por otros motivos «*iure gentium, id est*

²¹ *Inst.*, 1, 2, 11.

²² *Digesto*, 1, 1, 4 y 50, 17, 32; *Vid.* también 1, 5, 4 y 12, 6, 64.

²³ *Inst.*, 1, 2, 2; *Vid.* 1, 3, 2.

²⁴ *Op. cit.*, 1, 1, 4; 1, 2, título.

²⁵ *Digesto*, 1, 1, 1, 2.

²⁶ *Digesto*, 1, 1, 9.

²⁷ *Inst.*, 1, 2, 1.

²⁸ *Op. cit.*, 2, 1, 11.

*iure naturali*²⁹. Recuérdese, por lo demás, que también Cicerón asimiló el *ius gentium* a la *lex naturalis* hasta el punto de hablar de un «*ius gentium* por ley de naturaleza»³⁰.

Es bastante verosímil que la clasificación tripartita del Derecho en *naturale*, *gentium* y *civile* se operara en una época más tardía, y que la jurisprudencia clásica conociera solamente una clasificación bipartita. En Gayo, por ejemplo, que pertenece al siglo II, encontramos sólo la distinción entre *ius civile* y *ius gentium*. Y si nos atenemos a la doctrina originaria de Gayo, así como al texto justiniano en que está recogida y alterada con la poco afortunada definición del Derecho natural de Ulpiano, el concepto romano de un Derecho común a todos los pueblos porque ha sido establecido por la razón —cualquiera que sea el nombre que se le dé, *ius naturale* o *ius gentium*— aparece extraordinariamente profundo. Y ello porque no es el concepto intelectualista y abstracto, al que casi siempre se refiere el iusnaturalismo, de un Derecho absoluto situado fuera de la historia, sino que se trata de un Derecho existente históricamente (el *ius gentium* es Derecho positivo, y como tal se practicaba por los romanos efectiva y ampliamente), y que, sin embargo, está dictado por la razón, no por la voluntad del Estado. Es un Derecho «natural» en cuanto *humano*, no ligado a presupuestos metafísicos absolutos, religiosos o naturalistas.

No debería ser óbice tampoco a esta interpretación del Derecho natural de los juristas romanos las afirmaciones de su inmutabilidad, que parece situarle nuevamente fuera de la historia, sustrayéndolo del devenir que es propio de ella. Una de estas afirmaciones está contenida en el pasaje de las *Instituciones* relativo a la providencia divina³¹ y que es con seguridad justiniana; y otra, comprendida en la definición de Paulo del Derecho natural como lo que *siempre* es justo y bueno («*quod semper aequum ac bonum est*»), que no ha de interpretarse de manera necesaria antihistóricamente, porque bien puede significar que el Derecho natural, al cambiar con el tiempo, satisface siempre la exigencia ética de la justicia.

Es cierto que el Derecho natural no es para los juristas romanos una doctrina abstracta. Por el contrario, así como cuando hablan desde un punto de vista teórico son (como cuando afrontan temas filosóficos) poco afortunados, se sirven felizmente de su concepto al aplicarlo a la práctica, convirtiéndolo en un Derecho histórico, *positivo*. En efecto, en los textos conservados por la compilación justiniana las referencias al Derecho natural (frecuentemente, como se ha dicho, identificado con el *ius gentium*) son bastante numerosas. A título de ejemplo, se pueden recordar entre las instituciones que son consideradas de Derecho natural: la sujeción de los impúberes a tutela³², la naturaleza de las *res communes omnium* del aire, del agua corriente, del mar y de las playas³³, el reconocimiento de la propiedad del

²⁹ *Op. cit.*, 2, 1, 41.

³⁰ *Vid.* pág. 98.

³¹ *Inst.*, 1, 2, 11.

³² *Op. cit.*, 1, 20, 6.

³³ *Op. cit.*, 2, 1, 1.

descubridor de las piedras preciosas encontradas en la playa³⁴, la ilicitud del hurto³⁵ y del enriquecimiento en perjuicio de otro³⁶, etc., y aunque no parece explícita la expresión *ius naturale* se encuentran frecuentemente referencias a principios generales de justicia. Es, pues, particularmente interesante la referencia —rara en la Antigüedad— a Derechos naturales subjetivos, y la afirmación de que el Derecho positivo no puede suprimirlos: «*naturalia iura*», se dice en las *Instituciones* justinianas «*civilis ratio perimere non potest*»³⁷.

Lo que, por el contrario, los juristas romanos no hicieron fue contraponer el Derecho natural al Derecho positivo como ideal de éste o límite de su validez. Para ellos, precisamente, el Derecho natural es una especie de Derecho positivo, no un Derecho que se contraponga con él, y por ello mismo no estiman posible una contraposición entre el Derecho positivo y la justicia. Una ley de los emperadores Constantino y Licinio, recogida en el *Código* justiniano, pudiera parecer referirse a este problema de las relaciones entre Derecho y justicia al establecer que en todas las materias la justicia y la equidad deben prevalecer sobre el Derecho estricto³⁸. Pero esto es algo que se refiere manifiestamente a los criterios de interpretación y de aplicación de las normas positivas, sin anteponer o sobreponer a éstas otras normas.

³⁴ *Op. cit.*, 2, 1, 18.

³⁵ *Op. cit.*, 4, 1, 1.

³⁶ *Digesto*, 50, 17, 206.

³⁷ *Inst.*, 3, 1, 11.

³⁸ *Código*, 3, 1, 8.

9. Los hebreos

1. La ley divina revelada

Aunque, como queda dicho, la reflexión filosófica acerca de los problemas del Derecho, la sociedad y el Estado —como en torno a cualquier otro problema— no tuvo lugar en la Antigüedad más que en Grecia, y, como reflejo, en Roma, merecen ser recordadas las concepciones de la ley y de la justicia propias del pueblo hebreo hasta el primer siglo de nuestra era. Nuestra cultura y nuestro pensamiento proceden en gran parte de la cultura y pensamiento griegos, pero una importantísima parte es de origen cristiano. Y el cristianismo, aunque poseedor de caracteres originales, que lo presentan como algo revolucionario frente al helenismo o el hebraísmo, se resiente notablemente, en algunos aspectos y en distintos momentos de su historia, del pensamiento griego y de la tradición religiosa y moral hebrea. Es por ello que esta última ha tenido alguna influencia en el desarrollo de nuestra cultura, aunque en mucho menor medida que lo había hecho la filosofía griega.

Por lo que se refiere concretamente a nuestra materia, la historia del hebraísmo tiene una importancia considerable, ya que en el pueblo hebreo la ley era el centro de toda la vida religiosa, social y política, hasta el punto de hacer asumir a la moral hebrea, sobre todo en sus manifestaciones más características, los rasgos de lo que se conoce con el nombre de *legalismo* —al identificar la moralidad con la observancia estricta, absoluta, literal, de los preceptos de la ley.

La misma religión de los hebreos está dominada por el juridicismo. Entre el pueblo de Israel y su Dios hay establecido un pacto, un verdadero y auténtico compromiso jurídico, por el cual el pueblo hebreo se obliga a obedecer la ley divina, asegurándose a cambio la conservación, la prosperidad y la salvación. La observancia de la ley es, por tanto, la esencia de la religiosidad hebrea, y en dicha observancia consiste la virtud. Virtud que en los textos sagrados hebreos —el *Antiguo Testamento*, según la denominación cristiana, que con el término *testamentum* ha traducido el hebreo *berîth*, que significa «pacto», y expresa la concepción contractual de las relaciones entre el pueblo de Israel y Dios— está designada con la palabra *sedaqá*, que en la versión griega de la Biblia se manifiesta con el término *dikaiosýne*, y que en la traducción latina, llamada *Vulgata*, está expresada con el término *iustitia*. Veremos en seguida qué sentido hay que dar en realidad a estos

términos, que significando más o menos «justicia», se refieren a un concepto muy distinto del que expresa hoy esta palabra.

La ley hebrea (*Toráh*) es, como se sabe universalmente, ley revelada por Dios como voluntad y mandato suyo. Es la ley comunicada por el Señor a Moisés en el Sinaí, compendiada en los Diez Mandamientos, y articulada más tarde en un complejo y divulgado código de preceptos concretos de vida no solamente religiosa, sino también social. Su principio inspirador, por lo que se refiere a las relaciones intersubjetivas, es el de reciprocidad, o del talión, representado en la fórmula «ojo por ojo, diente por diente»¹. La legislación mosaica está contenida en la segunda parte del libro *Éxodo*, y se reproduce más ampliamente en el *Deuteronomio*². En ambos lugares, la promulgación de la ley está conectada con la alianza entre Dios y el pueblo de Israel, pacto por el que a la observancia de los preceptos divinos correspondería, casi contractualmente, la protección y la ayuda de Dios.

No hay lugar, en la ética hebrea, para un fundamento *racional* de la ley. Ésta no recibe su validez del hecho de haber sido establecida por un soberano temporal, del Estado en suma. Su fundamento, en cambio, reside en un acto de voluntad —la voluntad divina—, no en la razón. Dios mismo, el Dios legislador, no está concebido por los hebreos (según lo entendían, por ejemplo, los estoicos) como Razón. El Dios hebreo, Jahvé, es un Dios personal, no un principio metafísico como el *Lógos* griego, y su ley no es válida por racional, sino exclusivamente por ser querida por él.

En efecto, la ley hebrea no posee carácter universal, ni siquiera como lo tiene el Derecho natural entendido voluntariamente como establecido por la voluntad divina. Ella es, por la alianza de Dios con el pueblo de Israel, patrimonio privilegiado de este último, que coloca a los hebreos en una situación de privilegio respecto a los demás pueblos: Dios «anunció su palabra a Jacob, sus leyes y sus juicios a Israel; no hizo igual con todos los pueblos, a los que no manifestó sus juicios»³. Solamente más adelante, con el establecimiento del reino mesiánico, para numerosos pueblos que acudirán a la casa del Dios de Jacob, «de Sión nacerá la ley y de Jerusalén la palabra del Señor»⁴. E incluso otros profetas reservarán hasta la renovación de la ley, que estará ahora escrita por Dios en los corazones, al pueblo de Israel⁵.

¹ *Éxodo*, XXI, 12 ss.; *Levítico*, XXIV, 17-22; *Deuteronomio*, XIX, 21. Vid. *Evangelio de San Mateo*, V, 38.

² *Éxodo*, XIX, 3-XL, 36; *Deuteronomio*, V, 1-XXX, 19.

³ *Salmo* CXLVII, 19-20.

⁴ *Isaías*, II, 3.

⁵ *Jeremías*, XXXI, 33; *Ezequiel*, XI, 19; XXXVI, 26-27.

2. La ética legalista hebrea

El carácter voluntarista de la ley hebrea se acentúa todavía más en el período histórico del pueblo hebreo posterior al retorno del exilio babilonio (538 a. C.), esto es, en el período que suele llamarse «judaico».

Con anterioridad a la deportación en Mesopotamia, en la época de los grandes profetas, en sus palabras y, en particular, de Isaías, la virtud que consistía en la observancia de la ley, la «justicia», es aún la que tal palabra designa en nuestra lengua y que designó en latín y en griego —por lo menos desde Aristóteles— la virtud *ad alterum* que se lleva a cabo en las relaciones con los demás individuos. Ella tiene lugar en la adecuación de las acciones a la ley, en tanto que ésta es un instrumento establecido por Dios para la conservación y el perfeccionamiento de la sociedad, perfeccionamiento por el que Israel, gracias precisamente a la posesión de la ley, está a la cabeza de los pueblos.

Sin embargo, en el período judaico, en el que nace y se va difundiendo la idea mesiánica, la idea de que en un futuro vendrá un salvador («mesías») que iniciará el reino de Dios, a la religiosidad de carácter nacional y político, le sustituye una religiosidad evidentemente individual. La aspiración de los hebreos, en este tiempo, está dirigida a la perfección de su alma mediante la directa y personal observancia de la ley de Dios, y no a través del culto público de carácter social-nacional, según aquel estado de perfección que todavía se llama «justicia». No es el pueblo el que intenta hacerse perfecto a través de la obediencia de la ley, sino el individuo en singular. De este modo, la justicia pierde su significado propiamente social y asume un significado puramente religioso, que se desarrollará, en el cristianismo evangélico, hasta alcanzar, en la identificación del querer del hombre con el querer divino, el carácter de *santidad*.

El ahondamiento y la interiorización de la moral religiosa hebrea del período judaico respecto a la del período profético se revelan precisamente en la inmediata y directa referencia de la ley a Dios y a su voluntad, en contraste con el presupuesto objetivo, social y político que había tenido en el profetismo. Lo que no eliminó, ciertamente, el legalismo abstracto y formalista característico del hebraísmo, que fue practicado incluso en medida extrema por los que se presentaban como los custodios elegidos de la religiosidad hebrea, los fariseos. Pero el ahondamiento de la sensibilidad religiosa conlleva a una mejor separación de todo lo que no es una relación directa del creyente con Dios, de lo que no es búsqueda de la perfección del alma del individuo ante el Señor. Y el término «justicia», aun siguiendo significando la observancia de la ley, vino a designar este estado de perfección, esta virtud que consiste en la relación personal del alma humana con Dios.

De este modo se elimina cualquier residuo iusnaturalista, y la ética hebrea va acentuando cada vez más el carácter voluntarista que le era propio desde el principio al fundarse en una ley revelada. E incluso desde el voluntarismo se convertirá, tiempo más tarde, en el misticismo. Aun permaneciendo por su persistente legalismo —contra el que se entablará una de las más vehementes polémicas de

San Pablo, que había sido fariseo— bastante alejada de la ética propia de la que será espiritualidad cristiana, la moralidad religiosa judaica anticipa, en los últimos tiempos de la edad antigua, algunos argumentos de ésta, como la distinción entre todo lo que supone un interés mundano y no tiene una relación inmediata con Dios. Lo que obedece, por lo demás, a ciertas exigencias de la época, de las cuales hemos hablado a propósito del último período de la filosofía griega cuando en todo el mundo helenístico y oriental hay un menor interés por los problemas sociales y políticos, y se sitúa como problema central y vital del hombre el religioso, el único fin es el de la salvación del alma y la unión con Dios.

3. La filosofía greco-judaica

El sincretismo —la tendencia a la que ya nos hemos referido y que se caracteriza por la unión de distintos argumentos tanto en el plano filosófico como religioso—, que tuvo su centro en Alejandría, punto de reunión de la cultura griega con Oriente, se manifestó también en las tentativas de asimilación entre el helenismo y el hebraísmo, en virtud de la interpretación alegórica de la narración bíblica según los conceptos filosóficos griegos. El principal representante de esta filosofía greco-judaica fue Filón de Alejandría, un hebreo de cultura griega que vivió entre el siglo I a. C. y el I de nuestra era. Sus escritos son muy numerosos y están compuestos en su gran parte por comentarios al Antiguo Testamento, cuyas enseñanzas intentó poner de acuerdo con las de la filosofía griega.

Por lo que se refiere a nuestra materia, reaparece en Filón la antigua y fundamental idea griega del orden del mundo como orden racional en cuanto que jurídico. Considera la armonía (*kósmos*) del universo creado por el Dios hebreo como un orden de justicia y de buen régimen político realizado por el soberano a través de la igualdad jurídica: «hay una única causa del mundo y un único guía y rey, que tiene las riendas y que dirige el timón del universo conservándolo, y que ha expulsado del cielo la oligarquía y la olocracia —o sea, el gobierno de los pocos y de la plebe—, formas de gobierno insidiosas que tienen su origen en el desorden y la codicia»⁶. De la justicia, dice, ningún poeta o prosista podrá hacer su auténtica semblanza. Y «de la justicia es madre la igualdad: la igualdad ha dispuesto bien todas las cosas del cielo y la tierra, según leyes y normas inmutables». «Todo lo que es imperfecto en nuestro mundo es fruto de la desigualdad; todo lo que, en cambio, observa el orden debido, es fruto de la igualdad, la cual establece en el universo el orden armónico (*kósmos*); en los Estados es la mejor de las formas de gobierno —la democracia—, y en las almas es la virtud»⁷.

Para Filón, como para los filósofos griegos, existen leyes no escritas (*agraphoi*

⁶ Filón, *De Decalogo*, 155.

⁷ Filón, *De specialibus legibus*, IV, 230-232.

nómoi)⁸, y según estas leyes de la naturaleza los hombres son iguales. Al hablar de los Exenos, secta hebrea del siglo I, Filón refiere que condenaban la esclavitud porque se habían dado cuenta que era injusto e impío suprimir la ley de la naturaleza, que, a guisa de madre, ha creado y alimentado a todos igualmente como hermanos legítimos⁹.

Pero el pasaje más importante para nosotros de los escritos de Filón es el contenido en su comentario a la narración bíblica de la vida de Moisés, referente a las leyes que éste había recibido de Dios. En la Biblia, como hemos visto, el valor de la legislación mosaica está en función de su origen divino. Su fundamento de validez radica únicamente en haber sido establecida por la voluntad de Dios. Filón, en cambio, ve las leyes de Moisés «marcadas por el sello de la naturaleza»¹⁰. Su validez les está atribuida, más que por el decreto divino que las ha establecido, por su conformidad con la naturaleza, según la concepción griega. Filón —para quien está perfectamente claro que el fin de la ley es la convivencia social¹¹— especifica aún, en otro escrito, que vivir de acuerdo con la naturaleza consiste en proceder o actuar siguiendo las huellas de la recta razón (*orthós lógos*) y así seguir a Dios¹²; es gloria de los Patriarcas —dice— el haber vivido, antes de la revelación divina de la ley a Moisés, encarnando la ley de la razón¹³.

El valor de la ley revelada por Dios a Moisés radica, según Filón, esencialmente en la conformidad de aquélla con la naturaleza entendida como recta razón. Dios, naturaleza y razón, son, como en el estoicismo, identificados por él. Pero en el caso de Filón esta identificación es más grave, porque ya no se trata del Dios estoico, principio metafísico de carácter puramente filosófico e immanente al universo, sino del Dios hebreo —del que propiamente deviene el Dios cristiano—, Dios personal, creador y gobernador del mundo y trascendente —y que como tal debería permanecer más allá y por encima de la naturaleza y de la razón—. Su cultura griega conduce a veces al filósofo hebreo a buscar la justificación de la ley mosaica no tanto en la pura y simple dependencia de ella de la voluntad de Dios, cuanto en su intrínseca racionalidad. Por su cultura griega y su tradición, que concebían la ley verdadera como ley del *orthós lógos*, de la recta razón, muchos de los pensadores cristianos de los primeros siglos llegarán a las mismas conclusiones, según veremos más adelante.

⁸ Filón, *De virtutibus*, 194; *De Abrahamo*, 16.

⁹ Filón, *Quod omnis probus liber sit*, 79.

¹⁰ Filón, *De vita Mosis*, II, 14.

¹¹ Filón, *De virtutibus*, 119.

¹² Filón, *De migratione Abrahami*, 128.

¹³ Filón, *De Abrahamo*, 5.

San Pablo, que había sido fariseo— bastante alejada de la ética propia de la que será espiritualidad cristiana, la moralidad religiosa judaica anticipa, en los últimos tiempos de la edad antigua, algunos argumentos de ésta, como la distinción entre todo lo que supone un interés mundano y no tiene una relación inmediata con Dios. Lo que obedece, por lo demás, a ciertas exigencias de la época, de las cuales hemos hablado a propósito del último periodo de la filosofía griega cuando en todo el mundo helenístico y oriental hay un menor interés por los problemas sociales y políticos, y se sitúa como problema central y vital del hombre el religioso, el único fin es el de la salvación del alma y la unión con Dios.

3. La filosofía greco-judaica

El sincretismo —la tendencia a la que ya nos hemos referido y que se caracteriza por la unión de distintos argumentos tanto en el plano filosófico como religioso—, que tuvo su centro en Alejandría, punto de reunión de la cultura griega con Oriente, se manifestó también en las tentativas de asimilación entre el helenismo y el hebraísmo, en virtud de la interpretación alegórica de la narración bíblica según los conceptos filosóficos griegos. El principal representante de esta filosofía greco-judaica fue Filón de Alejandría, un hebreo de cultura griega que vivió entre el siglo I a. C. y el I de nuestra era. Sus escritos son muy numerosos y están compuestos en su gran parte por comentarios al Antiguo Testamento, cuyas enseñanzas intentó poner de acuerdo con las de la filosofía griega.

Por lo que se refiere a nuestra materia, reaparece en Filón la antigua y fundamental idea griega del orden del mundo como orden racional en cuanto que jurídico. Considera la armonía (*kósmos*) del universo creado por el Dios hebreo como un orden de justicia y de buen régimen político realizado por el soberano a través de la igualdad jurídica: «hay una única causa del mundo y un único guía y rey, que tiene las riendas y que dirige el timón del universo conservándolo, y que ha expulsado del cielo la oligarquía y la oclocracia —o sea, el gobierno de los pocos y de la plebe—, formas de gobierno insidiosas que tienen su origen en el desorden y la codicia»⁶. De la justicia, dice, ningún poeta o prosista podrá hacer su auténtica semblanza. Y «de la justicia es madre la igualdad: la igualdad ha dispuesto bien todas las cosas del cielo y la tierra, según leyes y normas inmutables». «Todo lo que es imperfecto en nuestro mundo es fruto de la desigualdad; todo lo que, en cambio, observa el orden debido, es fruto de la igualdad, la cual establece en el universo el orden armónico (*kósmos*); en los Estados es la mejor de las formas de gobierno —la democracia—, y en las almas es la virtud»⁷.

Para Filón, como para los filósofos griegos, existen leyes no escritas (*agraphoi*

⁶ Filón, *De Decalogo*, 155.

⁷ Filón, *De specialibus legibus*, IV, 230-232.

nómoi)⁸, y según estas leyes de la naturaleza los hombres son iguales. Al hablar de los Exenos, secta hebrea del siglo I, Filón refiere que condenaban la esclavitud porque se habían dado cuenta que era injusto e impío suprimir la ley de la naturaleza, que, a guisa de madre, ha creado y alimentado a todos igualmente como hermanos legítimos⁹.

Pero el pasaje más importante para nosotros de los escritos de Filón es el contenido en su comentario a la narración bíblica de la vida de Moisés, referente a las leyes que éste había recibido de Dios. En la Biblia, como hemos visto, el valor de la legislación mosaica está en función de su origen divino. Su fundamento de validez radica únicamente en haber sido establecida por la voluntad de Dios. Filón, en cambio, ve las leyes de Moisés «marcadas por el sello de la naturaleza»¹⁰. Su validez les está atribuida, más que por el decreto divino que las ha establecido, por su conformidad con la naturaleza, según la concepción griega. Filón —para quien está perfectamente claro que el fin de la ley es la convivencia social¹¹— especifica aún, en otro escrito, que vivir de acuerdo con la naturaleza consiste en proceder o actuar siguiendo las huellas de la recta razón (*orthós lógos*) y así seguir a Dios¹²; es gloria de los Patriarcas —dice— el haber vivido, antes de la revelación divina de la ley a Moisés, encarnando la ley de la razón¹³.

El valor de la ley revelada por Dios a Moisés radica, según Filón, esencialmente en la conformidad de aquélla con la naturaleza entendida como recta razón. Dios, naturaleza y razón, son, como en el estoicismo, identificados por él. Pero en el caso de Filón esta identificación es más grave, porque ya no se trata del Dios estoico, principio metafísico de carácter puramente filosófico e immanente al universo, sino del Dios hebreo —del que propiamente deviene el Dios cristiano—, Dios personal, creador y gobernador del mundo y trascendente —y que como tal debería permanecer más allá y por encima de la naturaleza y de la razón—. Su cultura griega conduce a veces al filósofo hebreo a buscar la justificación de la ley mosaica no tanto en la pura y simple dependencia de ella de la voluntad de Dios, cuanto en su intrínseca racionalidad. Por su cultura griega y su tradición, que concebían la ley verdadera como ley del *orthós lógos*, de la recta razón, muchos de los pensadores cristianos de los primeros siglos llegarán a las mismas conclusiones, según veremos más adelante.

⁸ Filón, *De virtutibus*, 194; *De Abrahamo*, 16.

⁹ Filón, *Quod omnis probus liber sit*, 79.

¹⁰ Filón, *De vita Mosis*, II, 14.

¹¹ Filón, *De virtutibus*, 119.

¹² Filón, *De migratione Abrahami*, 128.

¹³ Filón, *De Abrahamo*, 5.

10. *El cristianismo en sus orígenes*

1. La esencia religiosa del Evangelio

Hemos visto cómo los últimos tiempos de la Edad Antigua se caracterizaron por el anhelo de trascendencia, por la búsqueda continua de lo divino, de lo preeminente, así como por el interés exclusivo por el último destino del alma, por su salvación. Los ritos misteriosos importados del Oriente, las filosofías que recogían los motivos religiosos del pitagorismo y el platonismo, las doctrinas que intentaban fundirse bajo el plano común del misticismo, las diversas tradiciones filosóficas y religiosas de las civilizaciones del Mediterráneo y del Oriente Medio, la actitud mesiánica y apocalíptica del pueblo hebreo, eran expresiones todas de una única necesidad, la necesidad del hombre de encontrarse con Dios, de identificarse con la divinidad, de espiritualizarse, de trascenderse a sí mismo y al mundo.

Y al encuentro de esta necesidad de la Humanidad de aquel tiempo acudió el mensaje cristiano. Para nosotros, que vivimos en un mundo preocupado por otras exigencias y aspiraciones, puede parecernos esto algo difícil de comprender, sobre todo si tenemos en cuenta que la buena nueva (*euangélion*) anunciada por Jesús no tiene por objeto una renovación de la sociedad terrena y de sus instituciones, sino el advenimiento de una realidad mística: el «reino de Dios». Y aunque es cierto que rápidamente, al extenderse el cristianismo llevó consigo profundas transformaciones morales también en sentido social y, por tanto, jurídico, la llamada original de Jesús a sus discípulos era de naturaleza absolutamente religiosa y espiritual, sin ninguna implicación social o política, y mucho menos jurídica. Se trataba de una exhortación a la transformación de todos los valores, al cambio total del modo de pensar (*metánoia*), restándole toda importancia a las cosas del mundo, y a tender únicamente a la patria celeste santificándose, olvidando la propia realidad empírica de los hombres para fundirse en la mística unidad divina.

Era la respuesta más radical a las aspiraciones de religiosidad de la Humanidad de aquel tiempo y por la que, en efecto, fue arrastrada. No se trataba ya de observar mezquina y literalmente la ley divina como habían hecho los máximos representantes de la espiritualidad judaica, los fariseos, o de alcanzar por el camino de la filosofía el conocimiento racional de lo trascendente, como habían enseñado los últimos sabios griegos. Se trataba, por el contrario, de encontrar a Dios en el

interior de la propia alma, uniéndolo en un supremo impulso de amor, confiándose a él, más allá de los esquemas de cualquier ley o de las abstracciones de toda doctrina. El legalismo de los fariseos aparecía así como una presuntuosa y orgullosa pretensión de exigir de Dios el respeto jurídico de un pacto. Mientras Jesús enseñaba a abandonarse humildes y fieles al amor del Padre, que procura no le falten vestidos a los lirios del campo y alimento a los pájaros del aire¹, y a no jactarse ante Dios, porque el Padre puede dar a los viñadores que han trabajado una sola hora la misma merced que es debida a los que han trabajado doce², ya que la medida de la justicia de Dios no es la misma que la de la justicia humana, y la razón del hombre es incapaz de comprender una realidad en la que todos los valores humanos son trascendidos y en la que los primeros serán los últimos y los últimos serán los primeros³.

Es por esto por lo que el Evangelio —la «buena nueva»— es anunciado y está dirigido a los «pobres», a la gente del pueblo humillada y despreciada por la aristocracia político-religiosa de los doctores de la ley y de los fariseos, a aquellos que en el mundo no tienen nada y que, por tanto, carecen de motivos para aficionarse a los bienes —materiales y morales— del mundo. Príncipe del mundo es el demonio⁴, y del demonio son los bienes mundanos⁵, y quien se interesa por ellos no puede preocuparse por el reino de Dios. No se puede servir a dos amos al mismo tiempo⁶; y hay que trabajar para conseguir no el alimento que perece, sino lo que sirve para la vida eterna⁷; «solamente una cosa es necesaria», la elegida no por Marta —que se afanaba en los cuidados domésticos—, sino por María, «que permanecía a los pies del Señor y escuchaba su palabra»⁸. Por esto, los ricos difícilmente entrarán en el reino de los Cielos: «donde está tu tesoro allí estará tu propio corazón»⁹, y será difícil para el rico desligarse de la tierra donde tiene sus bienes¹⁰. El rico, a diferencia del pobre, no recibirá con agrado el anuncio de la llegada del Reino: «bienaventurados los pobres porque vuestro es el Reino de Dios», proclama, en efecto, Jesús¹¹.

Como se ve, se trata de enunciados que no tienen carácter social y mucho menos jurídico. La misma condición económica de los hombres, su riqueza o pobreza, se considera tan sólo en relación con la mayor o menor resistencia que ella ofrecerá a la implantación del reino de Dios. El reino que Jesús anuncia «no es de este mundo», como le responde a Pilato¹². Para él poca importancia tiene lo terrenal, y, en primer lugar, lo que hace referencia a la vida política

¹ *Mateo*, VI, 25-30; *Lucas*, XII, 22-30.

² *Mateo*, XX, 1-16.

³ *Marcos*, X, 30; *Mateo*, XIX, 30; *Lucas*, XIII, 30.

⁴ *Juan*, XIV, 30.

⁵ *Lucas*, IV, 6.

⁶ *Mateo*, VI, 24; *Lucas*, XVI, 13.

⁷ *Juan*, VI, 27.

⁸ *Lucas*, X, 38-42.

⁹ *Mateo*, VI, 21.

¹⁰ *Marcos*, X, 23-25; *Mateo*, XIX, 21-24; *Lucas*, XVIII, 24-25.

¹¹ *Lucas*, VI, 20.

¹² *Juan*, XVIII, 36.

y al Estado: «al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios»¹³. El reino de Dios no tiene nada en común con el reino del César. Ni siquiera los lazos más naturales del hombre con el mundo, como los de la familia, deben impedir o retrasar el salto hacia Dios: «yo he venido a separar el hijo del padre, la hija de la madre, la nuera de la suegra... Quien ama al padre o la madre más que a mí no es digno de mí, y quien ama al hijo o la hija más que a mí no es digno de mí»¹⁴. Y ello, porque los afectos familiares vinculan a la vida terrena; por lo que Jesús no permite siquiera que sus discípulos le abandonen para dar sepultura¹⁵ a sus padres o se despidan de sus parientes¹⁶.

2. El cristianismo evangélico y el Derecho

Por lo narrado hasta aquí se puede imaginar fácilmente la idea que el cristianismo, en sus orígenes, y concretamente el evangélico, tiene del Derecho. El legalismo, máxima expresión en la vieja sociedad hebrea de la moralidad y la religiosidad, es considerado por Jesús como una adhesión huera a la palabra muerta de la ley, que no sólo no lleva a cabo, sino que obstaculiza la realización de la vida conforme a la verdadera, actual y viva voluntad de Dios: «¡Ay de vosotros, doctores de la ley, que os habéis apoderado de la llave de la ciencia: ni entráis vosotros ni dejáis entrar!»¹⁷.

Es verdad que Jesús afirmó que «antes pasarán el cielo y la tierra que falte una jota o una sola palabra de la ley», y niega que haya venido a abolir ésta, pero al mismo tiempo anuncia que ha venido a «completarla» (*plerôsai*)¹⁸, esto es, a ponerla en práctica, para hacerla viva. Aunque esto se logra no con la simple obediencia a la letra inerte de la ley, sino con el impulso espontáneo, ardiente y vivificador del amor, en el que se resuelve todo cumplimiento de la ley: «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma y con toda tu mente». Éste es el más grande y primer mandamiento. El segundo, semejante a éste, es: «Amarás al prójimo como a ti mismo. De estos dos preceptos dependen toda la ley y los profetas»¹⁹. Y así, Jesús no duda frecuentemente en violar, con gran escándalo de los fariseos, la letra de la ley para cumplir el precepto del amor²⁰.

Lo que Jesús pretende no es instaurar o restaurar un orden jurídico, imponer o renovar preceptos, sino llamar a todos los hombres al reino sobrenatural de los

¹³ *Marcos*, XII, 13-17; *Mateo*, XXII, 16-21; *Lucas*, XX, 19-26.

¹⁴ *Mateo*, X, 35-37; *Lucas*, XII, 53 y XIV, 26; *Vid. Marcos*, X, 29-30, y *Mateo*, XIX, 29.

¹⁵ *Mateo*, VIII, 21-22; *Lucas*, IX, 59-60.

¹⁶ *Lucas*, IX, 62.

¹⁷ *Lucas*, XI, 52.

¹⁸ *Mateo*, V, 17-18.

¹⁹ *Mateo*, XXII, 37-40.

²⁰ *Mateo*, XII, 1-13; (*Marcos*, II, 23-28 y III, 1-5; *Lucas*, VI, 1-10); *Lucas*, XIII, 10-17 y XIV, 1; *Juan*, V, 5-18 y IX, 1-16.

cielos, que se realiza sobre todo en los corazones por medio del amor de Dios. Y cuyo premio futuro no consiste en la retribución jurídica de una conducta conforme con la ley, sino en la valoración actual, efectiva, de la Humanidad que vive en este mundo como una Humanidad sobrehumana, divinizada, que ya vive en la Tierra unida a Dios, que de su condición humana se ha elevado a la divina.

La idea de Derecho es, pues, del todo extraña al evangelio, que anuncia una realidad mística, el reino de Dios, que no se rige en modo alguno por normas de coexistencia ni está compuesto por instituciones jurídicas. Jesús convoca a los hombres a la unidad —unidad absoluta, total— con Dios. Y donde hay unidad no existen relaciones entre un sujeto y otro, ni una norma para las relaciones en que consiste precisamente el Derecho. En su último día, según las palabras del cuarto evangelio, Jesús vuelve sus ojos al Padre, tras despedirse de sus discípulos, y ruega así por los hombres: «Padre santo, guarda en tu nombre a éstos que me has dado, para que *sean uno como nosotros...* Pero no ruego sólo por éstos, sino por cuantos crean en mí por su palabra, para que *todos sean uno*, como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, para que también ellos sean en nosotros... Yo les he dado la gloria que tú me diste, a fin de que *sean uno, como nosotros somos uno*. Yo en ellos y tú en mí, para que *sean perfectamente uno (ósi teteleioménoi eis bèn)*»²¹.

No se trata de una unidad metafórica, de una unidad en cuanto a concordia y armonía, como dicha palabra puede expresar cuando se habla de «unidad» de un pueblo, de un grupo social. La unidad que Jesús invoca al Padre para los hombres es una unidad real, ontológica, en la que los hombres se «integran» —son perfectamente uno, *teteleioménoi*—, en la que se realiza la verdadera esencia, que es la esencia divina. Élla es —Jesús lo dice explícitamente— la misma unidad por la que son uno él y el Padre: la unidad metafísica del Absoluto en el que toda multiplicidad está consumada y superada.

Esto constituye el concepto del «cuerpo místico», que es fundamental en la doctrina cristiana, y que es precisamente el concepto de una realidad metafísica, en el que todos los hombres permanecen santos, o sea, divinos, formando una unidad, «un cuerpo», del que es cabeza Cristo. Y como puede observarse, se trata de una concepción totalmente mística que trasciende de toda representación terrena y, por tanto, social, y con mayor razón jurídica. Solamente más tarde, con la formación de una sociedad cristiana, el cuerpo místico fue identificado, por lo menos en la doctrina católica, con la Iglesia, conservando siempre, sin embargo, junto al aspecto institucional y, por ello substancialmente jurídico que vino a asumir, su esencial carácter místico, sobrenatural. Lo que se incardina en el proceso, del que hablaremos después de la «juridificación» del cristianismo por efecto de la formación y del desarrollo cada vez mayor de una sociedad histórica de cristianos, que tuvo que asumir ineludiblemente los caracteres de toda sociedad histórica, es decir, una estructura jurídica.

²¹ *Juan*, XVII, 11-23.

3. La «justicia» en el Nuevo Testamento

La ausencia en el cristianismo de los primeros tiempos de una idea del Derecho, de una organización institucional de la sociedad y de una regulación normativa de las relaciones intersubjetivas —ausencia, repetimos, debida a la exclusiva exigencia religiosa, sobrenatural, que se encuentra en el evangelio— puede parecer contradicha por el uso frecuente que, en los textos del Nuevo Testamento, se hace de las palabras «justo» (*dikáioi*) y «justicia» (*dikaiósyne*). En el Sermón de la Montaña, o en el de las bienaventuranzas, por ejemplo, Jesús dice bienaventurados aquellos que tienen hambre y sed de justicia, y aquellos que por la justicia son perseguidos. Muy frecuente es, como veremos, el uso del término «justicia» en las cartas de San Pablo (que forman parte, junto con los evangelios del canon neotestamentario). Si bien, como hemos observado a propósito del Antiguo Testamento, en los textos bíblicos la palabra «justicia» no posee el significado de virtud reguladora de las relaciones intersubjetivas, sociales, que tiene en nuestro actual lenguaje, y que tuvo en el uso griego desde Aristóteles. El significado de *dikaiósyne* en la Biblia se aproxima más bien al que tuvo en Platón, de virtud total, de perfección del alma, aunque en un sentido religioso que, obviamente, no pudo ser el mismo empleado por Platón. En el Antiguo Testamento «justicia» vino a significar la plena, perfecta, observancia de la ley divina. En el Nuevo esta palabra tiene un sentido mucho menos «jurídico», ya que viene a expresar la perfección religiosa de quien, mediante la gracia, don de Dios, ha sido redimido del pecado, de la condición pecaminosa del hombre. La justicia, dirá San Pablo, no viene de la ley, «sino que nos viene por la fe de Cristo, justicia que nos viene de Dios y que se funda en su fe»²². Santo Tomás, que, muchos siglos después, recogerá la concepción aristotélica de la justicia como *virtus ad alterum*, denominará a esta «justicia» de la que habla San Pablo y que tiene lugar por medio de la fe, «justicia metafóricamente dicha»²³.

El significado de perfección religiosa, de una vida en conformidad con la voluntad de Dios, lo conserva la palabra *justicia* durante los primeros siglos del cristianismo, no sólo en los escritos neotestamentarios y subapostólicos, esto es, de las primerísimas generaciones cristianas, sino también en los de los Padres de la Iglesia. Será necesario llegar al siglo XIII, al aristotélico y ciceroniano Santo Tomás, para que en la literatura cristiana el término *justicia* tome su propio significado de virtud relacionada con el comportamiento de los demás sujetos.

²² San Pablo, *Carta a los Filipenses*, III, 8-9.

²³ Santo Tomás, *Summa Teológica*, 2.2., q. 58, a. 2.

4. San Pablo

La concepción de la «justicia» entendida místicamente, es decir, como perfección religiosa y como santidad, de la que se ha hablado en el apartado anterior, inspiró la polémica contra el legalismo judaico que a menudo recorre las cartas de San Pablo (siglo I). Éste, como él mismo dice, era «hebreo, entre los hebreos, y según la ley, fariseo» y «por respeto a la justicia que está en la ley, irreprochable»²⁴. Su experiencia legalista había sido, por esto, plena. En su esfuerzo de perfección por la práctica de la «justicia» farisaica había perseverado hasta lograr su conversión en la fe de Cristo, y habiendo experimentado su insuficiencia, podía, a sabiendas, contraponer a ella la nueva «justicia» cristiana, la santidad, la perfección que Dios nos otorga mediante la gracia y la fe.

La mística de San Pablo trastoca totalmente el legalismo del Antiguo Testamento que vinculaba racionalmente al hombre con Dios, y a Dios con el hombre, a través de un contrato que establecía las condiciones de la convivencia de los hombres entre sí y con Dios sobre un plano meramente jurídico, limitando y circunscribiendo la libertad de los contratantes, contemplados desde una perspectiva totalmente mundana, terrena, como interesados en lograr un fin precisamente terreno: la salvación material del pueblo de Israel o del género humano. En el Antiguo Testamento la ley estaba ligada a la *carne*, a la condición mundana y a los fines mundanos del hombre. Pero con Cristo la carne es vencida y triunfa el espíritu²⁵. Las cosas del mundo son superadas por Dios, el hombre es redimido del pecado, de la carne, de su condición terrenal. «Yo por la ley —dice San Pablo— he muerto a la ley, por vivir para Dios. He sido crucificado con Cristo y ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí... Si la justicia se obtuviese por la ley, entonces Cristo habría muerto vanamente»²⁶.

Según San Pablo, no se hace uno justo por el cumplimiento de la ley, sino solamente por la fe en Jesucristo. «Por las obras de la ley nadie será reconocido justo»²⁷. Por la ley solamente se tiene conocimiento del pecado. Ella está en función del pecado, es la señal del pecado. No se hace uno justo en virtud de las obras de la ley, sino gratuitamente por la gracia de Dios a través de la redención de Jesucristo²⁸, cuya «ley» —que no es propiamente tal— es una ley nueva, la ley de la fe²⁹, ley del espíritu de vida de Jesucristo que nos libera de la ley del pecado y de la muerte³⁰. Los que viven según el espíritu, y en los que habita el Espíritu de Dios, no tienen necesidad de ley. Ésta se halla ligada al pe-

²⁴ San Pablo, *Carta a los Filipenses*, III, 6.

²⁵ Vid. sobre todo la *Carta a los Romanos*, VIII, 9-11.

²⁶ San Pablo, *Carta a los Gálatas*, II, 19-21.

²⁷ *Op. cit.*, II, 16 y III, 11; Vid. *Carta a los Romanos*, III, 20.

²⁸ San Pablo, *Carta a los Romanos*, III, 20-24 y VII, 7.

²⁹ *Op. cit.*, III, 27.

³⁰ *Op. cit.*, VIII, 2.

cado, y no nos salva del pecado³¹: «pero si os guiáis por el espíritu, no estáis bajo la ley»³².

Y esta «ley» de la fe no es en realidad *ley*. Ella se resume, según la enseñanza evangélica, en el amor a Dios, y en el amor al prójimo amado por amor a Dios³³. Ésta no es una norma que deba obedecer la voluntad, sino un impulso espontáneo del alma arrastrada por la fuerza sobrenatural de la fe. Es la tesis que inspira la carta de San Pablo a los Gálatas, en la que se expone la antítesis entre fe y ley —ley de cuya maldición nos ha rescatado Cristo³⁴.

En las cartas de San Pablo no se refuta la ley mosaica en concreto; es la misma idea de la ley en general la que el Apóstol rechaza. Ley significa para él mundo, carne, naturaleza, y, por tanto, pecado, servidumbre, muerte. Todo aquello, en suma, de lo que Cristo vino a redimir al hombre, llevándolo de la vida «según la carne» (*katá sárka*) a la vida «según el espíritu» (*katá pnêuma*), en la que, como acabamos de ver, el hombre ya no está «bajo la ley».

Por consiguiente, es tema central de la doctrina de San Pablo la infravaloración de la ley, que él refuta en virtud de su superación en la fe y en el amor inherentes a la gracia. Quien tenga esto presente no puede alimentar dudas acerca de la interpretación de un pasaje de su carta a los Romanos, en el que al término de la Antigüedad se consideró —y aún ahora se considera frecuentemente— como una aceptación, por parte del Apóstol de la doctrina del Derecho natural, que obviamente favoreció la introducción de dicha doctrina en la moral cristiana.

En ese pasaje de la *Carta a los Romanos* —que es, junto con la de a los Gálatas, la más áspera contra la ley y el legalismo— se dice que los gentiles, es decir, los pueblos distintos de los hebreos, «no tienen ley», de tal modo que «ellos muestran la obra de la ley escrita en sus corazones»³⁵. Sin duda, existe aquí el reconocimiento de un principio de conducta íntimo del hombre, y por la presencia de la expresión «por naturaleza» (*phýsei*) y por la explícita asimilación de él en la ley mosaica —de la que hace las veces entre los gentiles— se puede entender también tal principio como «ley natural». Sin embargo, al hablar de él, no parece que San Pablo claramente le atribuya ningún valor, y esto porque lo asimila a la ley mosaica, que, como hemos visto, él repudia precisamente por considerarla propia de la Humanidad todavía no redimida y consecuentemente esclava del pecado. Pocas líneas después de la afirmación de la posesión de la ley natural, por parte de los gentiles, y de la correspondencia de ésta con la ley mosaica, el Apóstol escribe: «por las obras de la ley la carne no será justificada... Ahora, sin la ley, se ha manifestado la justicia de Dios..., justicia de Dios por la fe en Jesucristo»³⁶.

³¹ *Op. cit.*, VII, 7 y VIII, 1-11.

³² San Pablo, *Carta a los Gálatas*, V, 18.

³³ San Pablo, *Carta a los Romanos*, XIII, 18.

³⁴ San Pablo, *Carta a los Gálatas*, III, 13 y IV, 5.

³⁵ San Pablo, *Carta a los Romanos*, II, 14-15.

³⁶ *Op. cit.*, III, 20-22.

Y aunque San Pablo hubiera reconocido —cosa que no se puede afirmar con seguridad— la existencia de una ley natural conocida por todos los hombres, ciertamente no podría considerársele como iusnaturalista. La ley natural es siempre ley, y el antilegalismo originario del cristianismo, tan acentuado en San Pablo, no hubiera consentido en este último una valoración afirmativa de ella. Por lo demás, la referencia a la ley escrita «por naturaleza» en los corazones es, en el epistolario paulino, totalmente incidental, y no valdría la pena recordarlo, si no hubiera hecho posible la aceptación del iusnaturalismo estoico y ciceroniano por parte de los escritores cristianos posteriores. Una doctrina como la iusnaturalista, en oposición, por su intrínseco legalismo, con la inspiración cristiana originaria, aparte de su origen claramente pagano, no habría logrado penetrar en la moral cristiana, si a causa del pasaje de la *Carta a los Romanos* no hubiera sido recogida, aceptada y compartida por San Pablo.

5. El Derecho en la sociedad cristiana

Las primeras generaciones cristianas conservaron en gran parte el desinterés evangélico por el Derecho y por el Estado, como por todo lo que se hallaba ligado a la vida terrena. «En la Tierra pasamos la vida, pero somos ciudadanos del Cielo», se dice en la *Carta a Diogneto*, escrito de autor desconocido de los tiempos subapostólicos, refiriéndose a los cristianos³⁷, quienes solían definirse a sí mismos «forasteros», por encontrarse lejanos de su patria celeste. Su creencia de ser completamente distintos de los no cristianos era tal, que se consideraban una «tercera raza» (*tertium genus*) distinta de los gentiles y los hebreos³⁸ y su oposición a vivir conforme a las leyes y costumbres de los demás hombres —dada su condición sobrenatural— los convertía en elementos asociales y subversivos: «odio del género humano», como de ellos escribió Tácito³⁹.

La diferencia entre la vida de los primeros cristianos y la de la sociedad de su tiempo acentuó aún más la antítesis entre cristianismo y derecho. Antítesis que si en sus principios consistió en una incompatibilidad de tipo moral, fue después política, de tal forma que los cristianos, que no se consideraban ciudadanos más que del Cielo, fueron perseguidos por el Estado romano como rebeldes a las leyes. Persecuciones que, por otra parte, acrecentaron en los cristianos la hostilidad hacia el Estado y su Derecho, que fueron considerados siempre más como manifestaciones del mal, como reino e instrumento del demonio.

Entretanto, se había ido formando, y extendiéndose cada vez más en dimensiones e importancia, una sociedad cristiana, que al organizarse dio vida a una

³⁷ *Carta a Diogneto*, V. (En Migne, *Patrología griega*, II, 1173.)

³⁸ Tertuliano, *Ad nationes*, I, 8, y *Scorpiace*, X.

³⁹ Tácito, *Anales*, XV, 44.

institución desconocida para los antiguos, la Iglesia. Como cualquier sociedad, la sociedad cristiana, y la Iglesia en que tomó forma, acabó por establecer un Derecho (reglas de vida y de coexistencia entre los propios miembros, jerarquía, órganos legislativos y administrativos, sanciones). La infravaloración inicial del Derecho fue reduciéndose al mismo tiempo que se formaba un «Derecho» cristiano. Fue atenuándose la repulsa de la ley y del legalismo y, de este modo, un nuevo legalismo empezaba a perfilarse e insinuarse en la moral cristiana.

Por otra parte, este nuevo Derecho de la sociedad cristiana, y la institución que lo encabezaba, la Iglesia, dadas sus afinidades —en cuanto Derecho y en cuanto institución, al margen de sus caracteres peculiares— con el Derecho imperial y el imperio, acabaron por situarse sobre su mismo terreno y a encontrarse con ellos. A la indiferencia, e incluso repulsa, propia de los tiempos evangélicos y subapostólicos hacia el Estado y el Derecho, le sustituyó el conflicto entre la Iglesia y su Derecho de un lado y el imperio y el Derecho imperial de otro. Primeramente, no reconociendo ninguna ley —por lo que fueron considerados por la sociedad romana como subversivos y anárquicos—, los cristianos se dan a sí mismos una ley propia, distinta de la romana y a la que atribuyeron autoridad divina. Estimaron que era no solamente lícito, sino también justo, desobedecer las leyes que no estuvieran conformes con aquélla, en virtud del principio que en uno de los escritos del canon neotestamentario, los *Hechos de los Apóstoles*, aparece enunciado por San Pedro, y que recuerda las palabras de Antígona en la tragedia de Sófocles: «es necesario obedecer a Dios antes que a los hombres»⁴⁰.

Pero, al margen del conflicto (de carácter eminentemente político, y que, pasando por etapas agudas y otras de tregua, no ha tenido fin) entre la Iglesia y el Estado, la existencia de la sociedad cristiana, de la Iglesia y de su Derecho, hizo decrecer la repulsa de la juridicidad por parte de los cristianos. La historiografía protestante, ciertamente, distingue un período en el que la Iglesia habría tenido un carácter puramente «espiritual», de otro, sucesivo, con el que se iniciaría la Iglesia «jurídica». Pero, en realidad, como ocurre siempre en cualquier grupo social existente históricamente, y que no tenga una realidad puramente mística o sobrenatural, la Iglesia y la sociedad cristiana aceptaron el Derecho, de hecho primero, y después también en la doctrina, terminando por constituirse y organizarse; a lo que ya se hace referencia en los *Hechos de los Apóstoles* —que narran acontecimientos de la primera generación cristiana— y en las cartas de San Pablo, de las que la primera a los Corintios contiene un auténtico y verdadero código, penal y civil. San Pablo, por lo demás, se empeñó en la organización y en el mantenimiento de la disciplina de las comunidades cristianas, con frecuencia revueltas, del Asia Menor y de Grecia, viéndose obligado a acompañar a la obra apostólica propiamente dicha —inspirada, como hemos visto, en la más profunda y mística religiosidad— de una continua actividad disciplinaria. Con

⁴⁰ *Hechos de los Apóstoles*, V, 29.

San Pablo, por tanto, los principios religiosos evangélicos comenzaron a adquirir significado y carácter también social. El cuerpo místico tiende a identificarse con la comunidad de los cristianos existente históricamente. Y el amor griego (*agápe* en griego, en latín *caritas*), además de instrumento de unión de la Humanidad con Dios, vino a significar un sentimiento de fraternidad entre los hombres, considerando a todos iguales por ser hijos de Dios.

Se inició así el proceso de insertación de la doctrina cristiana en la vida terrena y social, que concluirá influyendo sobre el mismo Derecho del Estado romano, pues, sobre todo, después que la moral cristiana hubo asimilado buena parte de la greco-romana —en concreto la estoica— y terminaron por fin en el siglo IV sus pugnas con el imperio, que se había hecho cristiano, los príncipes del cristianismo ejercieron un cierto influjo sobre el Derecho imperial (como atestigua también la compilación justiniana).

Esto, de cualquier forma, se produjo tardíamente: la misma terminación de la esclavitud no fue una consecuencia inmediata de la influencia de la ética cristiana, que en su origen no se preocupó más que en recomendar, en todo caso, unas relaciones bondadosas entre amos y esclavos. El mismo San Pablo devuelve a su propietario un esclavo fugitivo, con la recomendación de que sea tratado como un querido hermano⁴¹, y exhorta a los siervos a obedecer en todo a sus amos⁴². Una de las cartas atribuidas a San Pedro especifica que éstos deberán obedecer incluso a sus amos de carácter malvado⁴³. La justificación de la esclavitud como consecuencia de la guerra o como castigo de una culpa permanece, como veremos, en toda la literatura cristiana (a pesar del constante reconocimiento de la igualdad natural de los hombres) hasta el siglo IX o más.

La «juridificación» de la sociedad cristiana y de la Iglesia tuvo, de cualquier forma, tanto sobre el terreno histórico como social, importantes y beneficiosos efectos, porque como sucedió con el Derecho romano, difundió principios de dulzura, de amor y de benevolencia en las relaciones entre los hombres. Pero, por otra parte, hizo pasar a un segundo plano los motivos de pura y mística religiosidad que habían constituido la esencia del cristianismo evangélico, lo que provocó a veces reacciones manifestadas en doctrinas que la Iglesia condenó como heréticas, como la de Marción (siglo II), quien, llevando el antilegalismo al extremo, afirmó que el Dios del Antiguo Testamento, en cuanto *justo*, no era *bueno*⁴⁴, así como aquellas que inspiraron movimientos —conocidos con varias denominaciones en la historia de la cristiandad— que aspiraban a la implantación real y total del Reino de Dios. Estos movimientos dieron lugar al fenómeno que fue conocido con el nombre de «milenarismo», porque sus principales ma-

⁴¹ San Pablo, *Carta a Filemón*, 10-20.

⁴² San Pablo, *Carta a los Colosenses*, III, 22; *Carta a los Efesios*, VI, 5; *Primera Carta a Timoteo*, VI, 1-2.

⁴³ *Primera Carta de San Pedro*, II, 18.

⁴⁴ La obra de Marción, *Antiithéseis* o *Proevangelium* se ha perdido. De ella se tienen noticias a través de los Padres de la Iglesia que la combatieron, como Tertuliano, Irineo, Hipólito, Orígenes.

nifestaciones se inspiraron en un pasaje del *Apocalipsis* de San Juan, en el que se profetiza un reino de Cristo de mil años⁴⁵.

El milenarismo conservó generalmente un contenido social y tendencialmente político (en ocasiones semejante a un comunismo anárquico). Más radicalmente que él, reaccionaron, a veces, contra la juridificación y socialización del cristianismo, movimientos místicos —rápidamente condenados también por la Iglesia como heréticos— de carácter rigurosamente espiritual (o, como se dice en los escritos antiguos, «pneumáticos», del griego *pnêuma*, espíritu), rechazando absolutamente la vida según el mundo. El más importante de ellos fue, hacia la mitad del siglo II, el montanismo, llamado así por su fundador Montano, que anunció la llegada del reino del Espíritu Santo y predicaba la abolición en una total comunión espiritual, de todo vínculo social y también familiar. Se extendió particularmente por el Asia Menor y África, y entre los que se adhirieron a él figura uno de los Padres de la Iglesia, del que nos ocuparemos más adelante: Tertuliano.

⁴⁵ *Apocalipsis*, XX, 1-4.

11. *La patristica preagustiniana*

1. El cristianismo y la cultura clásica

A pesar de los fenómenos del milenarismo y de los otros movimientos «pneumáticos» que reaccionaron frente al creciente compromiso cristiano con el mundo, la penetración del cristianismo en la sociedad continuó en línea ascendente. Y al ampliarse y organizarse una sociedad cristiana con su estructura jurídica, con su Derecho, no tardó en elaborarse una teoría del mismo.

Nació así, junto al hecho histórico de la formación y del progreso de la sociedad cristiana, una doctrina cristiana que, aun dentro del marco de una moral esencialmente teológica, se relacionaba con la sociedad y el Derecho, lo cual, por lo demás, es un aspecto —precisamente ético— de un fenómeno más amplio, la asimilación de la parte cristiana por la cultura greco-romana. Ello facilitó la difusión del cristianismo en todos los territorios del bajo mediterráneo, de la cultura helénica en el Oriente y de la latina en el Occidente. Los pueblos convertidos a la nueva religión la adaptaron a su propia mentalidad, integrándola en su patrimonio cultural.

Es más, en los primeros momentos de la difusión del cristianismo, cuando encontraba la repulsa y hostilidad sobre todo de los ambientes de mayor cultura, sus defensores (llamados apologetas o apologistas) se vieron obligados a combatir al adversario en su mismo terreno, elaborando doctrinas teológicas y filosóficas, que se fueron sobreponiendo a la originaria inclinación puramente mística del evangelio, buscando los argumentos para la defensa de la nueva religión en las filosofías griegas, con las que en algunos aspectos aparecía cercana, especialmente en el platonismo y el estoicismo. A esto se unía el hecho de que en los puros límites de la revelación el cristianismo no podía dar cumplimiento a la exigencia propia del hombre de conocer la verdad o de investigarla —ya que ella le viene al hombre de lo alto—, de darle una explicación y una interpretación racional. En el cuarto evangelio —en el de San Juan, que es posterior a los otros tres, llamados «sinópticos», de Marcos, Mateo y Lucas, que se limitan a narrar la vida y a referir las enseñanzas de Jesús— ya aparece una interpretación filosófica de la figura de Cristo, que también se encuentra en las cartas de San Pablo. Pero los conceptos filosóficos vertidos en los textos neotestamentarios son casi siempre

de carácter místico, extraídos de las filosofías religiosas del helenismo tardío, o por lo menos inherentes a las doctrinas de algunas de ellas. Pronto, sin embargo, en esta elaboración doctrinal del cristianismo, se fueron acentuando los argumentos propiamente filosóficos, y no se rehuyó, especialmente en los ambientes cristianos influidos por la cultura griega, el racionalismo propio de la misma, tendiendo a coordinar la revelación con la razón, y a identificar religión y filosofía. El cristianismo dejó, pues, de contemplarse como elemento de ruptura con el mundo pagano, para ser considerado como continuación, perfeccionamiento e incluso cumplimiento de su pensamiento. Acompañó a la religión y le sobrepuso, en suma, una *filosofía* cristiana.

2. La justicia en los escritos de los Padres de la Iglesia

El primer período de la filosofía cristiana —que va desde el siglo segundo al octavo, aunque prácticamente se agota en el sexto— se suele llamar de la patrística, porque fueron llamados «Padres de la Iglesia» los escritores cristianos de aquellos siglos que elaboraron doctrinas teológicas y filosóficas fundamentales para el patrimonio cultural del cristianismo, y que a menudo la Iglesia hizo suyas de forma oficial. Se suele distinguir entre una patrística griega, de carácter más acentuadamente racionalista, y una patrística latina, que se caracteriza, además de la diferencia de lengua, por la tendencia a conservar la primacía de la fe sobre la razón, y de la voluntad sobre el intelecto. Aquí nos ocuparemos de aquellas doctrinas de los Padres de la Iglesia que tienen interés por sus concepciones morales o de la justicia y la ley natural.

Persiste todavía en la patrística la originaria infravaloración cristiana del Derecho. Pero ello obedece ahora, no tanto a la consciencia de la superación del Derecho en la ética sobrenatural de la gracia, cuanto a la hostilidad hacia el imperio pagano y represivo, por cuyas leyes el cristianismo había sido condenado como ilícito. A veces es frecuente, incluso, la exaltación de la justicia. Pero a este término se le atribuye, como hemos observado, el significado de perfección religiosa o de veneración o amor a Dios, es decir, de *caridad* (en el sentido originario y propio en teología de esta palabra, esto es, de amor sobrenatural, confortado por la gracia, dirigido primeramente hacia Dios, y desde Dios a todas las criaturas que Dios ama). Ello supone un concepto muy distinto de aquel que la palabra *caridad* frecuentemente expresa en nuestros días, de benevolencia, de voluntaria benignidad hacia el resto de los hombres, de filantropía: virtud *moral* que tiene por objeto a los hombres como tales, y que no es la caridad propiamente entendida, como virtud *teologal*, que se refiere a Dios, y a los hombres por amor a Dios.

También en la patrística el término justicia (*dikaíosýne*, *iustitia*) conserva el significado que tenía en los escritos neotestamentarios. Con frecuencia viene en-

tendida simplemente como un atributo de Dios, expresando su perfección y bondad infinita (como sucede con Tertuliano¹, San Juan Crisóstomo², San Ambrosio³ y San Agustín⁴), e incomparable, por ello, con las virtudes humanas. Cuando está referida al hombre, significa amor del hombre para con Dios y conformidad con su querer. «Pío y religioso culto del único Dios» la llama Lactancio⁵, entre los siglos III y IV. Y San Agustín, en el siglo V, concibe, como veremos más adelante, a la justicia como sumisión al poder de Dios⁶, «fe en Cristo»⁷, «amor de Dios, para el cual solamente lo que es justo es verdaderamente justo»⁸, caridad que es «gracia de Dios a través de Jesucristo nuestro Señor»⁹.

Pero si el término *justicia* es usado por los Padres todavía en un sentido puramente religioso y no social y jurídico, no dejan, sin embargo, de elaborar teorías acerca de lo que por justicia entendemos hoy, como conjunto de reglas ideales de comportamiento intersubjetivo de los hombres. En esta elaboración doctrinal ellos tuvieron presente tanto la tradición hebrea como la filosofía griega, ya que tanto la una como la otra, al referirse, como hemos visto, no a una realidad mística y trascendente, sino a la sociedad histórica, habían ofrecido grandes ejemplos de una teoría moral de la vida social, y era lógico que la cultura cristiana, heredera por diversas razones de ellas, acudiera a las mismas cuando se vio en la necesidad de ofrecer a la sociedad cristiana un modelo de norma de vida. Y esto es lo que realizó la patrística, recogiendo de nuevo la idea de una ley superior, fundamento y modelo de todas las leyes positivas humanas.

3. La ley natural

En el tema de la ley moral, los Padres no sólo se inspiraron en las enseñanzas hebreas y griegas, sino que tendieron a su ayuntamiento, lo que, como hemos dicho, había sido ya realizado por el hebreo-alejandrino Filón. Pero el caso de los Padres de la Iglesia es más importante por la notable influencia que tuvo en el desarrollo posterior de la moral cristiana.

Esta última, aun cuando empezó a dejar de ser una ética no solamente religiosa, sino también social, conservó siempre su trasfondo teológico y carácter vo-

¹ Tertuliano, *Adversus Marcionem*, II, 12.

² San Juan Crisóstomo, *In psalmum V*, 4.

³ San Ambrosio, *In psalmum CXVIII expositio*, XVIII, 35.

⁴ San Agustín, *Contra secundam Juliani responsionem*, III, 24.

⁵ Lactancio, *Divinae Institutiones*, V, 7.

⁶ San Agustín, *De Civitate Dei*, XIX, 31; *Vid. Confesiones*, III, 7.

⁷ San Agustín, *De Civitate Dei*, XXI, 16.

⁸ San Agustín, *De natura et gratia*, 38.

⁹ *Op. cit.*, 70.

luntarista, ya que, aceptada la idea de la existencia de una ley, ésta no podía considerarse más que como una ley establecida por la voluntad de Dios. Al entenderla así, los Padres podían mantenerse fieles a la tradición hebrea de la ley revelada por Dios a Moisés, ley divino-positiva, buena y válida en cuanto voluntad de Dios. Pero la ética griego-romana ofreció su concepción del todo opuesta de la ley suprema, como ley natural dictada por la razón del hombre.

El cristianismo en sus orígenes, concretamente con San Pablo, había rechazado la idea de la ley y la de la naturaleza. Esta última era la «carne», el «mundo», el pecado, la condición del hombre caído, que Cristo había venido a redimir y a renacer en el Espíritu. El Espíritu, que es, justamente, la antítesis de la naturaleza, y que hace superflua la existencia de la ley, signo de la condición pecaminosa del hombre no resucitado todavía de la muerte a la vida. Era fundamental, pues, en la doctrina cristiana, en sus orígenes, la contraposición entre naturaleza y gracia. Por la naturaleza, el hombre era esclavo del pecado, incapaz de salvación. La gracia, don divino, rescataba al hombre de la «naturaleza», de su «carne», de su condición mundana. Análogamente, era fundamental la contraposición entre razón y fe. La fe, unida a la gracia, era únicamente lo que pedía hacer conocer la verdad. La razón, característica *natural* del hombre, estaba unida a su condición terrena y, por ello, debía ser superada por el conocimiento sobrenatural alcanzado por la fe.

La idea de la existencia de una ley natural y racional estaba, por ello, en contraste con la primitiva intuición cristiana. Eran tres las razones: en cuanto *ley*, en cuanto *naturaleza* y en cuanto *razón*. Hemos visto cómo resultaba imposible que no surgiera la idea de la existencia de una ley, una vez que la sociedad cristiana se había formado. Pero al concebirla como *natural* y *racional*, siguiendo el ejemplo griego, introdujo en el cristianismo concepciones fuertemente opuestas a su más profunda inspiración, hecho que observará, en efecto, San Agustín como veremos en seguida.

Los Padres anteriores a San Agustín no parecieron darse cuenta de ello, y no repararon siquiera en las diversas consecuencias que, con referencia a una moral de carácter religioso, se derivan del hecho de considerar buena la ley porque es querida por Dios, o incluso pensarla querida por Dios por ser buena por sí misma. Se trataba del dilema que Platón se había planteado en uno de sus primeros diálogos, el *Eutifrón* (pero que había dejado sin resolver), a saber: ¿el bien es tal por ser querido por la divinidad o es querido por la divinidad por ser bueno? Los Padres no advirtieron este problema y unieron casi siempre, sin darse cuenta de sus consecuencias, la ley de Dios con la ley de la naturaleza y de la razón, siguiendo claramente el ejemplo de los estoicos. Pero éstos eran panteístas e inmanentistas y no se referían, como los cristianos, a un Dios personal y trascendente. Al atenerse a esta doctrina, los Padres de la Iglesia abrieron en la moral cristiana una brecha al naturalismo y al racionalismo y, en definitiva, al inmanentismo.

Los escritores cristianos tuvieron quizá algún escrúpulo en aceptar una doctrina considerada como pagana, tanto por su origen histórico como por su contenido

teórico, como era el iusnaturalismo; sin embargo, creyeron encontrarlo admitido en uno de los textos del Nuevo Testamento, en la *Carta a los Romanos* de San Pablo. Como se recordará, en efecto, un pasaje de ésta, aislado de los siguientes capítulos, parece afirmar que los hombres, aunque no conozcan la ley revelada, pueden cumplir sus preceptos por *naturaleza* al tenerla escrita en sus corazones¹⁰.

La semejanza entre la ley natural y la ley mosaica, que en San Pablo vino a significar que ambas no tenían apenas valor para la vida en el espíritu inherente a la fe, es ahora recogida por los Padres, si bien en un intento opuesto de confirmar, por medio de dicha coincidencia, el valor de ellas. Ciertamente que esto les plantea un grave problema: si el hombre poseía ya por sí mismo la ley (natural), ¿qué necesidad había de una ley idéntica a la que había sido revelada por Dios a través de Moisés? Quienes se hallan más próximos a superar la dificultad sostienen que el hombre vivía al principio según la ley natural, como hacían los patriarcas anteriores a Moisés; pero que, al corromperse poco a poco el género humano, fue necesaria una confirmación positiva de la ley natural, que Dios realizó dando a Moisés su ley, que, sin embargo, no difería de la natural.

Esta distinción de algunos Padres entre un período de la Historia, en que el hombre vivió según la ley natural por permanecer todavía incorrupto, y otro posterior en el que su corrupción hizo necesaria la promulgación de la ley divina positiva, vino a significar en otros Padres el carácter de una distinción entre un Derecho natural del estado de inocencia, anterior al pecado original, y un Derecho, igualmente «natural» de la naturaleza corrupta, posterior a la caída. Pero esta segunda distinción, que algunos historiadores atribuyen genéricamente a todos los Padres (incluido el propio San Agustín, en el que no se observa su tratamiento), es, en realidad, rara en los Padres de la Iglesia propiamente dichos, observándose sobre todo en algunos escritores de la Alta Edad Media, que formalmente se incluyen en la patrística, pero cuyos problemas y formación intelectual están muy alejados de la de los Padres de los cinco primeros siglos.

Los verdaderos y auténticos Padres de la Iglesia no distinguieron entre un Derecho natural propio del estado de inocencia y un Derecho natural propio del estado de pecado, sino que afirmaron simplemente que la naturaleza pecaminosa del hombre ha hecho surgir poco a poco instituciones jurídicas —como el Estado, la propiedad privada, la esclavitud— que no son verdaderamente Derecho natural (teoría que procede probablemente de la de los juristas romanos, como vimos en su lugar, según la cual instituciones como la esclavitud, contrarias al Derecho natural, fueron introducidas por el *ius gentium*)¹¹.

De cualquier manera, el problema que la existencia de un Derecho natural había planteado a los Padres de la Iglesia era mucho más grave y de él se dará cuenta San Agustín: si los hombres poseen ya por naturaleza una guía y criterio para obrar bien, y, por tanto, un medio para lograr la salvación, puede llegar a ponerse en duda la necesidad de la redención y la gracia y, por ende, la venida de

¹⁰ Vid. págs. 123-125.

¹¹ Vid. págs. 106-107.

Cristo. Pero, a excepción de San Ambrosio y San Agustín, este problema no preocupó a los escritores cristianos, quienes no lo advirtieron o se desembarazaron de él con argumentos simplistas y superficiales.

La idea de la existencia de un Derecho natural aparece ya en la literatura cristiana del siglo II. San Justino, padre apologista de formación griega, afirmó en aquel tiempo que todo el género humano está sujeto a la ley natural, que es universal y eterna, al paso que la ley mosaica, que estaba solamente dirigida a los hebreos, no era ya válida¹². Y Atenágoras, que también era griego, sitúa sobre el mismo plano la ley divina y la natural, entendiendo explícitamente a esta última como razón¹³. Al principio del siglo tercero, Clemente de Alejandría escribe que la ley de la naturaleza y la positiva de Dios son una misma cosa, y también la identifica con la recta razón (*lógos orthós*), según la terminología estoica¹⁴.

El máximo representante de la patrística griega, Orígenes (siglo III), habla de una «ley de la naturaleza, es decir, de Dios»¹⁵, y dice que se halla escrita en la mente de todos¹⁶, llamándola «fuerza de la razón»¹⁷, exhortando a observar solamente esta ley «reina de todas», incluidas las leyes escritas establecidas por la voluntad de los legisladores, que él califica de «leyes ilegales (*ánomoi nómoi*)»¹⁸. La infravaloración de las leyes del Estado, que es común, como hemos visto, entre los cristianos en los primeros tiempos del cristianismo, no va ya unida a la infravaloración de todo lo mundano, ni siquiera a la convicción de la supremacía del querer divino sobre el de los hombres. La desobediencia a la ley del Estado se fundamenta ahora en la tesis de que ella no está de acuerdo con la ley de Dios, pero no porque haya sido revelada por él, sino porque está escrita por naturaleza en la mente de todos¹⁹. Al misticismo y al voluntarismo teológico ha venido a sustituirle, herencia griega, el iusnaturalismo racionalista.

Los Padres de la Iglesia latinos son generalmente, a diferencia de los griegos, poco inclinados al racionalismo, y, entre ellos, es de destacar a Tertuliano (siglos II-III), que llegó a sostener la inutilidad de la investigación filosófica y el valor de la fe, terminando por afirmar que las verdades cristianas son ciertas hasta lo imposible (por lo que no es de extrañar que acabara adhiriéndose al montanismo). Sin embargo, a propósito del tema de la ley, Tertuliano antepone sin rodeos la ley natural a la divino-positiva, sosteniendo que los preceptos que fueron otorgados por medio de Moisés ya eran conocidos por Adán²⁰. No mucho tiempo después, otro Padre latino, Lactancio, en su identificación de la ley de la naturaleza con la ley de Dios, acepta la concepción greco-romana de la misma hasta verla representada

¹² San Justino, *Dialogus cum Tryphone iudaeo*, 11, 45, 47, 93.

¹³ Atenágoras, *De resurrectione mortuorum*, 24; *Legatio pro Christianis*, 3.

¹⁴ Clemente de Alejandría, *Stromata*, I, 29 y II, 4.

¹⁵ Orígenes, *Contra Celsum*, V, 37.

¹⁶ Orígenes, *In Numeros homilia*, X, 3.

¹⁷ Orígenes, *Commentarium in Epistolam ad Romanos*, III, 6.

¹⁸ Orígenes, *Contra Celsum*, V, 40.

¹⁹ *Vid nota 16.*

²⁰ Tertuliano, *Adversus Iudaeos*, II, 3 y 7; *De corona*, V, 4-VI, 1.

perfectamente por «aquella ley santa, aquella ley celeste, que Marco Tulio (es decir, Cicerón) ha descrito con voz casi divina en el libro tercero del *De republica*»²¹. Y, en efecto, reproduce textualmente el pasaje en el que vimos exponer a Cicerón la doctrina estoica del Derecho natural, que gracias a él fue conocido por el pensamiento medieval —sobre el que ejerció un profundo influjo— y llegó hasta nosotros.

El único de los Padres de la Iglesia, anterior a San Agustín, que, en ocasiones, puso en duda el valor de la ley, tanto natural como divina, fue San Ambrosio (siglo IV). Al referirse al pasaje de la *Carta a los Romanos* de San Pablo sobre los Gentiles, que concluye con lo que por naturaleza es la ley (que en la patrística es casi siempre motivo para referirse al Derecho natural), San Ambrosio se pregunta qué necesidad hay de una ley positiva revelada, desde el momento en que existe innata en el hombre la ley de la naturaleza. Y tras responder que la razón por la cual era necesaria una ley divino-positiva era porque los hombres no observan suficientemente la ley natural, concluye afirmando que, tras la redención, tanto la una como la otra han perdido razón de ser, ya que, con la venida de Jesús, que ha quitado el pecado del mundo, el único medio de salvación es la fe²². A pesar de ello, el mismo San Ambrosio alude algunas veces a una «ley verdadera» que es *sermo rectus*, es decir, traducido el «*orthós lógos*» platónico y estoico²³.

Conviene destacar que San Ambrosio es, por tanto, el único, antes que San Agustín, en mostrar alguna perplejidad acerca del valor de la ley natural, y que en ocasiones tiene un claro concepto de la función de la ley humano-positiva como instrumento de libertad civil: el emperador, escribe, hace las leyes y, por eso, debe ser el primero en observarlas²⁴. El gobernante no está (como afirmaron los juristas romanos) *legibus solutus*, sino que, por el contrario, debe dar ejemplo en el cumplimiento de la ley²⁵. Estas afirmaciones que nos recuerdan las aristotélicas acerca de la necesidad de la soberanía de las leyes en todo estado bien gobernado, serán recogidas por algunos escritores del Medievo que intentaron poner límites jurídicos al poder imperial.

Las dudas de San Ambrosio sobre la compatibilidad de la concepción iusnaturalista con la idea cristiana de la redención y de la gracia no fueron compartidas por los otros Padres, a excepción —y no en seguida— de su gran discípulo, San Agustín (del que hablaremos en un próximo capítulo). Ningún otro pareció darse cuenta de que la admisión de un criterio ínsito por naturaleza en el hombre que le permite distinguir el bien del mal puede hacer parecer superflua la redención e inútil la gracia, haciendo enteramente vana la esencia del cristianismo. Un Padre griego de la segunda mitad del siglo IV, San Juan Crisóstomo, comentando el pasaje aparentemente iusnaturalista de la *Carta a los Romanos*, de San Pablo, termina

²¹ Lactancio, *Divinae Institutiones*, VI, 8.

²² San Ambrosio, *Epístola* LXXIII, 11.

²³ San Ambrosio, *Epístola* XXXVII, 32.

²⁴ San Ambrosio, *Epístola*, XXI, 9.

²⁵ San Ambrosio, *Apologia altera prophetae David*, III, 8.

por afirmar que son suficientes, en lugar de la ley divina revelada, la consciencia y el razonamiento, puesto que «Dios ha hecho al hombre capaz de alcanzar por sí mismo la virtud y de evitar el vicio»²⁶: «capaz por sí mismo (*autárke*)» y, por consiguiente, sin necesidad de la ayuda sobrenatural de la gracia.

Esto explica el porqué la introducción de la idea del Derecho natural en la moral cristiana favoreció la penetración del cristianismo en el mundo greco-latino, o, si se prefiere, en el *mundo* pura y simplemente. Ella sirvió de enlace entre la sociedad religiosa y la sociedad mundana, reuniendo los valores de la una con los de la otra, acelerando ciertamente la cristianización del mundo antiguo, pero, por otra parte, haciendo que el cristianismo aceptara, a su vez, más fácilmente el «mundo». Sobre todo, el cristianismo acogió en la propia moral, a través del iusnaturalismo, un elemento racionalista, substancialmente laico. La moral cristiana no sólo se juridizó, sino que se hizo, de mística y voluntarista como era en sus comienzos, racionalista, y en tan gran medida, que será a través de ella cómo el racionalismo ético griego, concretado en el iusnaturalismo estoico-ciceroniano, llegará a través del Medievo hasta la moral moderna.

²⁶ San Juan Crisóstomo, *In Epistolam ad Romanos homilia*, V, 5.

12. *San Agustín*

1. Vida y doctrina

De las consecuencias que se produjeron al asumir la moral cristiana la dirección iusnaturalista y racionalista nos da cuenta, tras haberla seguido él mismo durante algún tiempo, el mayor de los Padres de la Iglesia, San Agustín. Nos hallamos ante uno de los nombres más grandes no sólo de la historia del cristianismo, sino de toda la filosofía, e incluso ante una de las figuras más sugestivas y fascinantes de todos los tiempos, y ello, más que por su elevado ingenio, por el continuo y tormentoso afán de su espíritu. A él se le debe una de las dos grandes corrientes del pensamiento cristiano de siempre, aquella que conservó predominantemente la inspiración mística de los orígenes. A él se recondujeron las más férvidas almas religiosas, santas o heréticas, y a él se siguen reconduciendo todavía hoy todos los que sintiendo la insuficiencia de la naturaleza humana y de la razón anhelan encontrar dentro de ellos mismos y, al mismo tiempo, más allá de sí mismos la iluminación divina.

Aurelio Agustín nació en Tagaste, en Numidia, provincia romana de África, en el año 354, y su vida transcurrió durante la etapa más dramática de la crisis del mundo antiguo, mientras el imperio romano de Occidente se deshacía bajo el ataque de los bárbaros. En el momento de su muerte, acaecida en el año 430, Hipona, la ciudad africana de la que desde los treinta y cinco años era obispo, se hallaba asediada por los vándalos. Y el espectáculo de la catástrofe del inmenso imperio que durante tantos siglos había dominado el mundo fue para San Agustín una de las razones de meditación acerca del valor de la sociedad terrena, del Estado y del Derecho, y acerca del problema del papel de éstos en el designio de la providencia de Dios.

Nacido de padre pagano y de madre cristiana, San Agustín llegó a abrazar el cristianismo sólo tras diversas experiencias filosóficas y religiosas. Primeramente, se adhirió al maniqueísmo (doctrina de origen oriental, según la cual existen un principio del Bien y otro del Mal en continua lucha entre ellos), siguiendo a Fausto de Milevi, contra quien escribió más tarde una de sus obras más notables. Atravesó después un período de escepticismo, acercándose a las teorías de los académicos, que después refutó igualmente, escribiendo un libro también contra ellas.

Posteriormente fue atraído por el neoplatonismo. Y al trasladarse, en fin, de Cartago —donde había vivido enseñando retórica—, primero a Roma, y después, en el año 384, a Milán, sufrió fuertemente la influencia de San Ambrosio, preparándose para la conversión a la fe cristiana. Bautizado en el año 387, fue obispo de Hipona en el año 395, debiendo sostener una dura lucha, primero contra un cisma, el de los Donatistas, y después contra una gravísima herejía, la de Pelagio.

Este último era un monje inglés, que afirmaba la absoluta libertad de la voluntad del hombre, la bondad de la naturaleza humana, no corrompida por el pecado, y, por consiguiente, la posibilidad de obrar bien y de alcanzar la salvación sin el concurso divino de la gracia. Dicha tesis privaba al cristianismo de todo significado, ya que si el hombre no ha sido corrompido por el pecado original, son inútiles la venida de Jesucristo y la redención, e igualmente los sacramentos, medios de la gracia, y la Iglesia administradora de ellos. San Agustín, al darse cuenta de lo peligroso que era para el cristianismo una doctrina de esta índole, reaccionó con toda energía, sosteniendo que toda la Humanidad es pecadora desde Adán, y que no es sino una «masa dañada», incapaz de salvarse con sus propias fuerzas¹. Avanzó tanto en la reacción contra la doctrina pelagiana de la absoluta libertad del arbitrio que abrió las puertas a una interpretación de la propia doctrina en el sentido de que Dios predestina la suerte de los hombres, decidiendo en su inescrutable voluntad la salvación de unos y la condenación de otros. La Iglesia católica no aceptó esta interpretación de la doctrina agustiniana de la gracia. Pero (como a las palabras de San Pablo, de análoga inspiración, acerca de la justificación gracias únicamente a la fe) se adhirieron a ella en seguida, directa o indirectamente, movimientos heréticos que, en sus ansias de reafirmar los rasgos puramente religiosos del cristianismo, llegaron a negar la condición *natural y racional* del hombre.

La polémica con Pelagio, que tiene gran importancia en la evolución del pensamiento de San Agustín, no deja de tenerla asimismo para su concepción del Derecho natural, de la que, sobre todo, hemos de ocuparnos aquí. De los otros aspectos de su pensamiento —aún fundamentales para la historia de la filosofía y de la teología— no es éste el lugar adecuado para detenerse en ellos. Es necesario, sin embargo, recordar la idea central de su obra, dirigida a la búsqueda de Dios, de un Dios que el hombre debe buscar no fuera de él, sino dentro de sí mismo, en lo más íntimo de su alma, para trascender así la contingente existencia finita del hombre², y alcanzar —«en un salto trepidante de la vista»— a Dios en su trascendencia —«por encima de la mente cambiante»³—, en la visión mística, en definitiva, a la cual se llega, por tanto, al buscar en lo más íntimo de nuestro propio espíritu la iluminación divina. Vuelven a encontrarse aquí los motivos originales y profundos del cristianismo, envueltos en una filosofía de inspiración platónica. Y serán estos rasgos o motivos —unidos a los de la necesidad de la gracia— los que caracterizarán a lo largo de los siglos la perenne corriente del pensamiento

¹ San Agustín, *De Civitate Dei*, XIII, 14.

² San Agustín, *De vera religione*, XXXIX, 72.

³ San Agustín, *Confesiones*, VII, 17.

cristiano —viva también en nuestros días— que se suele llamar precisamente platónico-agustiniana.

Entre los numerosos escritos de San Agustín (de los que es necesario tener bien presente su fecha para comprender su significado y contenido, ya que es distinta la postura del pensador antes o después de su polémica con Pelagio), los más conocidos e importantes son: *De vera religione* (390), las *Confesiones* (397), *De Trinitate* (399-419), *De Civitate Dei* (413-427). Pero, para nuestra materia, además de el *De Civitate Dei*, los más interesantes son: *De libero arbitrio* (388-395), *Contra Faustum manichaeum* (397-398), *De spiritu et littera* (412), y algún otro escrito menor, como *De diversis quaestionibus* (388-396).

2. Tendencia iusnaturalista antes de la polémica con Pelagio

Con anterioridad a la polémica antipelagiana, que se inició alrededor del año 411, la actitud de San Agustín en el ámbito ético es francamente iusnaturalista. En el *De diversis quaestionibus* (escrito entre el año 388 y el 396) se encuentra una definición de la justicia, tomada de Cicerón, como «disposición del espíritu, que respetando la utilidad común, que atribuye a cada uno su valor» y que tiene su origen *en la naturaleza*. Y del Derecho natural se dice allí igualmente que es fruto de una «fuerza innata»⁴.

Esta postura iusnaturalista aparece todavía más clara en el *De libero arbitrio*, escrito en la misma época. «No parece que sea ley la que no es justa», escribe San Agustín⁵. Y lo que debe entenderse con estas palabras lo explica él mismo poco después, cuando dice que la ley positiva, histórica (*lex temporalis*), no es válida si no está de acuerdo con la ley eterna (*lex aeterna*)⁶. Ahora esta «ley eterna», afirma San Agustín haciendo suya la definición ciceroniana de la ley natural⁷, es «razón suprema (*summa ratio*)»⁸. Y, en efecto, en el *De diversis quaestionibus*, citando a Cicerón, la califica justamente «ley natural (*lex naturalis*)», diciendo que ella se manifiesta en el alma *racional*⁹. San Agustín acepta totalmente aquí, por tanto, la idea estoico-ciceroniana de la ley natural-racional. E, incluso, su racionalismo en esta época llega a excluir hasta el voluntarismo divino, puesto que la ley positiva divina se encuentra subordinada a la ley natural y, así, el mal —dice— no lo es tal porque esté prohibido por Dios, sino que está prohibido por Dios por ser mal¹⁰.

⁴ San Agustín, *De diversis quaestionibus*, XXXI, 1; Vid. Cicerón, *De inventione*, II, 53, 160-161 (vid. pág. 95).

⁵ San Agustín, *De libero arbitrio*, I, 5, 11.

⁶ *Op. cit.*, I, 6, 15.

⁷ Vid. pág. 95.

⁸ San Agustín, *De libero arbitrio*, I, 6, 15.

⁹ San Agustín, *De diversis quaestionibus*, LIII, 2.

¹⁰ San Agustín, *De libero arbitrio*, I, 3, 6.

Menos precisa es la definición que San Agustín nos da de la ley eterna en *Contra Faustum* y que alcanzó —como en general el contenido del pasaje donde está recogida— una importancia inmensa. En dicho pasaje se encuentra la definición agustiniana del pecado, que está vinculada al concepto de la ley eterna, constituyendo un texto fundamental para la teología moral cristiana, recogido en el siglo XII en las *Sententiae* de Pedro Lombardo¹¹, el libro más estudiado en la escuela teológica del Medievo. Entre los siglos XIII al XVI no hubo, se puede decir, ningún teólogo de algún renombre que no escribiera algún comentario a los *In quattuor libros Sententiarum*, es decir, a las *Sentencias*, de Pedro Lombardo. Y, de esta manera, junto al concepto del pecado, el de la ley eterna tal como había sido formulado por San Agustín en el *Contra Faustum* fue objeto de sutilísimos análisis, dando lugar a controversias entre los doctores, que hicieron surgir, como veremos en su lugar, problemas fundamentales.

En el *Contra Faustum*, obra antimaniquea, que data de los años 397-398 y que es anterior, por consiguiente, a la polémica con Pelagio, San Agustín definió el pecado como «una acción, un dicho o un deseo contra la ley eterna», afirmando que esta última es la «razón divina o voluntad de Dios, que manda conservar el orden natural y prohíbe su perturbación (*ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans*)»¹².

Ciertamente que San Agustín no pretendía distinguir entre *razón* y *voluntad* de Dios, ni mucho menos contraponer la una a la otra. Pero sus palabras se prestan a plantear un dilema, a propósito del cual, algunos siglos después, se excavaría un surco entre dos distintas direcciones de la teología moral. Y ello porque, en efecto, es muy distinto concebir la ley suprema como *razón*, aunque sea divina, o como *voluntad* de Dios. De la *razón* participa el hombre, que la encuentra dentro de sí mismo. Y si la ley suprema está dictada por la *razón*, el hombre deviene, por tanto, autónomo, legislador de sí mismo (aunque de la ley, o sea, de la *razón*, sea naturalmente causa remota Dios). Pero, si la ley no tiene otra fuente que la libre voluntad de Dios, quien, en su potestad absoluta puede cambiarla o establecer excepciones, la moralidad viene de hecho a depender enteramente del decreto divino, y el hombre no podrá encontrar ya dentro de sí mismo su criterio, como no sea a través de la revelación, con lo que la moral es para él heterónoma. San Agustín, para quien evidentemente *razón* y *voluntad* de Dios eran una misma cosa, no podía imaginar que la alternativa contenida en su definición de la *lex aeterna* sería uno de los motivos —y, en el ámbito de la moral, el principal— de la división de los filósofos medievales en intelectualistas y voluntaristas. Entendiendo los primeros la ley moral —o el Derecho natural, que para ellos era la misma cosa— como *razón* (de Dios, pero también del hombre), y los segundos, en cambio, como *voluntad* (de Dios, pero, en el desenvolvimiento posterior del voluntarismo, también del Estado).

¹¹ Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, dist. 35.

¹² San Agustín, *Contra Faustum manicheum*, XXII, 27.

3. Actitud voluntarista tras la polémica con Pelagio

Iusnaturalista en el *De libero arbitrio* y en el *De diversis questionibus*, San Agustín, en el *Contra Faustum*, dio lugar, como hemos visto, tanto a una interpretación iusnaturalista como a una voluntarista de su doctrina de la ley, aunque su controversia con Pelagio le hizo asumir una postura radicalmente voluntarista.

En efecto, el iusnaturalismo propiamente dicho, el que se conduce a la naturaleza y a la razón del hombre como fuentes de la ley de la conducta humana, es substancialmente «pelagiano». Si el hombre posee por naturaleza, por propia virtud, la norma de obrar bien, y puede conocerla gracias a su razón, es decir, por sus propios medios, el obrar bien no depende más que de él y su naturaleza es buena, poseyendo en sí mismo los instrumentos para alcanzar su salvación. San Agustín, que se percató bien pronto en su controversia con Pelagio del peligro que la tesis de éste comportaba para el cristianismo, cayó en la cuenta de que el iusnaturalismo puede conducir, efectivamente, a posturas pelagianas, ya que llega a negar la corrupción, inherente al pecado original, de la naturaleza humana, y, por tanto, la necesidad de la gracia para obrar bien y alcanzar la salvación. Es por ello, justamente, por lo que en las obras agustinianas relacionadas con la polémica con Pelagio o posteriores a ella, el iusnaturalismo aparece abandonado.

En los escritos de San Agustín posteriores al año 411 abundan, en cambio, las afirmaciones voluntaristas. La justicia no consiste ya en la conformidad de la conducta con una ley natural concebida ciceronianamente como *summa ratio*. La justicia, ahora, es aquello que es querido por Dios¹³. Es más, «la justicia se dice de Dios no porque por ella Dios es justo, sino porque le viene al hombre de Dios»¹⁴; y una acción no constituye pecado sino cuando ha sido expresamente prohibida por Dios¹⁵.

Hasta el pasaje de la *Carta a los Romanos*, de San Pablo, sobre la ley poseída por naturaleza también por los Gentiles, que él mismo, siguiendo el ejemplo de casi todos los anteriores Padres de la Iglesia, había interpretado primeramente en un sentido iusnaturalista, San Agustín lo interpreta ahora de forma distinta, afirmando que cuando San Pablo habla allí de «naturaleza», hay que entender «naturaleza renovada por la gracia», puesto que solamente por la gracia «viene escrita en lo más íntimo del hombre renovado la justicia que la culpa había borrado»¹⁶. La fuente de la ley de la conducta humana no es, en definitiva, la naturaleza-razón común a todos los hombres en cuanto tales, sino la fe, que opera a través del amor, que no existe por naturaleza y mucho menos por razón, sino exclusivamente por la gracia, «misericordia para con el género humano de Cristo Jesús, Señor nuestro»¹⁷.

¹³ San Agustín, *Sermo CXXVI*, 3.

¹⁴ San Agustín, *Contra duas epistolas Pelagianorum*.

¹⁵ San Agustín, *De peccatorum meritis et remissione*, II, 16, 23.

¹⁶ San Agustín, *De spiritu et littera*, 27, 47.

¹⁷ *Op. cit.*

En las obras posteriores a la polémica antipelagiana no se encuentran ya alusiones a la ley de la naturaleza, y cuando en ellas habla San Agustín de «orden natural», no puede entenderse éste más que como orden establecido por la voluntad divina. Así sucede en el *De civitate Dei*, donde el concepto de este orden asume cierta importancia, porque entre otras cosas, San Agustín introduce en su esquema el que el hombre gobierna a los seres irracionales, pero «no el hombre al hombre», lo que no impide a San Agustín justificar la esclavitud, viendo en la condición de esclavo la justa consecuencia de una culpa¹⁸. Sin embargo, su afirmación de la igualdad *natural* de los hombres no quedó sin eficacia, porque, como veremos, fue recogida frecuentemente por los escritores medievales —en particular por los del siglo IX— y a través de ellos influyó sensiblemente en la legislación carolingia.

4. La ciudad terrena y la ciudad de Dios

El tormentoso afán que se deja ver a través de las varias fases del pensamiento de San Agustín se manifiesta también en una de sus últimas obras, *De civitate Dei*, iniciada en tiempo de la polémica antipelagiana y terminada tres años antes de la muerte del autor. En dicha obra se refleja la tensión, que caracteriza todo el pensamiento agustiniano, entre las exigencias de la pura y auténtica religiosidad del misticismo que ve sólo en la transcendencia el verdadero valor y, por tanto, el verdadero fin del hombre, y las exigencias terrenas de la sociedad cristiana organizada en una Iglesia visible, institución jurídica y sustancialmente política.

Tres años antes de que San Agustín comenzara a escribir los veintidós libros del *De civitate Dei*, en el año 410, los visigodos de Alarico habían entrado a saco en Roma. Caía el imperio que durante tantos siglos había representado el Estado por antonomasia, la institución política a la que se debía la organización de todo el mundo civil de entonces. San Agustín se ve impelido a dar una explicación de esta catástrofe del Estado, también para refutar lo que a la sazón venían asegurando los paganos, esto es, que la causa de la ruina de Roma era el haber abandonado, por el cristianismo, su antigua religión¹⁹. De ello nace para San Agustín el problema del valor del Estado, así como de la sociedad terrena en general, por contra a lo que él llama la «Ciudad de Dios».

Este problema del valor de la ciudad terrena, y del Estado que se identifica con ella por muchas razones, no está claramente solucionado por parte de San Agustín, quien parece inclinado a negarle cualquier valor, considerándolo ciudad del demonio, o a reconocerlos en una medida muy limitada, y ello a condición de que se resuelvan, en definitiva, en la Ciudad de Dios. De este modo, San Agustín no configura tampoco claramente a esta última, de forma que la Ciudad de Dios aparece ya como el cuerpo místico trascendente, la «Jerusalén celeste», la comunión de los

¹⁸ San Agustín, *De civitate Dei*, XIX, 15.

¹⁹ San Agustín, *Retractationes*, II, 43; *De civitate Dei*, II, 2.

santos, ya como la Iglesia visible, institución histórica. A veces, es considerada como «peregrina», como a San Agustín le gusta repetir con frecuencia, en un mundo extranjero, otras veces mezclada con el mundo y hasta confundida con él. A veces, contrapuesta resueltamente con la ciudad terrena, y otras veces, contemplada como fin o meta final de ésta. Son las consecuencias de la situación histórica en que vive San Agustín, alma mística y contemplativa, y al mismo tiempo obispo y organizador de una sociedad cristiana terrena, la cual, por encima de todo, debe recoger la herencia también política del imperio moribundo. De aquí sus actitudes, tan contradictorias como sublimes; son las actitudes de un alma religiosa que, por otra parte, no podía rechazar el mundo, y que se esfuerza por hacer posible la transferencia de la ciudad terrena, en la que se ve constreñido a vivir, en la Ciudad celeste, la única que a sus ojos posee verdaderamente valor.

La ciudad terrena, el Estado, nace, en efecto, de la violencia, de la sangre, del delito. En los orígenes del Estado nos encontramos con el fratricidio de Rómulo, que repetía el de Caín²⁰. Para que el Estado pueda tener valor es necesario que reine en él la justicia (entendida, según el sentido que esta palabra tiene, como sabemos, en el lenguaje de los primeros siglos del cristianismo, como conformidad al querer de Dios); porque, si no existe esta «justicia», los Estados son solamente grandes empresas criminales: «*remota itaque iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia?*»²¹. Una banda de malhechores en la que manda la autoridad de un jefe, y que existe en función de un consenso común, que divide el botín entre sus miembros según una norma concordada entre ellos, es un pequeño Estado²². Observación profunda, que anticipa las modernas teorías según las cuales cualquier grupo social organizado es una institución jurídica, y que desarrolla atrevidamente la observación, hecha por Cicerón²³, de que también entre los bandidos existen leyes.

Es de advertir, sin embargo, que San Agustín no niega valor al Estado como tal, en modo absoluto, sino que sólo aquél en el que no reine la justicia. Lo que sucede es que la «justicia» de la que habla es a la que se refieren los escritores cristianos de los primeros siglos: condición para la perfección religiosa, que consiste en la obediencia a la voluntad divina: «la verdadera justicia no se encuentra más que en el Estado del que Cristo» es fundador y regidor, aclara explícitamente San Agustín²⁴. Es verdad que parece aceptar la definición romana de la justicia, según la cual ésta consiste en dar a cada uno lo suyo. Pero dar lo *suyo* a Dios es servirlo y no substraerse a su dominio²⁵; y dice también San Agustín, ateniéndose a la definición ciceroniana del Estado como pueblo asociado por una voluntad común de vivir según el Derecho y por una comunidad de intereses²⁶, que como

²⁰ San Agustín, *De civitate Dei*, XV, 5.

²¹ *Op. cit.*, IV, 4.

²² *Op. cit.*

²³ *Vid.* pág. 99.

²⁴ San Agustín, *De civitate Dei*, II, 21.

²⁵ *Op. cit.*, XIX, 21.

²⁶ *Vid.* pág. 98.

el Derecho comporta la justicia, no puede existir un Estado verdadero si en él no reina ésta, es decir, la voluntad divina. De este modo, San Agustín²⁷ llega a la conclusión de que el Estado romano, no habiendo reinado en él los verdaderos intereses del pueblo, o sea, la verdadera justicia, no ha existido nunca como Estado²⁸.

San Agustín parece así, por consiguiente, no refutar el Estado y el Derecho. Pero el Estado que él acepta no es otro que la Ciudad de Dios, ya que solamente identificándose con ella el Estado es legítimo, dejando de ser un *magnum latrocinium*, una gran asociación para delinquir. Y si por Ciudad de Dios hay que entender —como muchas páginas del *De civitate Dei* invitan a entender— la Iglesia visible, histórica, se sanciona así el principio de la subordinación del Estado a la Iglesia, o por lo menos la necesidad de que el Estado, para ser legítimo, viva de acuerdo con ella.

Muy probablemente, San Agustín no pensó plantear un problema de esta especie. Alma religiosa, como era la suya, vio concluir la lucha entre las dos ciudades, según el designio de la Providencia divina, con el triunfo de la Ciudad de Dios, «a cuya verdadera paz final debe referirse la justicia y ser considerada como su fin supremo»²⁹ en el «gran Sábado que no tendrá ya noche», con el que concluirá la historia humana³⁰.

Se trata de una visión puramente religiosa, que debería excluir cualquier interpretación política. A pesar de ello, algunos pasajes del *De civitate Dei*, y en particular aquel del que ya se ha tratado, que subordina la legitimidad del Estado a la conformidad de éste con la «justicia» de la Ciudad de Dios, fueron interpretados más tarde en un sentido político, siendo frecuentemente en el Medievo aducidos como fundamento de las doctrinas que pretendían posponer el Imperio a la Iglesia. Pero esta es materia que pertenece a la historia de las doctrinas políticas, y basta con su rápida alusión. Lo que sí hay que hacer notar, de cualquier forma, es que el contraste metafísico entre reino de Dios y mundo, entre fe y ley, entre gracia y naturaleza, que había ocupado el centro de la primitiva vida del cristianismo, y que San Agustín, en su atormentada experiencia, había vivido ahora profundamente, dejará de ser, en gran parte, desde ahora en adelante, un contraste íntimo en el alma del hombre, luchando entre la llamada del Cielo y la de la Tierra, y se convertirá, sobre todo, en un conflicto político entre dos instituciones históricas, entre dos organismos jurídicos, cada uno con su propia ley, aunque uno de los contendientes se presentará como representante de Dios, y pedirá obediencia a la propia ley en cuanto ley de fundamento divino.

²⁷ San Agustín, *De civitate Dei*, XIX, 21.

²⁸ *Op. cit.*

²⁹ *Op. cit.*, XIX, 27.

³⁰ *Op. cit.*, XXII, 30.

13. *La Alta Edad Media*

1. Los siglos V y VI

Como acabamos de ver, San Agustín vivió justamente en el momento en que se disuelve el imperio romano de Occidente, y en sus territorios comienzan a instalarse de forma permanente las poblaciones germánicas. Al igual que hicieron con las instituciones políticas romanas, los bárbaros arrollaron y liquidaron la cultura latina. Las condiciones políticas, sociales y económicas de los territorios que pertenecieron al Imperio de Occidente, y que perduraron por lo menos durante cuatro siglos, impidieron el florecimiento de la filosofía, como, en general, cualquier forma de cultura. A pesar de todo, surge algún pensador en estos siglos culturalmente oscuros. Casi siempre se trata de eclesiásticos que buscan inspiración y argumentos en los textos clásicos y patristicos —puestos a salvo y conservados en los monasterios— o que se afanan en la compilación de textos para el estudio en las escuelas del clero o por versar en materias relativas a la vida de la Iglesia. Los escritores cristianos de estos siglos, que van desde el V al VIII, se incluyen generalmente en la patristica. Sin embargo, conviene ocuparse de ellos aparte, dado que el ambiente histórico en el que vivieron es completamente distinto de aquel en que se habían desenvuelto los Padres de la Iglesia hasta el siglo V.

Entre los rarísimos escritores laicos de este período es digno de recordar Aurelio Casiodoro, que vivió desde la mitad del siglo V a la del siglo VI, y fue durante muchos años ministro del rey ostrogodo Teodorico. En Casiodoro encontramos, como en San Agustín, la definición ciceroniiana de la justicia como disposición del espíritu que, respetando la utilidad común, atribuye a cada uno su valor o mérito¹. Afirma que —como había escrito San Pablo, en un pasaje que tuvo una grandísima influencia en la doctrina política medieval— el poder es dado siempre a los soberanos por Dios², y que sólo a los soberanos que mandan cosas justas se les debe obediencia³ —matización que no fue frecuente entre los escritores políticos posteriores que se adhirieron al dicho paulino.

¹ Casiodoro, *De anima*, 5; *Vid.* pág. 96.

² San Pablo, *Carta a los Romanos*, XIII, 1.

³ Casiodoro, *Complexiones in epistulis Apostolorum*, Rom., 29.

Entre los escritores eclesiásticos hay que recordar en esta época a San Gregorio Magno, que fue papa desde el año 590 al 604. En sus obras no faltan alusiones a los problemas de la justicia, del Derecho y del Estado, combinándose posturas de tendencia iusnaturalista con concepciones de inspiración puramente religiosa. Gregorio Magno afirma, por ejemplo —con palabras que tuvieron una notable influencia histórica—, que los hombres son todos iguales *por naturaleza*⁴. Pero, por otra parte, conserva de la justicia la concepción originaria cristiana como atributo exclusivamente divino: «comparada —dice— con la justicia divina, la justicia humana es injusticia»⁵.

Gregorio Magno no parece admitir que la autoridad regia tenga límites, ni morales ni jurídicos, que los súbditos puedan invocar y hacer valer, y ello porque (según el principio de San Pablo) «no hay autoridad sino de Dios», y siendo la autoridad del rey de origen divino, los súbditos no deben juzgar la conducta de quien es su encargado⁶. E incluso, evocando un concepto clásico, define como tirano a aquel que no gobierna «en conformidad con el Derecho»⁷. Esta fórmula, en virtud de la cual es tirano el príncipe que gobierna *non iure*, se transmitirá a través de todos los tratamientos medievales de la tiranía, que unas veces se entiende en el sentido de que tirano es aquel que gobierna inicuaente, de forma moralmente dañina y en oposición con la justicia, y otras veces en el sentido de que es tirano quien no observa las leyes que él mismo ha establecido, y otras, en fin, con una mezcla y confusión de ambos conceptos.

2. Isidoro de Sevilla

Entre las compilaciones que fueron redactadas con datos extraídos de las obras de los escritores latinos y de los Padres de la Iglesia, y que constituyen las manifestaciones más importantes —si es que no las únicas—, culturalmente hablando, de la Alta Edad Media, sobresale por su importancia la enciclopedia —como la llamaríamos hoy— compuesta entre los siglos VI al VII por San Isidoro de Sevilla y que lleva por título *Etymologiae* u *Origines*, debido a que el punto de partida para el tratamiento de los varios temas arranca de la explicación del origen de una determinada palabra.

Algunos pasajes de este repertorio enciclopédico, compilados preferentemente con material extraído de los textos legislativos justinianos (como igualmente sucede con otros contenidos en otra obra de San Isidoro menos conocida y titulada las *Sententiae*), hacen referencia a la justicia y al Derecho en un intento bastante rudimentario de tratar filosóficamente sus problemas. Las observaciones de Isidoro

⁴ San Gregorio Magno, *Moralia*, XXI, 15, 22; *Regula pastoralis*, III, 5.

⁵ San Gregorio Magno, *Moralia*, V, 37, 67.

⁶ San Gregorio Magno, *Regula pastoralis*, III, 4.

⁷ San Gregorio Magno, *Moralia*, XII, 38, 43.

son, aparte de fragmentarias, confusas y eclécticas, no pudiéndose reconocer en ellas una línea clara de pensamiento. A pesar de lo cual, tuvieron una importancia considerable, no sólo como documento de la cultura de la época en nuestro ámbito, sino por la difusión y autoridad de la obra isidoriana, que motivó una influencia notable en escritores posteriores.

En San Isidoro aparece la identificación iusnaturalista del Derecho con la justicia, bosquejada en la derivación etimológica seguida por él —y que se apoya en los textos justinianos⁸— de *ius* de *iustum*. Pero esta observación no tiene en su obra ningún desarrollo, siendo introducida allí tan sólo a propósito de la distinción entre *ius* y *lex*, ya que, en efecto, *ius* para Isidoro indica el género y *lex* la especie. La ley es una clase de *ius*, como también lo es la costumbre, y se llama *lex* porque deriva de *legere*, ya que la ley lo es en cuanto que está escrita⁹ (siendo la misma etimología adoptada por Cicerón, quien, sin embargo, se referiría a *legere* en el significado de «elegir»)¹⁰.

San Isidoro se ocupa de la ley ampliamente. Se funda (*constat*) en la razón, y existe, como todo lo que sobre la razón se funda, a condición de que esté de acuerdo con la religión y con la doctrina (*disciplina*), conduciendo a la salvación¹¹. Debe ser buena (*honesta*), justa, posible (*possibilis*), conforme con la naturaleza, con la costumbre del país, adecuada al lugar y a los tiempos, necesaria, útil, clara, de suerte que no pueda ser interpretada según intereses privados, sino solamente en vista de la utilidad común de los ciudadanos¹².

Como puede observarse, se trata de determinaciones imprecisas y eclécticas, heterogéneas y carentes de originalidad e importancia. Lo mismo puede decirse de la definición que San Isidoro nos da del Derecho natural (en relación con la clasificación tripartita justiniana del Derecho en *ius naturale*, de *gentium* y *civile*), al entenderlo como el Derecho «común a todas las naciones y que existe en todas partes por instinto de la naturaleza y no por disposición de la autoridad»¹³, auténtica mezcla de la definición del *ius naturale* de Ulpiano y de la del *ius gentium* de Gayo.

Sin duda, en la concepción iusnaturalista isidoriana del Derecho natural predominan los rasgos naturalistas ulpianos. No obstante, Isidoro atenúa el cuasi biológico naturalismo de Ulpiano, y así, mientras éste aducía como pertenecientes al Derecho natural solamente los comportamientos comunes al hombre y a los animales, hasta el punto de concluir, como hemos visto, afirmando que hasta las fieras conocían este derecho, Isidoro se refiere exclusivamente a las instituciones humanas, añadiendo a los ejemplos ulpianos los de la posesión común de todas

⁸ Vid. pág. 102.

⁹ San Isidoro de Sevilla, *Etymologiae*, V, 3; Vid. II, 10.

¹⁰ Cicerón, *De legibus*, I, 6, 19. Todavía hoy la etimología de *lex* es incierta. La mayoría reconducen efectivamente *lex* a *legere*, a diferencia de otra teoría que la reconduce a la raíz indoeuropea *legh* (cuyo significado es el de «poner»), de donde proviene el anglosajón *lagu* y de ahí el inglés *law*.

¹¹ San Isidoro, *Etymologiae*, V, 3; Vid. II, 10.

¹² *Op. cit.*, V, 21; Vid. también, II, 10.

¹³ *Op. cit.*, V, 4.

las cosas, la adquisición de las *res nullius*, la restitución del depósito, la legítima defensa...¹⁴, instituciones que, no obstante su base naturalista, no se pueden reconducir todas ellas al instinto de naturaleza. Isidoro muestra así que, aun aceptando sin muchas diferencias la fórmula sugerida por el texto justiniano, considera en realidad al Derecho natural como fundado más que en un presupuesto meramente iusnaturalista en uno racional-social.

La definición isidoriana del Derecho natural posee, de cualquier manera, poca importancia. Históricamente no la tuvo más que la definición de la ley divina formulada un poco antes en las *Etymologiae*. Isidoro, en efecto, al clasificar las leyes en divinas y humanas, escribe que las divinas se fundan en la naturaleza, y las humanas en las costumbres: «*divinae natura, humanae moribus constant*»¹⁵. Este criterio de clasificación (que será recogido en el siglo XII por Graciano¹⁶), que funda a la ley divina en la naturaleza, no sólo alimentará nuevas ocasiones de identificación —que ya hemos encontrado en muchos Padres de la Iglesia— del Derecho natural con la ley divina, sino que también dará lugar, en escritores poco versados filosóficamente, a una desconcertante identificación sin más de Dios con la naturaleza, en términos que, como veremos, pueden dar pábulo a tendencias panteístas.

En San Isidoro está presente la idea sofista y epicúrea de la existencia de un estado de naturaleza como estado salvaje, en el que al principio vivían los hombres desnudos e inermes, sin reparo a las intemperies ni defensa contra sus enemigos. Sin embargo, de este presupuesto no deduce la teoría del contrato social¹⁷, explicativo del origen de la vida civil, aunque para él el pueblo sea, ciceronianamente hablando, una multitud asociada por un consentimiento jurídico y un acuerdo común («*iuris consensu et concordi communione*»)¹⁸.

San Isidoro se refiere también a los límites que el poder del soberano no debe traspasar. Es de escaso interés la afirmación de que «obrando rectamente se conserva el título de rey y de que pecando se pierde»¹⁹, contradicha rápidamente por otra que, al establecer que viniendo todo poder de Dios, también el rey malvado reina —aun desagradando a Dios— por voluntad divina²⁰. Más relevante es, sin embargo, la afirmación de que el soberano debe observar sus propias leyes, y no estimar como lícito lo que prohíbe a sus súbditos²¹. Hay aquí, si no un reconocimiento del principio jurídico-político de la soberanía de la ley, sí por lo menos una alusión a la exigencia moral de que el príncipe no se contradiga a sí mismo al no observar las normas que impone a los demás, ofreciéndonos, de cualquier manera, el ejemplo de una tesis completamente opuesta a la —sugerida por los textos jus-

¹⁴ *Op. cit.*

¹⁵ *Op. cit.*, V, 2.

¹⁶ Graciano, *Decretum*, I, d. I, c. 1, *Vid.* pág. 162.

¹⁷ San Isidoro, *Etymologiae*, XV, 2.

¹⁸ *Op. cit.*, IX, 4.

¹⁹ *Op. cit.*, IX, 3; *Sententiae*, III, 48, 7.

²⁰ San Isidoro, *Sententiae*, III, 48, 10.

²¹ *Op. cit.*, III, 51, 1-2.

tinianos y que sobre su base se verá frecuentemente afirmada más tarde— del poder absoluto del rey, desligado (*ab-solutus*) de cualquier vínculo, incluso también de los de las leyes por él mismo establecidas.

3. El origen y el fundamento del Derecho en los siglos VII-IX

Las observaciones de San Isidoro sobre los límites del poder del rey recogen, sin duda, las doctrinas antiguas acerca de la necesidad de la soberanía de las leyes, y que habían llegado a la cultura medieval a través de los ecos que de ellas se encuentran en los Padres de la Iglesia, como San Ambrosio²², e incluso dejan sentir las resonancias contractualistas que a veces florecen en escritos agustinianos²³. Pero en la postura de Isidoro, inclinada a colocar a los súbditos en una posición de no absoluta subordinación al poder regio, influyó probablemente también la nueva realidad jurídica de los siglos posteriores al VI, la concepción del Derecho inspiradora de las instituciones y la legislación de los pueblos germánicos invasores, establecidos ahora permanentemente en los territorios del viejo Imperio romano de Occidente.

En el Estado romano, sobre todo tras las reformas de Diocleciano y Constantino, que lo habían erigido en una unidad fuertemente centralizada y burocratizada, las varias clases de Derecho propias de la época clásica fueron siendo sustituidas por las constituciones imperiales, llegando a ser fuente primordial del Derecho, y, por último, exclusivamente, la voluntad del emperador, que no conocía límite alguno. La *lex regia de imperio*, de la que se ha hablado²⁴, salvaba formalmente el principio del origen popular del Derecho, pero no tenía más valor que el de una ficción jurídica. El emperador era, como escribiera Ulpiano, *legibus solutus*²⁵, y la antigua idea griega que afirmaba la prevalencia del gobernante a la de la soberanía de la ley se desvaneció junto con la del origen popular de ésta última, aunque todavía en el siglo V, los emperadores Teodosio y Valentiniano afirmaron que el poder imperial (*principatus*) está por encima de las leyes, en su edicto integrado en el código justiniano²⁶.

Las poblaciones germánicas instaladas en los territorios del Imperio de Occidente poseían una concepción del Derecho completamente opuesta a ésta. Ya Tácito, en su *Germania*, observaba que entre los germanos «el rey no tiene un poder ilimitado o libre»²⁷, y ello, hasta el punto de que en los pueblos germánicos la soberanía no pertenecía al rey, sino a la asamblea de los hombres libres, y, en tiempos

²² San Ambrosio, *Epístola XXI*, 9; *Apologia altera prophetae David*, III, 8.

²³ San Agustín, *Confesiones*, III, 8; *De civitate Dei*, XIX, 17.

²⁴ *Vid.* pág. 104.

²⁵ *Vid.* pág. 105.

²⁶ *Código*, 1, 14, 4.

²⁷ Tácito, *Germania*, VII.

de paz, el poder real tenía concretas limitaciones. La idea de un soberano cuya voluntad absoluta pudiera ser fuente del Derecho era completamente extraña a la mentalidad germánica. Y cuando los bárbaros establecidos en las tierras del Imperio hicieron suyo el concepto de los pueblos sometidos de un Derecho escrito, codificado, no lo concibieron como un Derecho establecido por el rey, sino como concordado entre el rey y el pueblo. De este modo, a la concepción absolutista de la última época imperial y de la legislación justiniana le substituyó una concepción implícitamente contractualista, en virtud de la cual el poder legislativo del príncipe no es puramente teórico —como sucedía con la ficción de la *lex regia de imperio*—, sino efectivamente delegado en su persona por el pueblo y circunscrito a los límites señalados taxativamente por este último. Uno de los ejemplos más significativos de la legislación bárbara, la del rey longobardo Rotario (año 643), contiene la explícita declaración de que el edicto debe ser confirmado siguiendo el rito de la población longobarda (*gairethinx*, percusión de las lanzas sobre los escudos), expresiva del consentimiento popular, a fin de que la ley fuera «*firma et stabelis*»²⁸.

Se introduce de este modo, o mejor se reintroduce, en la Europa occidental la concepción de un origen popular del Derecho, que era, si bien bajo otras formas, griega y romana, y, con ella, la de un límite al poder de legislar del príncipe. Y aunque, con el renacimiento del Derecho romano justiniano, reaparecerá más tarde la concepción de la ley como *quod principi placuit*, la concepción contractualista o pactista no llegará a extinguirse y, concretamente fuera de Italia, será perpetuada teórica y prácticamente en las relaciones existentes entre el rey y los súbditos, que, aun en las formas feudales propias de la época, constituirán el germen del que se desarrollará el constitucionalismo moderno, topándose con la concepción griega y patristica de la ley natural o divina, que ningún poder humano puede superar —la concepción de la *Antígona* sofóclea—, adaptada, eso sí, al espíritu y al lenguaje del Medioevo. En las confusas palabras de Isidoro de Sevilla, que subordinan el rey a la ley, se advierte ya el eco, en estos momentos todavía incierto e impreciso, de esta labor, a cuyos rasgos clásicos y patristicos se mezclan los representativos de las costumbres germánicas, que comienzan a tomar forma jurídica.

4. Escritores del siglo IX

El restablecimiento llevado a cabo por Carlomagno, de unas condiciones de vida pacífica y seguras y la reorganización política de los territorios de Europa occidental, favoreció en el siglo IX un florecimiento de la cultura, de cuyas manifestaciones en nuestra materia nos vamos a ocupar siquiera sea incidentalmente.

Puede decirse que el principal colaborador de Carlomagno en la obra de organi-

²⁸ *Edicto de Rotario*, cap. 386, en M.G.H., *Leyes*, págs. 89-90.

zación escolástica y cultural del imperio fue el abad anglosajón Alcuino (730-804), jefe de la escuela palatina de Aquisgrán. En sus escritos nos encontramos con algunas consideraciones sobre la justicia, en las que se recogen y confunden las concepciones de la justicia greco-romana y cristiana. Así, Alcuino la define, con palabras que repiten las de Cicerón y que hiciera propias San Agustín y Casiodoro, como «disposición del espíritu, que atribuye a cada cosa (*cosa*, obsérvese, y no como en Cicerón y en los otros autores, *persona*) lo suyo», y la conduce al Derecho de naturaleza. O, también, la define —en el mismo lugar— diciendo que «no es otra cosa sino el amor a Dios y la observancia de sus mandamientos»²⁹. Definición que ya había sido formulada por él, al decir que la justicia es «venerar a aquel de quien el hombre recibe la existencia y del que se deriva todo lo que tiene de bueno»³⁰.

Es muy notable en Alcuino —organizador, como queda dicho, de las escuelas palatinas, en las que se enseñaban las artes liberales, y entre ellas la retórica— la consciencia de la conexión de esta última con el Derecho. La eficacia de la retórica —escribe— se manifiesta sobre todo en las controversias civiles³¹. Se trata de una observación que constituye un claro síntoma de la maduración de los problemas filosófico-jurídicos en la labor de estas escuelas, así como de los problemas aparentemente ajenos, de las artes liberales, a las que nos referiremos más adelante³².

Nos encontramos en Alcuino, como ya había sucedido en Isidoro, reminiscencias de la doctrina clásica del estado de naturaleza como estado salvaje, en el que los hombres vagaban como animales y no eran dominados sino por la fuerza. De cuya situación han sido liberados por «un hombre grande y sabio», que los ha reunido y organizado racionalmente (*ratione quadam*), haciéndolos buenos y pacíficos³³. En cuanto a lo que Alcuino escribe sobre la esclavitud, se mezclan ecos de las doctrinas romanas con sugerencias agustinianas, considerándola nacida —como ya se había dicho en las *Instituciones* justinianas³⁴— de las guerras, mientras que originariamente el hombre —como había enseñado San Agustín³⁵ y repetido Gregorio Magno³⁶— sólo se servía de los seres irracionales. Esta tesis de Alcuino se apoya en los textos bíblicos y está enlazada con la que considera que la esclavitud es una consecuencia de la maldad humana y, por ende, de las guerras³⁷, y que deja traslucir la concepción agustiniana de las instituciones terrenas, jurídicas y políticas como consecuencias ineludibles del pecado original y de la naturaleza corrupta del hombre.

Alcuino recomienda al rey la observancia de la justicia con exhortaciones de carácter moral y religioso. Esta tesis, de que los reyes deben respetar la *iustitia* y la

²⁹ Alcuino, *Dialogus de rhetorica et virtutibus*, en P.L., CI, 944-945.

³⁰ Alcuino, *De animae ratione*, IV.

³¹ Alcuino, *Dialogus de rhetorica et virtutibus*, en P.L., CI, 919.

³² *Vid.* pág. 169.

³³ Alcuino, *Dialogus de rhetorica et virtutibus*, en P.L., CI, 920-921.

³⁴ *Vid.* pág. 106.

³⁵ San Agustín, *De civitate Dei*, XIX, 15.

³⁶ San Gregorio Magno, *Moralia*, XXI, 15, 23.

³⁷ Alcuino, *Interrogationes et responsiones in Genesis*, 273.

aequitas —en un sentido religioso como conformidad con los preceptos cristianos— es constante en la literatura medieval, reflejándose frecuentemente también en los textos legislativos, en los que son muy abundantes las declaraciones de que la legislación y la jurisdicción del rey se inspiran precisamente en la *iustitia* y en la *aequitas*. Tesis que indudablemente estaba en conformidad con el espíritu de la sociedad medieval, plena de religiosidad, pero que no implica ningún límite *jurídico* al poder del príncipe.

La idea estoica de la igualdad de los hombres por naturaleza, recogida por Gregorio Magno y ligada a la de fraternidad cristiana, aparece también recogida por J. de Orleans (que vivió entre los siglos VIII y IX)³⁸, considerando también que la observancia de la justicia y la equidad constituye un especial deber del rey, aunque dentro de un plano puramente religioso y moral³⁹.

También está afirmada la igualdad de los hombres por Angobardo de Lión (779-840), aunque no por *naturaleza* —según la tesis original estoica—, sino por su fundamento religioso, en virtud de la creación común de todos los hombres por parte de Dios y porque sólo están sujetos a Dios⁴⁰.

La misma idea de la igualdad de los hombres, que entretanto iba imponiéndose asimismo en la legislación de los emperadores carolingios, se encuentra recogida en Rabano Mauro (776-856). Discípulo de Alcuino, recalca los argumentos e incluso las palabras del maestro, como igualmente las de Isidoro de Sevilla, sobre el estado originario de naturaleza en el que los hombres no vivían seguros los unos junto a los otros⁴¹. Repitiendo, por otra parte, la afirmación de que la igualdad natural de los hombres está conectada a la existencia —en una actitud iusnaturalista distinta de la que considera que los hombres son iguales por naturaleza y semejantes a los demás, como ocurre con Aristóteles, para quien unos hombres son por naturaleza superiores a otros— de un orden natural en el que los intelectualmente más débiles están sometidos a los más fuertes. Puesto que también el hecho de que existan amos y esclavos responde a justicia, en cuanto que quien es superior intelectualmente debe mandar. Lo que, por lo demás, concluye Rabano Mauro, hoy no sucede⁴².

Entre los escritores del siglo IX, cuyas obras tienen para nosotros unos motivos mayores de interés, se encuentra Incmaro, arzobispo de Reims (806-882), que fue consejero del emperador Carlos el Calvo. También sostiene la igualdad natural de los hombres, apoyándose en Gregorio Magno⁴³. Pero para nosotros no tiene importancia tanto esta afirmación, en esta época carolingia frecuente como se está viendo, cuanto lo que él escribe a propósito del tema de la ley y de las relaciones entre ley y rey. Es evidente que se encuentra fuertemente influenciado por la con-

³⁸ J. de Orleans, *De institutione laicali*, II, 22.

³⁹ *Op. cit.*, II, 24.

⁴⁰ San Angobardo de Lión, *Epistolae* IV y VI, en M.G.H., *Epistolae Karolini Aevi*, III, páginas 165 y 181.

⁴¹ Rabano Mauro, *De universo*, XIV, 1.

⁴² Rabano Mauro, *Commentarium in Genesim*, IV, 9.

⁴³ Incmaro de Reims, *Opusculum LV capitulorum*. 14: *Vid. De regis persona*, 3.

cepción germánica del Derecho, a saber, que la ley no es una mera expresión de la voluntad del rey, sino de la colectividad entera, y el rey está obligado a respetarla.

Las leyes, escribe Incmaro, están hechas «con el consentimiento general de los súbditos» del rey. Y precisamente de este origen de las leyes, en el consentimiento popular, él considera que deriva la obligación para los reyes y los administradores del Estado de gobernar en conformidad con ellas, remontándose a un pasaje de San Agustín en el que se decía —si bien incidentalmente y con otro propósito— que, una vez establecidas las leyes, no es lícito a los jueces juzgar acerca de ellas, sino solamente según ellas⁴⁴. Sin duda, en estas palabras de Incmaro se afirma la unión del soberano con el Derecho y, además, de una forma precisa y total, ya que tal vínculo aparece referido a todas las formas del mismo. En efecto, Incmaro mezcla a las *leges* (que en el lenguaje jurídico de la época eran las normas que reunían conjuntamente los elementos de la *constitutio regis* y del *consensus populi*⁴⁵) con los *capitula*, que eran las normas unilateralmente establecidas por la voluntad del rey.

En otro lugar, sin embargo, el mismo Incmaro reconoce al rey el poder de estar por encima (*comprimere*) de la ley positiva (*lex saeculi*) para salvaguardar en el *iudicium aequitatis*, la *iustitia Dei*⁴⁶. Aquí, el límite jurídico al poder del rey desaparece de nuevo, dejándose al arbitrio e interpretación de esta imprecisa «justicia» —concepto en parte social y en parte religioso— de la que hablaron los escritores medievales anteriores a Santo Tomás, quienes la consideraban un atributo del buen soberano. El *iudicium aequitatis* imperial era, por otra parte, el remedio que la consciencia jurídica de esta época aportaba al eterno problema de la oposición entre el Derecho estricto y la justicia efectiva. Y la contradicción que se observa en Incmaro, entre la necesidad de la vinculación del poder político al Derecho positivo y la de la corrección de la rigidez de este último, no es más que una de las manifestaciones del conflicto existente en todo tiempo entre estas dos opuestas exigencias de la misma naturaleza del Derecho.

5. El retorno a la concepción romano-imperial de la ley

Justamente por el tiempo en que Incmaro de Reims afirmaba la subordinación del príncipe al Derecho —equiparando sin más el *capitulum* a la *lex* como manifestaciones de una misma voluntad, la voluntad común del rey y la del pueblo—, esta concepción del Derecho empezaba a perder terreno. Y si ahora la dis-

⁴⁴ Incmaro de Reims, *De ordine palatii*, cap. 8, en M.G.H., *Leyes*, II, *Capitularia regum francorum*, II, pág. 250. Vid. San Agustín, *De vera religione*, XXXI, 58. Este pasaje agustiniano está citado también por Incmaro en *De regis persona*, 27.

⁴⁵ Así, por ejemplo, en el edicto carolingio (*Edictum Pistense*) del año 864, que puede verse en M.G.H., *Leyes*, II, *Capitularia regum francorum*, II, pág. 313: «lex consensu populi et constituione regis fit».

⁴⁶ Incmaro de Reims, *De ordine palatii*, cap. 21, en M.G.H., *op. cit.*, págs. 524-525.

tinción entre *lex* y *capitulum* tiende a desaparecer es porque la *lex* comienza a ser considerada, junto al *capitulum*, como producto de la voluntad del emperador.

En el fondo de esta nueva transformación de la consciencia jurídica se encontraba la reconstitución del Imperio, acaecida a principios del siglo IX por obra de Carlomagno, renovada tras la disolución del imperio carolingio por Otón I en el siglo X, y conservada después por los emperadores tedescos de la casa de Sajonia, Franconia y Suavia hasta el siglo XIII. En los límites del Imperio reconstituido, los *regna* germánicos, cuyo rey tenía un poder limitado por el consenso popular, habían desaparecido para dar paso a una organización política que renovaba el carácter universal del imperio de los césares. A cuyo carácter se unía otro, sagrado, que le provenía al imperio carolingio por la investidura divina, simbólicamente representada por la coronación de Carlomagno por el papa León III la noche de Navidad del año 800.

En el imperio *romano* y *sacro* comenzaron a conquistar cada vez más fuerza las concepciones del Estado y del Derecho que hemos visto eran extrañas a los reinos de los reyes godos, longobardos y francos, jefes militares de una sociedad de guerreros que pretendía ser reconocida libre. La ley volverá a ser, como para Ulpiano (o por lo menos como en las palabras de Ulpiano recogidas en el *Digesto* justiniano) «*quod principi placuit*», es decir, lo que ha sido querido por el príncipe *legibus solutus*. Este absolutismo imperial encontrará justificación en la doctrina —que se remonta a San Pablo y que desarrolla Gregorio Magno— acerca del origen de la autoridad que proviene de Dios. Doctrina que fue realizada precisamente en el imperio *sacro* en virtud de su institución divina. Lo que motivará precisamente también que esta doctrina religiosa del origen de la autoridad fuera adoptada y explotada, con motivo de los frecuentes conflictos entre el Imperio y la Iglesia, por los juristas laicos defensores de los derechos del Imperio.

Los caracteres del Sacro Imperio, su estructura política, las relaciones de él con los entes menores —feudos primero, después municipios y ciudades libres y, por último, reinos nacionales y principados— y con las del otro gran poder universal —la Iglesia—, son temas que hacen referencia a la historia civil y política. El estudio de lo que concierne al Derecho imperial y a su consideración como «Derecho común», del *ius proprium* de los entes menores, del Derecho de la Iglesia o canónico, así como de las relaciones entre estos distintos ordenamientos jurídicos, pertenece a la historia del Derecho. Y compete a la historia de las doctrinas políticas las teorías que fueron desarrolladas por muchos escritores en torno a las relaciones entre el Imperio y la Iglesia. De tales temas, por tanto, no nos ocuparemos aquí, limitándonos a examinar cuáles fueron las concepciones del Derecho de los juristas del renovado Imperio y cómo se contemplaron —según la consciencia jurídica de la época— los problemas tradicionales de la filosofía del Derecho. De algunos de éstos, como ahora veremos, encontraremos estudios mucho más profundos en los teólogos que en los juristas.

El Sacro Imperio encarnaba, si no en teoría sí al menos en la práctica, la unidad política del mundo entero, el Estado universal. Y su Derecho era, por ende, el Derecho universal, el Derecho válido para todos los pueblos civilizados, o sea —se-

gún la consciencia medieval—, para todos los pueblos cristianos. Al *unum imperium* correspondía el *unum ius*, según lo que ya, a principios del siglo IX, había augurado un escritor al que ya hemos hecho referencia, Angobardo de Lión, quien, en una carta escrita a Ludovico Pío, «emperador sacro», auguraba que «todos serían gobernados por una única ley bajo un único piisimo rey»⁴⁷. E, igualmente, el autor —en opinión de algunos Irnerio— de un notabilísimo escrito jurídico del siglo XII consideraba la unidad del Derecho como una consecuencia de la unidad del Imperio: «*unum esse ius, cum unum sit imperium*»⁴⁸.

No nos referiremos aquí (ya que como hemos dicho ello entra dentro de la historia del Derecho y no de la filosofía jurídica) a los problemas que este teórico universalismo jurídico suscitó de cara a la realidad histórica, y que fue desenvolviéndose de siglo en siglo hacia una cada vez mayor multiplicidad y variedad de formas políticas. Universalismo jurídico que, al arraigar en el ámbito del Imperio, dio lugar a un Derecho particular, y problemas, que se concretan en los de las relaciones entre el *ius commune* y el *ius proprium*, y que alcanzan una extraordinaria complejidad como consecuencia de la continua evolución de dichas relaciones y del concepto mismo del Derecho «común» en relación con el concepto, igualmente cambiante, del Derecho «propio». Lo que aquí interesa resaltar es que este *unum ius* del *unum imperium*, al ser considerado realmente como un único y universal Derecho por la consciencia de la época, eliminó sobre el terreno jurídico —si no sobre el moral— el problema del Derecho natural, que consiste precisamente en el problema de la existencia de un Derecho universal, válido para todos los hombres. El contraste entre ordenamientos jurídicos distintos, que al final de la época de los sofistas había resaltado la diferencia entre una ley concebida como ley natural y, por tanto, única y las leyes positivas que varían según los pueblos, era menos fácil de advertir de lo que lo había sido en otras épocas históricas. Y la necesidad de la existencia —siempre viva en el hombre— de un Derecho universalmente válido, se sentía ya satisfecha por el Derecho del Imperio, que era el Estado universal, y por el Derecho de la Iglesia, que también era universal como ella; y, sobre todo, cuando, tras un largo período de oposición con el Derecho imperial, el Derecho canónico acabó por asimilarse con él bajo el concepto del *utrumque ius* en un doble pero único Derecho, en atención a su fundamento casi divino y su validez casi universal.

Lo que, concretamente, fue posible cuando el Derecho de la llamada *respublica christiana* fue, como sucedió desde el siglo XI en adelante, el Derecho romano justiniano. Éste era el Decreto del Estado universal por excelencia, cuyo recuerdo y cuyo prestigio estaban ahora vivos en la consciencia de los pueblos de Occidente, que habían aceptado el imperio cristiano de Carlomagno y de sus sucesores precisamente porque veían en él renovado y continuado el imperio de los césares. Por lo demás, el Derecho romano, en la sistemática justiniana, poseía objetivamente un grado tal de plenitud y de perfección como para poder ser admitido como el Derecho por antonomasia, por lo que fue llamado «*ratio scripta*».

⁴⁷ San Angobardo de Lión, en M.G.H., *Epistolae Karolini Aevi*, III, pág. 164.

⁴⁸ *Questiones de iuris subtilitatibus*, A, 16.

No se trataba, por tanto, de seguir especulando en torno a un Derecho perfecto que realizara el ideal de la justicia —fuera éste racional o religioso— y de confrontar con él el Derecho positivo a fin de juzgar sobre la validez de este último o acaso negarla (como frecuentemente habían hecho los Padres de la Iglesia, y, antes que ellos, Cicerón y los filósofos griegos). El único problema que ahora se planteaba a los estudiosos del Derecho era el de explicar, interpretar y exponer el Derecho romano, con frecuencia —más o menos conscientemente— adaptándolo a las necesidades de una sociedad que, a pesar de la *renovatio* del Imperio, no estaba muy distante de la de los tiempos de Justiniano; y de hacer otro tanto con el Derecho canónico, sobre todo desde que fue sistematizado y ordenado en el *Decretum* de Graciano en el siglo XII. Esta obra de explicación y comentario literal de los textos romanos justinianeos fue realizada, a partir de los últimos años del siglo XI, por los «glosadores» de la escuela de Bolonia; y la de comentario al *Decretum* graciano, desde el siglo XII en adelante, fue llevada a cabo por los que fueron llamados precisamente «decretistas». Precisamente ahora intentaremos indagar si en sus escritos existen consideraciones de algún interés para nuestra materia.

14. *Los juristas de los siglos XII y XIII*

1. Los glosadores y la filosofía

Los glosadores no llegaron a plantearse problemas concretos filosóficos ni, por tanto, soluciones a los mismos. Su concepción de un Derecho único para un único Imperio, de la que partían, no tiene nada que ver con aquella otra de la *ordinatio ad unum*, considerada como el tema central de la corriente más importante de la filosofía medieval. Y ello, por razones meramente cronológicas, ya que el defensor más eficaz de dicho universalismo, Santo Tomás de Aquino (quien, por lo demás, en su doctrina de las leyes se muestra mucho menos universalista que en las otras partes de su obra), no pudo haber influido todavía en el ámbito de los estudios jurídicos, no ya solamente en la época de Irnerio, anterior a él, sino ni siquiera en la de Acursio, casi contemporáneo suyo. En realidad, los glosadores, que fueron grandes juristas, no tuvieron, sin embargo, ninguna preparación filosófica, y, lo que es peor, ningún interés por la filosofía. El presupuesto unitario y universalista de su doctrina proviene del Derecho justiniano y confirmaba a sus ojos, en la realidad del renovado imperio romano, la validez positiva que aquel Derecho parecía reconquistar.

Teniéndose la prueba de todo ello, cuando se observan las consideraciones que los juristas boloñeses realizaron acerca de una serie de temas del *Corpus iuris*, de Justiniano, en las que hubieran podido mostrar reflexiones de carácter filosófico. Las glosas que realizaron de los pasajes de dicha compilación justiniana, donde se encuentran temas de ese carácter, o se limitan a una explicación literal, repitiendo y parafraseando el propio concepto romano (ya de por sí, como vimos, de escasa relevancia filosófica), o son de una ingenuidad filosófica tal que denuncia una falta de preparación en este terreno. Haremos alusión a algunos casos, de referencia a la *Glosa* por excelencia —la llamada Magna u Ordinaria, realizada por Acursio aproximadamente por los años 1181 a 1263—, que selecciona la labor de los glosadores anteriores.

Muy distinto es el caso de los canonistas y de los decretistas, ya que si no en el campo de la auténtica y verdadera filosofía, sí al menos en el de la teología tuvieron una gran preparación y conocían —sobre todo a través de Isidoro de Sevilla, e incluso directamente— a los Padres de la Iglesia, que, como ya sabemos, no igno-

raron los problemas filosóficos del Derecho y, concretamente, los del Derecho natural. Y, como ahora veremos, el concepto de este último ocupa un lugar destacado en el *Decretum* de Graciano, y atrae la atención de los comendadores del mismo, dando lugar a ocasionales observaciones de cierta importancia.

2. El concepto de ley

Hombres del Medievo, los glosadores también dejaron sentir —por lo menos en la terminología— la religiosidad propia de la época. La definición de la ley que nos ofrece Acursio —y que se transmitirá a muchas de las doctrinas jurídicas posteriores—, como «*sanctio sancta, praecipiens honesta, prohibensque contraria*»¹, no hace sino traducir al lenguaje cristiano la definición de la ley de Crisipo que llegó al *Digesto* a través de Marciano².

Puede percibirse en esta definición un significado iusnaturalista, que ciertamente ya se encontraba en su autor originario: Crisipo. Y como expresión típica del iusnaturalismo la citará en el siglo XVII el padre del positivismo jurídico. Tomás Hobbes, quien se encontrará con ella al estar recogida por algunos escritores ingleses, entre ellos su propio adversario Eduardo Coke³. En ella puede reconocerse, como se ha hecho a menudo, una inspiración religiosa en conformidad con el espíritu cristiano del Medievo, aunque más probablemente sólo quisiera reflejar —al igual que el fragmento del *Digesto* en cuya glosa contiene— una expresión retórica, tendente a poner de manifiesto la dignidad y grandeza de la ley, según una costumbre constante de los juristas.

Tampoco es posible percibir una significación filosófica en la enésima repetición que Acursio realiza de la derivación de *ius* de *iustitia*. Derivación que, sin embargo, la maneja no en un sentido etimológico, sino sustancial: el *ius* —dice— procede de *iustitia* como de su propia madre «*sicut a matre sua*»⁴. Los glosadores ni eran ni querían ser filósofos, y a afirmaciones de esta clase no se les puede atribuir un valor filosófico, como sería el iusnaturalista. Así, en otras partes, Acursio establece una relación muy distinta entre el Derecho y la justicia, que no identifica del todo al Derecho con la justicia, sino que lo sitúa explícitamente en un plano de inferioridad respecto a ella. Si, como se dice, la justicia (que él la concibe, según el texto romano, como la voluntad constante de dar a cada uno lo suyo) es una virtud y el Derecho es la realización (*executivum*) de dicha virtud, la justicia es el bien supremo y el Derecho un bien intermedio (bien ínfimo es la jurisprudencia, en cuanto ciencia del Derecho que enseña de qué forma se realiza éste)⁵.

¹ Glosa *non faciendorum a Dig.*, 1, 3, 2.

² *Vid.* págs. 103-104.

³ Hobbes, T., *A Dialogue Between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England* (en *The English Works*, ed. Molesworth, VI, Londres, 1840, pág. 26). *Vid.* vol. II. pág. 148.

⁴ Glosa *iustitia a Dig.*, 1, 1, 1.

⁵ Glosa, *notitia a Istituz.*, 1, 1, 1.

En realidad, para los glosadores, convencidos de la investidura divina del emperador legislador, la ley es la voluntad de este último. La ley es, como a su vez había enseñado ya Ulpiano, *quod principi placuit*. Asimismo, la definición de Marciano⁶ de la ley como «don de Dios», tomada de fuentes griegas, viene explicada por Acursio, relacionándola con el origen divino del poder legislativo imperial: «ya que los príncipes —dice— hacen las leyes por voluntad de Dios (*nutu divino*)»⁷. En efecto, los glosadores se apropian la norma justiniana de que «únicamente al emperador le está permitido hacer leyes»⁸, aunque después deben forzar su interpretación para intentar explicar el hecho de que existen *civitates* que tienen un Derecho propio, o sea, los municipios. Así, reconociendo las circunstancias reales históricas de su tiempo, adaptaron a ellas, como ocurre siempre, la legislación romana, y en el plano teórico concibieron a esta última como Derecho universal (*ius commune*, contrapuesto al *ius proprium* de la *civitates*), y como su única fuente la voluntad del emperador.

3. El Derecho natural y los glosadores

Por tanto, los glosadores tuvieron del Derecho una concepción estrictamente positivista. Fueron sordos al problema —que de algún modo se plantea siempre el jurista— del *valor* que hay en el fundamento del Derecho positivo más allá de él mismo y de las relaciones entre la norma positiva y este valor.

La perplejidad de los glosadores en este ámbito puede verse reflejada en una ley del *Código* justiniano, en la que se establecía que la justicia y la equidad debían prevalecer sobre el estricto Derecho⁹. Pero generalmente —cómo ocurre, por lo demás, con el espíritu de la ley aquí glosada—, los glosadores entendían por *aequitas* no un valor superior a la ley, sino un criterio interno a la ley misma. Acursio reconoce que Derecho estricto y equidad «son contrarios», y es conciso al declarar que entre los dos debe prevalecer la equidad¹⁰, repitiendo de esta última la definición ciceroniana, recogida por los escritores medievales, de «adecuación de las cosas, que, en circunstancias iguales, exige igual tratamiento jurídico»¹¹, concibiéndola claramente como un simple criterio del juez en la interpretación de la ley positiva, hasta tal punto que él se reenvía a una glosa del *Digesto* relativa a la interpretación analógica¹².

Por tanto, el razonamiento de los glosadores no iba más allá del plano meramente técnico de la exégesis del Derecho positivo. A veces, surge en alguno de ellos

⁶ Vid. pág. 104.

⁷ Glosa *nam a Dig.*, 1, 3, 2.

⁸ *Código*, 1, 14, 12, 1.

⁹ *Código*, 3, 1, 8, Vid. pág. 109.

¹⁰ Glosa *placuit a Cod.*, 3, 1, 8.

¹¹ Glosa *quam stricti iuris a Cod.*, 3, 1, 8.

¹² Glosa *non possunt a Dig.*, 1, 3, 12.

la conciencia del problema de la validez de la norma positiva en contraste con el Derecho natural, pero ello sucede tan sólo incidentalmente. La tesis se encuentra, por ejemplo, en Azone¹³, quien, sin embargo, la abandona rápidamente. La más antigua de las *summae* del *Código* justiniano, en el pasado atribuida a Irnerio, se había ocupado igualmente de dicho problema, cuando, al recomendar que el juez debía interpretar las leyes positivas según equidad, decía que debían ser aceptadas como legítimas en tanto que estuvieran conformes con el criterio de ésta. Pero todo ello sin mucha insistencia y como considerando la equidad como pura benignidad en la aplicación de la ley¹⁴.

Es verdad, por tanto, que los glosadores no se enfrentaron con el problema del Derecho natural y ello solamente por la razón de que dicho problema no había alcanzado, como ya sabemos, gran relieve en los textos romanos. Lo que los juristas boloñeses escribieron sobre él es del todo irrelevante, habiéndose dado cuenta de que se trata de un concepto complejo e impreciso —«Derecho natural en nuestro Derecho está entendido equivocadamente», observa Odofredo Denario, glosador del siglo XIII— y que puede ser interpretado de distintas formas, que ellos enumeran confusamente y en ocasiones, incluso, contradictoriamente, colocando sobre el mismo plano y uniendo unas junto a otras, concepciones del Derecho natural completamente distintas, como la sugerida por Graciano, y que identifica Derecho natural con la ley mosaica y el evangelio, o la ulpiana como instinto de todos los seres animados, y hasta con el *ius gentium* o el Derecho pretorio u otras formas de Derecho.

Ninguno de los glosadores ve el Derecho natural en el dictamen de la razón según la concepción ciceroniana que los mismos Padres de la Iglesia habían hecho llegar ampliamente a la cultura medieval. Fieles a los textos romanos, se atuvieron preponderantemente a la tesis del Derecho natural reflejada en ellos, que no era otra que la ulpiana, que lo concibe como el Derecho que la naturaleza a todos los animales ha enseñado. Tesis que para ellos no plantea problemas más graves que los que suscita Odofredo, quien, precisando que el Derecho natural se refiere también a las perdices, los faisanes y las codornices, duda, sin embargo, que se refiera a los gusanos, y ello por la razón de que, habiendo escrito Ulpiano que es de Derecho natural la procreación de los hijos inherentes a la unión del macho y la hembra, hay que considerar sometidos al Derecho natural los animales que nacen de tal modo, cosa que no sucede con los gusanos, los cuales «nacen de la humedad de la tierra y del aire»¹⁵. Observación, sin duda, ingenua y que revela la escasa agudeza filosófica del glosador, pero que es interesante en cuanto involuntaria reducción al absurdo de la infeliz —aunque históricamente tan afortunada— definición del Derecho natural de Ulpiano.

Los glosadores, pues, no advirtieron el problema que la tesis del Derecho natural —el problema mayor de la vida jurídica— comporta, mostrándose embara-

¹³ Azone, *Summa Codicis*, 1, 22, 2.

¹⁴ *Summa Trecensis*, 1, 14, 6.

¹⁵ Odofredo, *Glosa al Digesto*, 1, 1, 1, 3.

zados cuando incidentalmente se ocupan de la cuestión de las relaciones de las normas positivas con el Derecho natural. Pero el problema en sí, el problema de los límites de la validez del Derecho positivo no lo afrontaron por la sencilla razón de que no llegaron a verlo. Y así, no pudieron plantearse el problema de la fuente de ese Derecho natural del que con tan poco interés hablan. Porque se trata de problemas filosóficos (como es precisamente el de la fuente del Derecho natural: ¿razón, voluntad divina, instinto de naturaleza?) y los glosadores carecieron de espíritu filosófico. O se trata de problemas que tienen una implicación política, desde el instante en que la afirmación de un límite a la validez del Derecho positivo comporta la fijación de un límite al poder del Estado, y los glosadores, para quienes la fuente legítima del Derecho es el emperador, no tendieron del todo a establecer límites al poder del Estado de sus tiempos, el Imperio universal.

El escaso interés y la poca preparación en filosofía de los glosadores inducen, en fin, a descartar cualquier interpretación filosófica de algunas afirmaciones concretas que algunos de ellos —como no pocos decretistas— hacen, y que en un primer momento pudiera hacer pensar en una tendencia al panteísmo (del que, en el siglo XII, no faltaron en Francia manifestaciones). A través de la identificación, realizada ya por los Padres de la Iglesia y, sobre todo, por Isidoro de Sevilla, y repetida, como se verá, por Graciano, de la ley natural con la ley divina, los juristas medievales llegan frecuentemente a la identificación de la naturaleza con Dios: «*natura, idest Deus*»¹⁶.

En realidad, aparte de que en la época de los glosadores y de los primeros decretistas, las corrientes naturalistas y a veces panteístas, que serían irradiadas por la escuela de Chartres, no podían lógicamente haber influido en Italia, los glosadores fueron totalmente sordos a los problemas de este género. De modo que la glosa «*idest Deus*» que ellos pusieron junto a la palabra *natura*, cuando en el texto justiniano encontraron la afirmación de la naturaleza como fuente del Derecho, no hay que interpretarla sino como una prueba de su ingenuidad filosófica y una confirmación de los peligros que la aceptación de la idea del Derecho *natural* propia del pensamiento cristiano comporta, cuando no se tienen en cuenta todas las lógicas consecuencias inherentes a la doctrina de la trascendencia divina.

4. El Derecho natural y los canonistas

Merece ser recordado que un escritor de Derecho canónico de la segunda mitad del siglo XI, Ivon de Chartres, que acepta los requisitos de la ley enunciados por Isidoro de Sevilla¹⁷, considera que entre ellos se encuentra la necesidad de la conformidad de la ley con la naturaleza¹⁸. Más que a la conformidad con la naturale-

¹⁶ Entre los numerosísimos ejemplos pueden verse los contenidos en la *Glosa Ordinaria*: gl. *ius naturale est quod natura a Istituz.*, 1, 2, pr., y gl. *natura a Dig.*, 1, 1, 1, 3.

¹⁷ San Ivon de Chartres, *Decretum*, IV, 168; *Panormia*, II, 142.

¹⁸ *Vid.* pág. 147.

za, Ivon de Chartres subordina la validez de la ley positiva a su conformidad con la ley divina: «la ley de los emperadores —escribe— no está por encima de la ley de Dios, sino por debajo»¹⁹.

Antes del siglo XII no puede hablarse de una verdadera y auténtica teoría canonista del Derecho natural. Es en esta época, en efecto, cuando comienza el estudio sistemático del Derecho canónico, cuando también en Bolonia el monje Graciano reordena en una obra singular, compiladora y doctrinal al mismo tiempo, los textos de naturaleza jurídica (*canones*, «normas») de la tradición eclesiástica, como decisiones de los papas y de los concilios, fragmentos de los escritos de los Padres de la Iglesia, etc., hasta entonces reunidos desordenadamente en colecciones confusas y contradictorias, que Graciano no solamente coordina y clasifica con criterios lógicos, sino que prologa y comenta con palabras propias (*dicta*). Esta obra, cuyo título, muy apropiado, es *Concordantia discordantium canonum*, y que se hizo rápidamente célebre con el nombre de *Decretum Gratiani*, aunque no fuera nunca reconocida oficialmente por la Iglesia como fuente del Derecho canónico, constituyó el volumen primero del *Corpus iuris canonici*, y fue objeto de numerosísimos estudios y comentarios, análogos a los que en los mismos siglos los legistas, es decir, los estudiosos del *ius civile*, realizaron, como acabamos de ver, sobre los textos del *Corpus iuris civilis* que contenía el Derecho imperial.

A diferencia de los glosadores, los canonistas, juristas eclesiásticos, sintieron fuertemente el problema de los límites de la validez del Derecho del Estado y vieron en el Derecho natural una tesis óptima para poner una barrera al poder de éste, naturalmente en beneficio de la Iglesia. Y ello, tanto más desde el instante en que identificaron el Derecho natural con la ley mosaica y evangélica, de la que la Iglesia era depositaria e intérprete. Así, Graciano y, con él, todos sus comentaristas escriben que todas las normas que estén en oposición con el Derecho natural carecen de valor y eficacia (*vana et irrita*)²⁰.

Hemos dicho que los canonistas identificaron el Derecho natural con la ley positiva divina revelada. Y, en realidad, aunque no sea ésta la única concepción del Derecho natural que aparece en sus escritos, es ciertamente la que tiene una relevancia más grande. Justamente en el inicio del *Decretum* se encuentra, como primer canon, la distinción de Isidoro de Sevilla entre leyes divinas y humanas, según la cual las leyes divinas son aquellas que se fundan en la naturaleza (*natura constant*)²¹. Y dicho canon está precedido de un *dictum* de Graciano, en el que se explica que «el Derecho natural es el que está contenido en la ley y en el Evangelio»²².

Nos encontramos aquí con la identificación, realizada por primera vez por Filón por lo que se refiere a la Ley mosaica, y después por casi todos los Padres de la Iglesia —comprendido también San Isidoro— del Derecho natural con la ley divino-positiva. Graciano, en realidad, parece limitar de alguna forma esta identificación, cuando

¹⁹ San Ivon de Chartres, *Panormia*, II, 139.

²⁰ Graciano, *Decretum*, I, d. 8, c. 2, *dictum*.

²¹ *Vid.* pág. 148.

²² Graciano, *Decretum*, I, d. 1, c. 1, *dictum*.

reduce el contenido de la ley divina revelada, que coincide con el Derecho natural, al precepto en virtud del cual se debe hacer a los demás lo que queremos se haga con nosotros mismos, y no se debe hacer a ellos lo que no quisiéramos nos hicieran a nosotros²³. Es el antiguo precepto, llamado frecuentemente «regla de oro», contenido en el Evangelio y presente también en las demás religiones y ordenamientos morales, que tiene un carácter formal, ya que no ordena una conducta determinada, sino que tan sólo prescribe la forma entre las que la conducta debe ser querida, y bajo este aspecto es la formulación más genuina del Derecho natural racional. Pudiera decirse, por tanto, que en este primer *dictum* graciano nos encontramos más que con una reducción del Derecho natural al Derecho divino, con todo lo contrario, es decir, la reducción de la esencia del Derecho divino a un imperativo de la razón.

Aunque no mucho después, en el *dictum* que sigue a un otro canon, Graciano escribe unas palabras que expresan del modo más elaborado la tesis voluntarista (y que serán repetidas en el siglo XIV por el mayor pensador voluntarista del Medievo, Guillermo de Ockham): «en el Derecho natural —escribe— no se manda nada sino lo que Dios quiere que sea hecho; y no se prohíbe nada sino lo que Dios prohíbe hacer»²⁴.

Sin embargo, Graciano acepta —en otro canon— también la concepción ulpiana —que llegó hasta él a través de Isidoro— del Derecho natural como «el que tiene lugar en todas partes por instinto de naturaleza»²⁵, diciendo que dicho Derecho «tuvo su inicio con la creación de la criatura racional»²⁶. Volviéndose a encontrar, de este modo, en el *Decretum* las tres principales versiones del Derecho natural que hemos visto delinear a fines de la Antigüedad: la voluntarista, la naturalística y la racionalista. Graciano, jurista y no filósofo, no se planteó el problema *filosófico* del Derecho natural. Sin embargo, a diferencia de los legistas, se detiene en la contemplación de los pormenores, y así lo propone a los propios comentaristas, quienes harán de él alusiones precisas y a veces profundas.

Y si los decretistas aceptaron las concepciones del Derecho natural como ley divina y como instinto de la naturaleza, bajo el peso de la autoridad de Isidoro y de Ulpiano, no es menos cierto que tampoco falta la concepción del Derecho natural como norma dictada por la razón, e incluso anteponiéndola frecuentemente a las otras dos. Y algunos rechazan, a veces con no oculto desprecio, la concepción ulpiana del Derecho natural como instinto común a todos los animales, atribuyéndola a los «legistas» —es decir, a los estudiosos del *ius civile*, a los glosadores—, mientras ellos, los canonistas, concebían al Derecho natural como un Derecho relativo solamente a los hombres, en cuanto solamente ellos son los seres racionales.

El más explícito en afirmaciones de esta especie es Rufino (segunda mitad del

²³ *Op. cit.*

²⁴ *Op. cit.*, I, d. 9, c. 11, *dictum*.

²⁵ *Op. cit.*, I, d. 1, c. 7.

²⁶ *Op. cit.*, I, d. 5, c. 1, *dictum*; *Vid. d. 6, c. 2, dictum*.

siglo XII), uno de los más ilustres autores de *summae* del *Decretum*. Así escribe, que es la tradición de los legistas la que concibe al Derecho natural genéricamente, atribuyéndolo a todos los seres animados. Para él, en cambio, dicho Derecho, sólo se refiere al género humano, y es «un poder de la criatura humana, establecido por la naturaleza, para hacer el bien y evitar lo contrario»²⁷.

La afirmación del fin exclusivamente humano del Derecho natural, breve y consciente aunque también polémica, vino a asumir el tono de una reivindicación de la autonomía moral del hombre que recibe del Derecho natural, consustancial a él, el poder de hacer el bien mejor que el mal. Y en este sentido, es más elocuente todavía el corolario que algunas *summae* anónimas del *Decretum* obtienen de la proposición de que el Derecho natural es «la facultad de distinguir entre el bien y el mal, aprobando el uno y rechazando el otro» y «esto es el libre arbitrio»²⁸.

En estas interpretaciones racionalistas del Derecho natural ofrecidas por los decretistas reaparece la postura que San Agustín había combatido a Pelagio. A través de la doctrina iusnaturalista se introduce, por tanto, en la cultura medieval, aún eclesiástica como la de los canonistas, el racionalismo ético. Más que en los juristas, sean laicos o eclesiásticos, dicha tendencia hacia el racionalismo ético se manifestará, como pronto veremos, en los teólogos y filósofos de estos mismos siglos XII y XIII cuando ellos se enfrentan con el tema del Derecho natural.

5. Justicia y ley en el Derecho feudal. Bracton

Al lado de la legislación imperial recogida en el *Corpus iuris civilis* y la eclesiástica, integrada en el *Corpus iuris canonici*, subsistía en los siglos XII y XIII gran parte del Derecho originario germánico, que se había transmitido, bajo forma de costumbre, desde los tiempos de los reinos romano-bárbaros y de los primeros tiempos del imperio carolingio. Los glosadores lo despreciaban: «*non est lex nec ratio*», decía Odofredo de la *Lombarda*, la principal colección en su época del Derecho longobardo-franco²⁹. Pero eso no fue siempre una realidad jurídica, hasta el punto que los *Libri feudorum*, recolección del Derecho feudal de distintas fuentes, fueron recogidos en el *Authenticum*, una de las partes del *Corpus iuris civilis* en su clasificación medieval.

En algunos aspectos, incluso, el Derecho consuetudinario de stirpe germánica era más vivo y actual, ya que, aún perteneciendo a épocas lejanas había sido vivificado y adaptado a la nueva sociedad por la Glosa de Justiniano. En concreto, el feudo, institución de gran importancia en el mundo medieval, no

²⁷ Rufino, *Summa in Decretum*, d. 1.

²⁸ Puede verse este pasaje de dichas *summae* en S. Kuttner, *Repertorium der Kanonistik* (1140-1234), Ciudad del Vaticano, 1937, pág. 74, n. 3.

²⁹ Odofredo, *Glosa al Código*, 5, 3, 20.

había sido contemplada naturalmente en los textos romanos, y tenía que ser regulada según costumbres de origen germánico. Se inserta de este modo en la concepción medieval del Derecho, y junto a ella, que era la prevalente y escolásticamente oficial de la ley concebida como voluntad del príncipe, la concepción que hemos visto era propia del Derecho germánico, y según la cual el rey no era más que el guardián de las leyes —las cuales eran en realidad costumbres— de su pueblo.

En algunos escritores esta idea reviste el carácter de la doctrina contractualista. Así sucede en Manegold de Lautenbach, que vivió en el siglo XI durante las luchas por las investiduras entre el Papado y el Imperio. Según este escritor alemán, el pueblo ha elegido al rey para evitar la tiranía. Y si el rey ejercita su poder, que ha conseguido para este fin, ensañándose con sus súbditos, pierde el cargo que le fue conferido, y el pueblo vuelve a ser libre de su dominio, ya que él ha sido el primero en romper «el pacto en base al cual fue hecho rey»³⁰.

Por lo que, aún cuando no se manifiesta en forma explícitamente contractualista, está viva en el mundo medieval la idea de que el rey se encuentra sometido a las leyes nacidas del consenso popular. El Derecho germánico y feudal, que, como se ha dicho, era en su gran parte consuetudinario, no había sido establecido formalmente por una voluntad determinada, sino que nacía, como es propio de la costumbre, espontáneamente, de la convicción íntima jurídica de los pueblos. Y al rey no le correspondía crearlo ni abrogarlo, sino simplemente declararlo y garantizar su aplicación, con la obligación de ser el primero en respetarlo. De este modo, el ordenamiento feudal, lejano del concepto moderno del Estado constitucional y del Estado de derecho, entrañaba en realidad el elemento esencial de ellos, a saber, el límite puesto a la voluntad del gobernante.

Aquel límite que los escritores eclesiásticos —canonistas o, como veremos, filósofos— pusieron en beneficio de la Iglesia a la potestad del Estado, al declarar que éste se hallaba sometido a la ley divina o al Derecho natural o la justicia, la sociedad feudal lo estableció también a su vez en nombre de la «justicia». Pero de una justicia que es entendida como observancia del Derecho, o sea, de la costumbre inmemorial del pueblo por la que sanciona la libertad. Frecuentemente, el rey se obliga públicamente con su juramento a observar dicho Derecho, y según la conciencia de la época, está obligado siempre de cualquier forma a su cumplimiento.

Esta idea de que el rey está sometido al Derecho es muy viva sobre todo fuera de Italia, ya que Italia poseía en Bolonia el centro de los estudios jurídicos fundados en el Derecho imperial. Prevalciendo muy ampliamente fuera del Sacro Imperio Romano, concretamente en Inglaterra, donde por «Derecho» se entendía esencialmente las costumbres observadas por el pueblo. El valor de dichas costumbres, como explícitamente afirma un legista inglés del siglo XII, Ranulfo de Glanvill³¹, era igual que el de la ley.

³⁰ Manegold de Lautenbach, *Ad Geberhardum*, XXX, en M.G.H., *Libelli de lite imperatorum et pontificum*, I, pág. 365.

³¹ Ranulfo de Glanvill, *Tractatus de legibus et consuetudinibus regni Angliae*, prólogo.

El Derecho inglés (que todavía conserva en nuestros días características muy diferentes de las del Derecho de la Europa continental), en efecto, estaba constituido prevalentemente por las costumbres jurídicas de los pueblos anglosajones, que sobrevivieron a la conquista normanda del siglo XI. Ni el Derecho romano ni el canónico, considerados como Derechos extranjeros y como tales combatidos, pudieron desarrollarse en Inglaterra, y fue desde el ordenamiento feudal de la sociedad inglesa, inspirado en el concepto germánico del sometimiento del rey a la ley, desde el que se desarrolló a través de los siglos, el constitucionalismo que porporcionaría a partir del siglo XVIII el modelo del ordenamiento de los Estados europeos.* Aunque en estos Estados no pudo, sin embargo, desarrollarse completamente, ya que en ellos faltó la educación en la idea —que en Inglaterra fue madurando desde los orígenes del feudalismo— de que hay un límite a la voluntad del gobernante, en la idea de que la ley no es *quod principi placuit*, sino que por el contrario el príncipe mismo está sometido a la ley.

De esta convicción profundamente arraigada en la consciencia inglesa, de la vinculación del rey a las costumbres del país, tenemos un exponente que históricamente ha tenido una gran resonancia: la *Carta Magna*, documento firmado en el año 1215 por el rey Juan Sin Tierra, y en el que se confirmaba y precisaba solemnemente las relaciones entre el rey y los súbditos, que venían siendo observadas desde siempre en forma consuetudinaria y por las que se garantizaba la libertad de estos últimos. En ella encontramos la base de toda la evolución posterior del constitucionalismo inglés, que en su desarrollo siempre se ha remontado a la Carta Magna que, por otra parte, no era más que uno de los pactos jurados entre el rey y los vasallos, muy frecuentes en el Derecho feudal.

La enunciación de esta doctrina implícita en la concepción feudal del Derecho, de la que es una manifestación la propia Carta Magna, es obra de un jurista inglés del siglo XIII, Enrique de Bracton, autor del *De legibus et consuetudinibus Angliae*. Escribe Bracton, al principio de su tratado, que al rey que reina rectamente le son necesarias, además de las armas, las leyes, ya que si faltaran las leyes, se destruiría la justicia y no podría celebrarse un juicio justo. Y en Inglaterra —sigue diciendo— hay que considerar como leyes no solamente las normas escritas, ya que también tiene valor de ley todo lo que ha sido legítimamente definido y aprobado por el consejo y consentimiento de los próceres y por el esfuerzo común de la sociedad, avalados por la autoridad del rey³².

De este modo, aceptando incluso a la letra las proposiciones de los glosadores (en concreto de Azone) acerca, por ejemplo, del concepto de la ley, de la justicia, del Derecho natural, etc., Bracton parece, sin embargo, no admitir la posición fundamental de ellos, a saber, que lo que tiene fuerza de ley es la voluntad del príncipe. Esta actitud, primer anuncio del constitucionalismo, está presente en toda la obra de Bracton. Así escribe que el rey se encuentra por encima de todos sus súbditos y que frente a él no hay ni iguales ni superiores,

³² Enrique de Bracton, *De legibus et consuetudinibus Angliae*, I, 1, 1-2.

pero que en cuanto él es ministro y vicario de Dios, no puede realizar sino lo que solamente está en conformidad con el Derecho («*quod de iure*»), lo que no se opone al aforismo «*quod principi placuit legis habet vigorem*», ya que por ley no hay que entender cualquier cosa que el príncipe haya querido, sino sólo lo que haya sido regularmente definido con el consejo de sus próceres³³. Todo lo cual, según Bracton, ya había sido admitido en el *Digesto* mismo, cuando se hacía depender la equivalencia de la ley con la voluntad del príncipe de la *lex regia*, a través de la cual el pueblo le había conferido todo su propio poder. El rey, afirma Bracton, tiene sobre sí un superior que es Dios, y como igual la ley, por medio de la cual fue hecho rey³⁴, e incluso «el rey debe someterse a Dios y a la ley, ya que fue la ley quien lo hizo rey. Él confiere a la ley lo que la ley le ha conferido a él, esto es, el dominio y el poder, porque allí donde domina la voluntad y no la ley no hay un auténtico rey»³⁵. Sobre todos estos fundamentos teóricos, y en otro ambiente histórico, social y político, las palabras de Bracton repiten inconscientemente la afirmación aristotélica de que «donde no son soberanas las leyes no hay un verdadero y auténtico Estado».

³³ *Op. cit.*, III, I, 9, 3.

³⁴ *Op. cit.*, II, 16, 3.

³⁵ *Op. cit.*, I, 8, 5.

15. *La escolástica antes de Santo Tomás*

1. La cultura medieval y el Derecho

La filosofía cristiana medieval de los siglos posteriores al IX suele llamarse escolástica, tomando su nombre de las escuelas de filosofía y de teología que comenzaron a desarrollarse en los territorios del Imperio en los tiempos de Carlomagno, junto a las que ya existían sobre artes liberales en la Alta Edad Media.

Las artes liberales eran las comprendidas en el *trivium* (gramática, dialéctica y retórica) y en el *cuadrivium* (aritmética, geometría, astronomía y música), las cuales no guardaban relación con el Derecho. Aunque las artes del *trivium*, sobre todo la dialéctica (es decir, la lógica) y la retórica (que tendía a asumir aspectos filosóficos), se ocupaban frecuentemente de temas éticos y jurídicos, y, como sucediera en tiempos de la sofística griega, hacía de la controversia judicial —típico ejemplo de discusión—, teorizándola, un *arte*. Para la enseñanza de la retórica eran utilizados frecuentemente los comentarios a las obras ciceronianas relativas fundamentalmente a la lógica jurídica, como el *De inventione* y la *Rhetorica ad Herennium*. Y ya hemos visto cómo esta conexión entre los estudios retóricos y los temas jurídicos se manifiesta, por ejemplo, en Alcuino¹.

Había venido madurando, por tanto, a través de la enseñanza de las artes liberales, una consideración del Derecho que, aunque no era específicamente filosófica, tendía, sin embargo, a serlo, al menos en el campo de la lógica. El Derecho fue consiguiendo una relevancia cada vez mayor en la enseñanza de las escuelas, si no como objeto directo de ella, sí al menos como modelo de la técnica de la investigación lógico-científica. Y tal vez no deje de ser significativo que perteneciera a una de estas escuelas de artes liberales el más grande jurista del Medioevo: Irnerio. Quien, según nos cuenta Odofredo, era ya *magister in artibus* en Bolonia cuando comenzó a estudiar por su cuenta los *Libri legales*, esto es, los textos justinianeos, llegando a través de su estudio a enseñar también *in legibus*².

El estudio del Derecho canónico influyó sobre el método de la teología —en

¹ Vid. pág. 151.

² Odofredo, *Glosa al Dig.*, 1, 1, 6.

cuyo ámbito, como ahora veremos, nacieron los más importantes problemas filosófico-jurídicos del Medievo—, y ello como consecuencia de las técnicas argumentativas exquisitamente jurídicas de aquel Derecho. Lo cual contribuyó a la «juridificación» de la ética, que es característica de la escolástica, lo que equivale al planteamiento de los problemas morales en términos legalistas en su esencia, y al tratamiento de los mismos en forma legalista desde el punto de vista metodológico.

2. Métodos, problemas y direcciones de la escolástica

En principio, puede decirse que el método general de la escolástica se encuentra bastante cercano al de la controversia judicial, incluso cuando se trataba de temas de distinta naturaleza a los de las cuestiones jurídicas. Junto a la *lectio*, que consistía en el comentario de textos filosóficos o teológicos, tuvo gran importancia en las obras de los escolásticos la *disputatio*, que consistía en el planteamiento de una serie de problemas (*quaestiones*), cuyo tratamiento se hacía estudiando en primer lugar los textos a favor de una determinada tesis, concluyendo con la *solutio*, en la que el autor expresaba su propio juicio, afirmando lo que debía decirse acerca del problema planteado.

La afinidad de este procedimiento lógico con el de la controversia judicial es, sin embargo, puramente exterior, ya que las pruebas aducidas tanto a favor como en contra de una determinada tesis no están constituidas de hecho, sino, como ya hemos dicho, por textos autorizados (*auctoritates, sententiae*). Esta apelación a las *auctoritates* como prueba, entra dentro del marco religioso de la cultura escolástica, que no se dirige en efecto a la investigación de la verdad, sino a la comprensión de ella, que ya ha sido conocida en tanto que ha sido revelada, y ello en la metafísica como en la ética. Precisamente en este sentido se suele repetir que en la escolástica la filosofía es «sierva de la teología», al estar subordinada a la autoridad y al dogma, y no ser libre para investigar sin prejuicios y con sus medios propios una verdad que se ha de indagar por qué no se posee todavía. Siempre en virtud de este sentido, se dice que en la escolástica la razón está subordinada a la fe, a la revelación. Y, efectivamente, en la época de la escolástica verdadera y auténtica el problema dominante es el de las relaciones entre fe y razón, que contemplado por las distintas direcciones fue resuelto diversamente, y que cuando en el siglo XIV pierde importancia, en cuanto que llegará a admitirse que la verdad de la fe y la verdad de la razón pueden ser diferentes, también la perderá la escolástica misma.

Sin embargo, a pesar de esta subordinación de la ciencia y de la filosofía a la fe, la exigencia humana y terrena —que pudiera sin más decirse tendencialmente «laica»— de salvar los derechos de la razón, la herencia racionalista greco-romana, se conservó y se transmitió a través del Medievo. La cual, sin duda, fue

radical y duramente negada por una de las grandes corrientes del pensamiento cristiano medieval: la antiintelectualista (o como se decía, antidialéctica, que es con frecuencia mística). Corriente que toma su inspiración de San Agustín, y a través de San Agustín, de Platón, y está representada generalmente por pensadores franciscanos. E igualmente es indudable que también la otra dirección opuesta de la escolástica, la intelectualista —la cual, después que fueron conocidas las obras de Aristóteles, se apoyará prevalentemente en el pensamiento aristotélico—, aún reivindicando para la razón su cometido y una esfera propia de competencia, limitó grave y estrechamente dicha esfera. No obstante, aquel filón de racionalismo griego que los Padres de la Iglesia habían permitido que penetrara en el pensamiento cristiano sobrevivió más o menos visiblemente también en la escolástica, pudiéndosele percibir en algunos tratados, así como en pensadores aislados —como, por ejemplo, Abelardo—, o en algunos otros a propósito de determinados temas.

El tema con respecto al cual el racionalismo de estirpe greco-ciceroniana manifestó fundamentalmente también en la escolástica medieval su vitalidad, fue un tema filosófico-jurídico: precisamente el tema fundamental también de la filosofía del Derecho, el tema del Derecho natural.

Al hablar de la patrística hemos observado ya cómo la aceptación de la idea griega del Derecho natural por parte de los Padres de la Iglesia contribuyó en gran medida a introducir en la ética cristiana —que en su origen había sido absolutamente interior, de cara a la transcendencia y negadora de cualquier forma de legalismo— un elemento mundano, social y sustancialmente jurídico. El criterio de la perfección religiosa y todavía más el de moralidad había sido reemplazado en los últimos tiempos de la patrística, incluso en los íntimos sentimientos humanos, por la conformidad con una ley objetiva. Tal tendencia se acentuó todavía más en la escolástica, cuya ética era esencialmente legalista, e incluso más que ética era una concreta forma de Derecho.

Este «Derecho» en que desemboca la ética medieval es concebido de forma distinta por las dos direcciones opuestas de la escolástica, de las que ya hemos hablado. Los antiintelectualistas fueron en el plano ético voluntaristas, y concibieron a la ley moral como una manifestación de la voluntad de Dios, identificándola, por tanto, con la ley mosaica y con el evangelio. Los teólogos y los filósofos de tendencia intelectualista, en cambio, aún aceptando obviamente como ley moral también a la del Antiguo o Nuevo Testamento, unieron a ella la dictada por la naturaleza, concibiendo a esta última también y sobre todo como *razón*. E incluso, en las obras de los escolásticos, el término que sirve para designar a la ley moral es siempre el de *lex naturalis*, en la que con frecuencia se encuentra comprendida, como forma particular de ella, también la mosaica y la evangélica, lo que sucede también en los mismos místicos y voluntaristas. Lo cual, a fin de cuentas, revela lo familiar que era en el pensamiento y en el lenguaje del Medievo la idea de la existencia de una ley «natural».

Justamente será a través de esta idea de la existencia de una «ley natural» como se perpetuará a través del Medievo escolástico el racionalismo ético de origen

griego y que había sido introducido en el cristianismo por la patristica. Ya que, entre los distintos modos en que la ley natural podía comprenderse —y que, como veremos, fue comprendida también por los escolásticos—, es esencial y prevalente el de la ley como recta razón, el *orthós lógos* de los estoicos, la *recta ratio* de Cicerón. Este modo de concebir la ley natural es tan esencial y prevalente, que los mismos místicos, aún siendo recelosos y hostiles hacia toda pretensión de la razón, aceptaron como ley natural, junto a la revelada por Dios, la expresada por la razón. Los intelectualistas, pues, pusieron el acento sobre todo en ésta última, como hará el más importante de ellos, Santo Tomás. La concepción de la ley natural en la escolástica es, por tanto, bajo el punto de vista histórico, de una importancia fundamental, porque contribuyó a mantener viva la opción racionalista en el campo de la ética, en una época como aquella en que, cuando no se negaba sin rodeos a la razón, se le ponía graves límites.

3. Abelardo. El naturalismo de inspiración platónica

Es significativo que la primera concepción precisa, no sólo de una *justicia* natural distinta de la justicia positiva, sino también de un *Derecho* natural diferente del Derecho positivo (llamado por primera vez en la historia exactamente con este nombre: *ius positivum*³), se encuentre en el más racionalista de los escolásticos del siglo XII, Pedro Abelardo (1079-1142). Este filósofo contemporáneo de Irnerio se interesó extraordinariamente por el Derecho, y según nos cuenta Odofredo, se ufanaba —mofándose de los legistas— de saber resolver en base a la lógica cualquier caso, por difícil que fuera, que pudiera encontrarse en el *Corpus iuris*⁴. Entre las virtudes se ocupó con más detención de la justicia, y distinguió, como se ha dicho, un Derecho natural del Derecho positivo establecido por los hombres, definiendo al primero como «lo que la razón misma, que por naturaleza está presente en todos, aconseja debe coincidir con nuestras acciones»⁵. Quedando, de este modo, en gran evidencia la esencia racionalista de la doctrina del Derecho natural por parte del mayor pensador racionalista de la primera escolástica.

Decíamos que había que poner de relieve en este pasaje de Abelardo el uso por vez primera en lengua latina del término *ius positivum*, y que tanta fortuna alcanzaría en el lenguaje jurídico posterior. Abelardo lo utiliza con bastante precisión en relación con el comentario de Calcidio al *Timeo* de Platón, al que en su tiempo nos referimos⁶, y en el que aparecía la expresión *iustitia positiva* con-

³ Abelardo, *Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum*, en P. L., CLXXVIII, 1656.

⁴ Odofredo, *Glosa al Código*, 3, 5, 39.

⁵ Abelardo, cita 3.

⁶ *Vid.* pág. 87.

trapuesta a la de *iustitia naturalis*, versión latina de los términos griegos *thései dikaion* y *phýsei dikaion*. A través de Abelardo, dicha terminología se transmitió al lenguaje jurídico, en concreto al de los canonistas.

La influencia del comentario de Calcidio al *Timeo* resta en Abelardo en este aspecto marginal lingüístico, aunque ciertamente interesante. Lo cual es índice, sin embargo, de la existencia de un interés de la cultura ético-jurídica de la época por el *Timeo*. Interés que no deja de tener sus consecuencias sobre otras doctrinas de esta época acerca del Derecho natural. El *Timeo*, que fue conocido precisamente por su traducción latina y el comentario de Calcidio, llegó a ser en el siglo XII el tema central de los estudios que florecieron en la escuela de Chartres, en Francia, en donde converge, además, una tendencia naturalista que a veces roza el panteísmo.

Como se recordará, el mismo Calcidio había atribuido al *Timeo* —que en realidad es una obra puramente metafísica— una significación ético-política, reconduciéndola a la *República* de Platón como una complementación de la doctrina política platónica. Por esto, su comentario sugería a los estudiosos medievales fácilmente una interpretación en sentido ético de la metafísica del último Platón, provocando la tendencia de ver en la idea contenida en el *Timeo* de una armonía, de un orden de la naturaleza, la representación de un modelo de justicia, de una *iustitia naturalis*, según precisamente las palabras de Calcidio. De este modo, se transfería un concepto puramente metafísico al campo de la ética.

De esta tendencia existen documentos explícitos en las glosas y en las introducciones al *Timeo* del siglo XII, que concibieron a la *iustitia naturalis* del diálogo platónico —o mejor del comentario calcidiano al mismo— como modelo ideal de una justicia positiva⁷. La cual se refleja, además de en los escritos de algunos canonistas⁸, en algunas de las doctrinas de los filósofos y teólogos escolásticos de los siglos XII y XIII referentes al Derecho natural. Éstos, en efecto, unieron, como ahora veremos, a las distintas concepciones de este último, que ya hemos visto, también esta de la *iustitia naturalis*, extraída del *Timeo* a través del comentario del Calcidio.

4. El Derecho natural

Sin embargo, esta idea de la «justicia natural» que el *Timeo* platónico suministró al pensamiento del siglo XIII no es la única y ni siquiera la más impor-

⁷ Algunas de dichas introducciones y glosas al *Timeo*, todavía inéditas, contienen pasajes relativos a nuestro tema recogidos por T. Gregory, *Platonismo medievale*, Roma, 1958, págs. 59-73.

⁸ Por ejemplo, en el comentario al *Decretum*, inédito, del anónimo boloñés del que nos habla S. Kuttner en *Sur les origines du terme «droit positif»*, en «Revue du droit français et étranger», 1936, pág. 737. Vid. también las *quaestiones derivadas* probablemente de la glosa de Juan Teutónico al *Decretum* publicadas parcialmente por O. Lottin, en *Psychologie et morale au XII et XIII siècles*, II, *Problèmes de morale*, parte I, Lovaina, 1948, pág. 82, n. 1.

tante entre las concepciones que de la ley natural se recogen en los escritores de esta época. Éstos, ni se atuvieron siempre a una sola, ni redujeron las varias versiones del Derecho natural a un único concepto. Teniendo siempre bien presente los distintos modos de entenderlo y procurando no incurrir en la incompatibilidad lógica entre ellos, los aceptaron todos.

No puede, por ello, afirmarse con certeza qué es lo que los escritores del siglo XII y de las primeras décadas del siglo XIII entendieron por Derecho natural. Solamente puede constatarse que el problema del Derecho natural lo tuvieron bien presente, y que pueden detectarse en ellos distintas posturas. Así, frecuentemente, se encuentran en los textos de esta época juntas las unas con las otras, como si no se excluyeran recíprocamente, la concepción del Derecho natural como ley revelada por Dios, que proviene de Isidoro de Sevilla a través de Graciano; la del Derecho natural como instinto de la naturaleza, de estirpe ulpiana, pero igualmente filtrada a través de Isidoro y Graciano; a veces, la del Derecho natural como justicia cósmica, extraída del *Timeo* a través de Calcidio y sus comentaristas de Chartres; y, por último, la (que sin embargo, fue la única en pensadores de mayor talento como Abelardo, y que terminará por excluir a las demás en los filósofos más importantes del siglo XIII como Alberto Magno y Santo Tomás) del Derecho natural como norma dictada por la razón.

Un ejemplo típico e importante de esta yuxtaposición ecléctica de las varias concepciones del Derecho natural se encuentra en la *Summa aurea* (uno de los innumerables comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo), de Guillermo de Auxerre (nacido alrededor del año 1145 y muerto en el 1231), quien distingue tres clases de *ius naturale*: *universalissimum*, *universalis* y *speciale*. *Universalissimum* es el Derecho natural «que se encuentra en todas las cosas». Y de tal justicia natural, añade Guillermo, trata Platón en el *Timeo*. *Universalis* es el Derecho natural que la naturaleza dicta a todos los seres animados, y del cual nos había hablado Ulpiano. El Derecho natural *speciale* es el que ha sido dictado por la recta razón, «y dicho Derecho solamente existe en quienes tienen uso de razón»⁹.

Guillermo de Auxerre se enfrenta con la cuestión que más frecuentemente embarazaba en esta materia a los teólogos del Medievo: si es de Derecho natural la monogamia. De la narración bíblica se deducía el hecho de la existencia de varios patriarcas que tuvieron más de una mujer o concubina. Planteándose, por tanto, el problema de la compatibilidad de estas situaciones con el Derecho natural, o de la admisibilidad de una dispensa por parte de Dios de la observancia de las mismas en casos particulares.

Fue a propósito de la discusión del tema de «si es de Derecho natural que una sola mujer pertenezca a un solo hombre», cuando Guillermo estableció la distinción de las tres clases de Derecho natural de las que se ha hablado. Así, explica que el matrimonio, en cuanto matrimonio verdadero y auténtico es de Derecho

⁹ Guillermo de Auxerre, *Summa aurea in quattuor libros Sententiarum*, IV, tract. *De sacramentis conservativis gratiae*, cap. II, q. 4.

natural *speciale*, ya que la simple unión del macho y la hembra (precisamente el ejemplo aducido por Ulpiano como de Derecho natural) pertenecía al Derecho natural *universalis*. Mas la fidelidad que el marido debe a la mujer es de Derecho natural *speciale*. De donde se deriva que la monogamia es precisamente de Derecho natural *speciale*, o sea, está prescrita por aquel Derecho natural que solamente vale para los hombres en cuanto éstos tienen uso de razón¹⁰.

Guillermo de Auxerre conoció bien, por tanto, las concepciones del Derecho natural que se deducían del *Timeo* comentado por Calcidio, la derivada de Ulpiano, así como la racionalista. Y recogió las tres, como si no se diera cuenta de su recíproca incongruencia. Es de hacer notar, sin embargo, que para él el verdadero y auténtico Derecho natural es el que él denomina *speciale*, es decir, el Derecho natural que existe «solamente en quienes tienen uso de razón». El Derecho natural *universalissimum*, el sugerido por el *Timeo*, no lo toma Guillermo en consideración como regla de conducta, y el Derecho Natural *universalis*, el ulpiano, observa que no puede servir como criterio de valoración de las acciones, ya que según este Derecho serían capaces de virtudes y de vicios también las bestias¹¹. En definitiva, el verdadero Derecho natural para Guillermo de Auxerre consiste en un sistema de imperativos de la razón: «como en la esfera teórica, escribe, existen nociones evidentes por sí mismas, así en la práctica existen principios de la acción evidentes por sí mismos. Y éstos constituyen el Derecho natural»¹².

Distinciones análogas, si no similares, y conclusiones semejantes se encuentran en la *Summa theologica* del franciscano inglés Alejandro de Hales, que vivió entre los siglos XII y XIII, que contiene un amplio estudio de las leyes. La ley natural (que deriva de la *lex aeterna*, ley de verdad que trasciende a nuestra mente, según Alejandro de Hales puede ser concebida de tres formas: con referencia al orden de la criatura racional, al de la criatura irracional sensible (es decir, de los animales) y al de las demás criaturas¹³.

La idea de una ley establecida por la naturaleza y que el hombre lleva dentro de sí está presente también en los místicos. Hugo de San Victor (siglo XII) habla de «preceptos de la naturaleza», pareciendo entender con ellos la capacidad interior de juicio por medio de la cual el hombre aprende lo que debe hacer o evitar¹⁴. Un poco antes, sin embargo, se había pronunciado en un sentido decididamente voluntarista, afirmando que lo que es justo lo es porque Dios ha querido que sea así¹⁵.

De este modo, incluso el más importante representante del misticismo del siglo XIII, San Buenaventura, acepta del Derecho natural, junto a la versión vo-

¹⁰ *Op. cit.*

¹¹ *Op. cit.*, III, tract. VII pr.

¹² *Op. cit.*, II, tract. XII, q. 1.

¹³ Alejandro de Hales, *Summa theologica*, III, pars II, inq. I, q. unica, cap. VII, a. 4.

¹⁴ Hugo de San Victor, *De sacramentis christianae fidei*, I, parte VI, cap. 7. Véase también toda la parte XI.

¹⁵ *Op. cit.*, I, parte IV, cap. I.

luntarista («lo que está contenido en la Ley y en el Evangelio»), la naturalista («lo que la naturaleza ha enseñado a todos los seres animados»), y la racionalista («lo que dicta la recta razón»)¹⁶. Incluso San Buenaventura llega a decir que «es un precepto de Derecho natural que el hombre obedezca completamente a la recta razón por sí misma»¹⁷.

5. La conclusión racionalista del iusnaturalismo en el siglo XIII: sus aspectos políticos

La concepción del Derecho natural como conjunto de normas dictadas por la razón —que es significativo se encuentre incluso en los místicos— prevaleció finalmente sobre las demás. La de la «justicia universal» extraída del *Timeo*, será abandonada a la metafísica, en cuanto interpretación de la realidad y no regla de la conducta humana. La naturalista, conocida a través de Isidoro y Ulpiano, será considerada irrelevante como criterio de valoración moral a causa de su determinismo, que excluye la responsabilidad de los sujetos a cuya acción se refiere. Y, finalmente, se intentará separar del Derecho natural propiamente dicho «lo que está contenido en la Ley y en los Evangelios» que, en cuanto ley divino-positiva, será considerada como algo distinto de la ley natural dada a los hombres, a *todos* los hombres en cuanto tales, por la razón que es su *naturaleza* esencial.

El pensador, en el que tomó una configuración definitiva la consciencia de la esencia racional del Derecho natural, fue el dominico Alberto de Bollstädt (Alberto de Colonia, San Alberto Magno, 1193-1280), maestro de Santo Tomás en París y en Colonia. Desde hacía un siglo se venía difundiendo en la cultura occidental el conocimiento de las obras de Aristóteles, al cual se llegó a través de los estudiosos árabes y hebreos. En un primer momento, el aristotelismo fue combatido por la Iglesia y por el pensamiento escolástico, y, sobre todo, debido a la obra de los pensadores franciscanos, de Alejandro de Hales a San Buenaventura, la escolástica se mantuvo mucho tiempo fiel a las posiciones tradicionales platónico-agustinianas. Fue Alberto Magno quien supo reelaborar y sistematizar las enseñanzas aristotélicas de forma que las hizo aceptables a los ojos del pensamiento cristiano. Y para él, como lo será también para Santo Tomás, Aristóteles es el representante por antonomasia de la filosofía, cuyo campo es autónomo y deslindado del de la teología, ya que ésta última se funda en la verdad revelada, mientras que la filosofía posee como único instrumento la razón. Desde entonces en adelante, Aristóteles será citado frecuentemente en los escritos de los escolásticos no con su nombre, sino con el de Philosophus, el filósofo por antonomasia, encarnación misma de la filosofía.

¹⁶ San Buenaventura, *In IV Sententiarum*, d. XXXIII, a. 1, q. 1.

¹⁷ San Buenaventura, *Quaestiones disputatae, De perfectione evangelica*, q. IV, a. 1, n. 10.

La distinción entre teología y filosofía, entre el ámbito de la fe y el de la razón, se refleja también en el estudio del Derecho natural. La ley revelada —«lo que está contenido en la Ley y en el Evangelio»— en cuanto objeto de fe, pertenece a un orden distinto del que se ocupa la filosofía. Para ésta última, el Derecho natural es, en cambio, como escribe precisamente Alberto Magno, «no otra cosa que el Derecho de la razón, o sea, lo que se debe hacer en cuanto la naturaleza es razón»¹⁸. En un comentario de San Alberto a la ética de Aristóteles —materialmente redactado por su discípulo Santo Tomás— se dice que el «justo natural» del que habla Aristóteles hay que entenderlo en relación con aquella «naturaleza especial que es la naturaleza del hombre en cuanto hombre, lo que equivale decir tanto como la razón, en cuanto que ésta es el principio de las acciones humanas en tanto que humanas»¹⁹. La «justicia natural» a la que se refiere el *Timeo*, dice Alberto, no puede ser entendida como Derecho natural porque pertenece a la ciencia de la naturaleza o a la metafísica, no a la moral. Y del mismo modo, excluye la posibilidad de que el Derecho natural pueda ser entendido a la manera ulpiana, como instinto de la naturaleza común a todos los animales, porque del Derecho solamente puede hablarse en relación al hombre²⁰.

Con Alberto Magno se inicia así la obra, que será culminada por Santo Tomás, de clarificación de la doctrina del Derecho natural medieval. Se puso orden en el confusionismo existente en las ideas como consecuencia de tantas enunciaciones eclécticas y contradictorias por las que el Derecho se venía concibiendo, y cada una de ellas es llevada a su ámbito propio, en la metafísica, en la ciencia de la naturaleza, en la teología. Y así, sólo se conservó como Derecho natural propiamente dicho, como criterio terreno y no meramente religioso, de valoración de los comportamientos humanos, la concepción del mismo como norma dictada por la razón del hombre.

Hemos visto cómo en los canonistas no se descartaba la posibilidad de que el Derecho natural sirviera como límite al poder del Estado. Graciano y Rufino habían considerado «privados de validez y de eficacia» a las leyes contrarias al Derecho natural. Los teólogos de los siglos XII y XIII anteriores a Santo Tomás no parecieron, sin embargo, interesarse demasiado por este aspecto implícitamente político del iusnaturalismo, hecha la excepción de un pensador inglés del siglo XII, Juan de Salisbury, el primer autor en el Medievo de una obra sistemática de auténtica y verdadera teoría política, el *Policraticus*. Curialista, es decir, defensor de la superioridad del poder eclesiástico sobre el laico, no deja de echar mano, para debilitar a éste último, a la tesis del límite que al poder del rey de hacer las leyes está establecido por la justicia.

Según Juan de Salisbury, la ley es auténticamente ley cuando interpreta a la equidad, en cuanto es «voluntad de equidad y de justicia». Y la equidad, ley

¹⁸ San Alberto Magno, *Summa de bono*, tract, V, q. 1, a. 3.

¹⁹ San Alberto Magno, Comentario a la *Ética* de Aristóteles, V, 9.

²⁰ *Op. cit.*

de Dios, en términos jurídicos es adecuación racional recíproca de las cosas. Ella exige —según la afortunada fórmula del *De inventione* ciceroniano— que en iguales circunstancias se dé un tratamiento igual jurídico, de forma que se dé a cada uno lo suyo²¹. Existen normas, escribe el filósofo inglés, que tienen una obligatoriedad eterna, son válidas en todos los pueblos, y que no pueden ser impunemente violadas. Y aunque los aduladores del príncipe declaren que el príncipe no se encuentra sujeto a la ley y que tiene vigor de ley cualquier cosa que le plazca, el rey está vinculado a la ley²².

La voluntad del príncipe, añade, sí tiene valor de ley (según la fórmula *ulpianea* recogida en el *Digesto*), pero tan sólo en cuanto dicha voluntad sea conforme con la equidad. No encontrándose el príncipe libre de la ley, sino que, por el contrario, su autoridad está subordinada a las leyes, de modo que «la autoridad del príncipe deriva de la autoridad del Derecho»²³. De esta tesis —que en un pensador inglés nos trae a la mente la peculiar conciencia jurídico-política anglosajona y de la que, por otros caminos y sobre otro terreno, nacerá un siglo después la tesis análoga de Bracton— Juan de Salisbury no duda en sacar las consecuencias más radicales: el príncipe que no se somete a las leyes es un tirano²⁴, y es lícito desobedecer al tirano, e incluso, no sólo lícito, sino *gloriosum* matarlo sin más²⁵.

²¹ Juan de Salisbury, *Policraticus*, IV, 2.

²² *Op. cit.*, IV, 7.

²³ *Op. cit.*, IV, 1.

²⁴ *Op. cit.*

²⁵ *Op. cit.*, VIII, 20.

16. *Santo Tomás*

1. Vida y doctrina

La obra de adaptación del aristotelismo al pensamiento cristiano, iniciada por Alberto Magno, fue concluida por su discípulo Tomás de Aquino, el más importante pensador del Medievo. Esta obra logró una completa sistematización del pensamiento escolástico, y con la formulación dada por Santo Tomás alcanzó tanta autoridad que se erigió —aunque no de un modo oficial— en la filosofía del catolicismo, e incluso hoy, la cultura católica considera a la doctrina aristotélico-tomista como la filosofía verdadera e imperecedera, la *philosophia perennis*.

Tomás de los condes de Aquino nació en el año 1225 ó 1226 en Roccasecca, en la actual provincia de Frosinone. Estudió primero en Montecassino, e ingresando en la orden dominicana, fue, como se ha dicho, discípulo de Alberto Magno en París y Colonia. A su vez enseñó, como profesor de teología, en París, y, por último, en Nápoles. Murió en el año 1274 en la abadía de Fossanova, en el Lazio, cuando se dirigía desde Nápoles al concilio de Lyon.

En la amplia obra de Santo Tomás destaca por su importancia sobre los demás escritos la *Summa theologia*. Esta obra está dividida en tres partes, la segunda de las cuales se divide a su vez en otras dos, que se suelen llamar por ello *Prima secundae* (se sobreentiende *partis*) y *Secunda Secundae*. Precisamente la *Pars Secunda*, con sus subdivisiones, contiene el estudio de los temas que para nosotros son de más interés: las leyes (en la *Prima Secundae*) y la justicia (en la *Secunda Secundae*). Para nuestra materia es, sin embargo, también de gran importancia el breve tratado político *De regimine principum* (aunque es solamente en parte obra de Santo Tomás); así como los temas que se refieren a la misma y que se encuentran en la *Summa contra Gentiles*, en las *Quaestiones disputatae*, en los comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo y a la *Ética* y la *Política* de Aristóteles.

La filosofía de Santo Tomás gira en torno al problema capital de la escolástica, que no era otro que el de las relaciones entre razón y fe, entre ciencia humana y revelación. Para Santo Tomás, las verdades de la fe no se conocen más que a través de la revelación (sin que por ello dejen de ser tales). Estas verdades

no están en oposición con la razón, la que por el contrario establece los presupuestos (*praeambula*) de la fe, esclarece sus verdades y deshace las objeciones que a ésta se le hacen. E incluso las verdades de la fe —aunque sea en un plano inferior y aún en contraste con ellas— son también verdades de la razón, ya que existe toda una esfera del conocimiento que es propio de la razón, y en la que el hombre obra, por tanto, autónomamente.

Desaparece, pues, completamente la negación de la ciencia y del conocimiento racional que era propia del cristianismo primitivo, superándose así con Santo Tomás también la disensión, todavía viva en San Agustín, entre vida sobrenatural y vida mundana, entre vida según la gracia y vida según la naturaleza, y aún reafirmando la superioridad de la fe sobre la razón, Santo Tomás no ve ninguna oposición entre la una y la otra. La gracia no elimina a la naturaleza, sino que conduce a su perfección. A las virtudes teologales (*virtutes theologicae*), que están infundidas por la gracia, se unen, si bien en un plano inferior, las virtudes éticas del esquema aristotélico (*virtutes morales*).

De este modo, dentro de un grandioso edificio teológico, que parece realizar perfectamente la idea medieval de la ordenación a Dios de toda la realidad, Santo Tomás, bajo la dirección de Aristóteles, abre así a la razón, a la ciencia humana, un dominio propio en el que puedan ser autónomas. Este aspecto del pensamiento de Santo Tomás se revela sobre todo en su ética y en particular en su teoría de las leyes. Y se manifiesta también en su doctrina política, en la que el Estado no está concebido en la forma que fuera contemplado por San Agustín o Gregorio Magno como la ciudad del demonio o una gran empresa criminal, ni tampoco tiene necesidad, como sucedía con los escritores curialistas, de estar subordinado a la Iglesia para ser legítimo. Para Santo Tomás, el Estado, aun permaneciendo en un plano de inferioridad respecto a la Iglesia, dada las limitaciones de su fin (que es el «bien común» de la sociedad humana) respecto a los fines sobrenaturales de la Iglesia, tiene una intrínseca razón de ser, que se logra con medios humanos. Santo Tomás, pues, se muestra moderado y prudente acerca del más grave problema político del Medioevo, como era el de las relaciones entre Iglesia e Imperio, mostrándose no muy lejano del principio de la separación entre los dos poderes. Por estas consideraciones, la doctrina de Santo Tomás —que sin duda en otros aspectos parece representar típicamente la orientación del pensamiento medieval— ofrece, contrariamente a lo que comúnmente se piensa, algunos caracteres que bien puede decirse modernos.

2. La ley

Para Santo Tomás «la ley es una regla y medida de las acciones según la cual uno es inducido a obrar o a abstenerse de obrar». Su nombre, dice, deriva de «ligar», porque ella obliga (*ob-ligat*) a obrar. Dicha observación etimológica

es completamente infundada, pero a continuación de la misma, Santo Tomás realiza una afirmación que reviste, sin embargo, una gran importancia, a saber: la razón es regla y medida de las acciones humanas, porque a la razón pertenece ordenar a un fin (y ordenar a un fin, había enseñado Aristóteles, es el primer principio en lo que se refiere a la acción, o sea, en la moral). Por ello, la ley es «algo que pertenece a la razón (*aliquid pertinens ad rationem*)»¹. Más concretamente, la ley «es el dictamen de la razón práctica del soberano que gobierna una comunidad perfecta»², y según el término «perfecta», de acuerdo con las enseñanzas aristotélicas, quiere decirse que no es parte de otra comunidad superior, por lo que no pueden considerarse leyes las órdenes de un jefe de familia, ya que la familia forma parte del Estado. La ley tiene como fin el bien común, al que siempre ha de estar ordenada³, siendo por ello su definición más exacta la que reza como sigue: «una ordenación de la razón dirigida al bien común, promulgada por aquel que tiene el gobierno de la comunidad»⁴. Estas definiciones —que, como puede observarse, ponen la esencia de la ley en la racionalidad— valen para la ley en general, cualquiera que sea su especie. Y es que, en efecto, Santo Tomás distinguió varias clases de ley, en las que tres están estrechamente conectadas entre sí, puesto que la segunda es parte de la primera, y la tercera deriva de la segunda. Éstas son: la *Lex aeterna*, *lex naturalis* y *lex humana*. Además, y por encima de éstas, existe la *lex divina* (que no hay que confundir con la *lex aeterna*), ley revelada por Dios.

3. La *lex aeterna* y la *lex naturalis*

La *lex aeterna* es la razón misma de Dios, en cuanto rector del universo. El universo es una comunidad de la que el jefe es Dios, y en Dios, concebido como soberano de una comunidad, la razón asume el carácter de ley⁵, y esta ley es la que en el plano racional (*ratio*) de la sabiduría divina dirige todas las cosas a su fin⁶.

La ley eterna solamente es conocida por Dios y los santos, aunque toda criatura racional puede conocerla en su irradiación⁷. En efecto, aunque todas las

¹ Santo Tomás, *Summa teológica*, 1.2, q. 90, a. 1 (es decir, *Prima Secundae, quaestio 90, articulus*, 1. Cada una de las cuatro partes en que está dividida la *Summa* - 1, 1.2, 2.2, 3, está articulada en *quaestiones*, a su vez dividida en *articulos*. En la exposición del pensamiento de Santo Tomás nos referiremos a la *solutio* de ellos. A veces, se indicarán las respuestas de los varios *argumenta* elegidos al inicio de la *quaestio*: *ad 1, ad 2*, etc.).

² *Op. cit.*, 1.2, q. 91, a. 1.

³ *Op. cit.*, 1.2, q. 90, a. 2.

⁴ *Op. cit.*, 1.2, q. 90, a. 4.

⁵ *Op. cit.*, 1.2, q. 91, a. 1.

⁶ *Op. cit.*, 1.2, q. 93, a. 1.

⁷ *Op. cit.*, 1.2, q. 93, a. 2.

cosas sujetas a la providencia divina están reguladas por la ley eterna, la criatura racional se encuentra sometida a dicha providencia en una medida mucho mayor en cuanto que participa en ella misma (ya que *proveede* a él y a los demás), «y esta participación de la criatura racional en la ley eterna (*participatio legis aeterna in rationali creatura*) se llama ley natural»⁸. Obsérvese que la ley natural no es, por tanto, para Santo Tomás más que una copia imperfecta de la ley eterna, es una parte de ella, la parte precisamente que se irradia en la razón humana. Cuantitativamente inferior a la ley eterna es, sin embargo, en cuanto participa precisamente de ella, idéntica a la misma.

Todos los hombres, pues, en cuanto seres racionales conocen la ley natural. Más ¿qué es lo que dicha ley ordena?, ¿cuál es su contenido? Santo Tomás afronta este problema en el segundo artículo de la *quaestio* 94 de la *Prima Secundae*. Pero lo que escribe sobre este tema da lugar a interpretaciones diversas. El pensamiento católico se inclinaba hasta tiempos recientes a ver en las palabras de Santo Tomás la afirmación de que de los primeros principios de la ley natural se pueden deducir preceptos que poseen un contenido perfectamente determinado. De lo que derivaba la atribución a Santo Tomás de la idea de un código «natural» eterno e inmutable, en conformidad con una concepción del Derecho natural, que ha sido la dominante durante muchos siglos, si es que no la exclusiva. Hoy tiende a prevalecer, incluso en el seno de la filosofía católica neotomista, una interpretación distinta y más acorde con las palabras de Santo Tomás, a saber: el precepto esencial de la ley natural es el de «se debe hacer el bien y evitar el mal»⁹, que sería el único precepto inmutable. Santo Tomás mismo sería quien declararía que la ley natural es inmutable y universal solamente en cuanto a sus primeros principios¹⁰.

Ahora bien, este principio «*bonum faciendum, malum vitandum*» es puramente formal. Qué sea el *bonum* o el *malum* no se especifica. En definitiva, Santo Tomás ve a la ley natural principalmente como la *forma* dentro de la cual el hombre debe encauzar su querer, para que su voluntad y la consiguiente acción estén en conformidad con la ley natural y, por ende, moral. Y esta forma es la de la racionalidad. La ley natural hace referencia a aquello por lo que el hombre está inclinado a obrar por naturaleza, y «es propio del hombre estar inclinado a obrar conforme la razón»¹¹.

La ley natural, en efecto, no puede ser borrada del corazón de los hombres, y tan sólo puede ser oscurecida en el instante de su aplicación, en el caso de que la razón sea vencida por las pasiones¹², no pudiendo la razón dejar de escoger aquella «proporción en el comportamiento recíproco según un criterio de igualdad, nacido de la misma naturaleza de las cosas (*ex ipsa natura rei*)» que constituye el

⁸ *Op. cit.*, 1.2, q. 91, a. 2.

⁹ *Op. cit.*, 1.2, q. 94, a. 2.

¹⁰ *Op. cit.*, 1.2, q. 94, arts. 4 y 5.

¹¹ *Op. cit.*, 1.2, q. 94, a. 4.

¹² *Op. cit.*, 1.2, q. 94, a. 6.

Derecho natural¹³. Este último, en definitiva, parece consistir en la norma que la razón reconoce válida con referencia a la concreta relación (*natura rei*) que la norma misma está llamada a regular. Y es por esto mismo, aún dentro de su validez absoluta, relativo a las circunstancias históricas. La interpretación de la teoría tomista de la ley natural bajo este prisma es, sin embargo, todavía hoy muy discutida.

4. La *lex divina*

La ley natural, al igual que las leyes positivas humanas, que como veremos derivan de ella, guían al hombre en la consecución de sus fines terrenos. Pero el hombre, añade Santo Tomás, no tiene solamente unos fines terrenales, sino que tiene también un fin sobrenatural, que es la felicidad eterna, y para conducirlo a este fin es necesaria también una ley sobrenatural, revelada directamente por Dios. Es la ley que Santo Tomás llama *lex divina* (cuyo concepto, repetimos, es muy distinto del de la *lex aeterna*). Dicha ley *positiva* de Dios, aparte de conducir y guiar al hombre a fin de que alcance la felicidad eterna, supera las incertidumbres e imperfecciones de las leyes humanas¹⁴.

Santo Tomás supera de este modo las dificultades existentes en los Padres de la Iglesia a la hora de justificar la promulgación por parte de Dios de una ley suya, habida cuenta de que el hombre poseía ya la ley natural. Y evita la contradictoria identificación —peligrosa invitación a desviaciones en sentido panteísta— de la ley de Dios con la ley de la naturaleza, que fue bastante frecuente, como se ha visto, en el Medievo a causa de los ejemplos de Isidoro y Graciano. Como en toda la filosofía tomista, se recurre a la distinción de los dos planos, natural y sobrenatural, en el primero de los cuales es suficiente la razón mientras en el segundo es necesaria la revelación. Así, salvando a un tiempo las exigencias de la religión y la teología, Santo Tomás legitima por otra parte, también en el campo ético, las de la razón.

5. La *lex humana*

Santo Tomás reconduce a la *lex naturalis* directamente la *lex humana*, es decir, el Derecho positivo establecido por el hombre, para que quien no se someta por

¹³ *Op. cit.*, 2.2, q. 57, a. 2.

¹⁴ *Op. cit.*, 1.2, q. 91, a. 4.

sí mismo a la disciplina de la virtud, sea inducido por la fuerza y el temor a abstenerse de hacer el mal¹⁵. Su concepto forma parte del concepto general tomista de la ley como ordenación racional dirigida a un fin, que, como se ha dicho, es un concepto válido para todas las clases de ley. Así, aquella definición que habíamos visto formulada por Santo Tomás de la ley (ordenación de la razón dirigida al bien común y promulgada por aquel que tiene a su cargo el cuidado de la comunidad) aparece con toda evidencia referida precisamente a esta consideración de la ley humano-positiva y a la experiencia histórica del Estado, «comunidad» en la que precisamente existe un gobernante que persigue la tarea de la conservación de la misma, a través de leyes racionalmente idóneas para ello.

Santo Tomás escribe que la *lex humana* deriva de la *lex naturalis* de dos formas: por deducción de los principios, del mismo modo que en las ciencias se extraen conclusiones de las premisas (*per modum conclusionum*); o por especificación de normas más generales (*per modum determinationis*), de la misma manera en que un artífice concreta en una forma determinada una forma general, como, por ejemplo, especificando la forma general de «casa» en esta o en aquella casa particular. Igualmente el legislador, por ejemplo, especifica la norma natural que establece que quien realiza un mal debe ser castigado, estableciendo las particulares penas que deban infligirse¹⁶. El *ius gentium* deriva de la ley natural en el primer modo, y en el *ius civile* el segundo¹⁷.

La diferencia entre el Derecho positivo y el Derecho natural reside en el hecho de que el segundo nace, como hemos visto afirmaba Santo Tomás, *ex ipsa natura rei*, de la misma naturaleza de las cosas, de las relaciones, que la norma regula. Al paso que el primero nace de la voluntad común (*ex communi placito*), ya se haya originado en virtud de un acuerdo privado solamente entre las partes, ya venga establecida por un acuerdo de todo el pueblo, ya tenga su origen en un mandato del príncipe que representa y gobierna al pueblo¹⁸.

La derivación de la ley humano-positiva de la ley natural está contemplada por Santo Tomás como algo que incide sobre la existencia misma de ella como ley o sobre su valor moral. Primeramente, parece ser que la conformidad de la ley humana con la ley natural está afirmada por Santo Tomás sobre un plano lógico, como condición esencial para la existencia de la ley humana, ya que una ley humana que no derive de la natural no podría existir ni siquiera como ley, por no reunir los requisitos de ella. Aquí, Santo Tomás se hace eco de las sugerencias de San Agustín en este ámbito (cuyas palabras, en efecto, cita), de que «no parece que pueda existir ley si ésta no es justa»¹⁹. Bajo este punto de vista, una ley es ley en tanto que es *justa*, o sea, «recta según la norma de la razón», y, por ello, está de acuerdo con la ley natural, que es la primera norma de la razón. Una ley positiva que difiriera en algo de la ley natural «no sería una ley,

¹⁵ *Op. cit.*, 1.2, q. 95, a. 1.

¹⁶ *Op. cit.*, 1.2, q. 96, a. 1.

¹⁷ *Op. cit.*, 1.2, q. 95, a. 4.

¹⁸ *Op. cit.*, 2.2, q. 57, a. 2.

¹⁹ *Vid.* pág. 139.

sino una corrupción de ley»²⁰. Esta última afirmación de Santo Tomás se hizo famosa, y es invocada frecuentemente también con fines políticos, para sostener la inexistencia como leyes, es decir, la no validez de las leyes consideradas injustas en cuanto son disconformes con una determinada concepción del Derecho natural.

Otras veces, sin embargo, Santo Tomás no parece negar la existencia de las leyes injustas. Apreciando su disconformidad con la ley natural no bajo el aspecto lógico, sino bajo el punto de vista ético, niega a la ley injusta valor moral, pero reconociendo su validez jurídica. En efecto, él se ocupa del estudio de las *leyes injustas*, y aún llamándolas «violencias más que leyes», las reconoce como leyes, hasta el punto de llegar a afirmar que también estas leyes pueden obligar en conciencia «para evitar escándalo y desorden (*propter vitandum scandalum vel turbationem*)», debiéndose desobedecer solamente a las leyes contrarias a la ley divina-positiva, como por ejemplo las que establecieron la idolatría²¹, mostrando Santo Tomás la misma postura en relación con el correspondiente problema de la obediencia al gobierno injusto, o sea, a la tiranía. Y así dice que es lícito rebelarse contra ella, con tal de que de la rebelión no se derive para los súbditos un mal peor que la tiranía misma²².

El vínculo del Derecho positivo con el Derecho natural no es, por lo demás, para Santo Tomás tan rígido como su afirmación sobre la derivación de la *lex humana* de la *lex naturalis* pudiera a primera vista hacer pensar. El Derecho positivo, o «justo positivo», puede existir también fuera de la justicia natural, a condición de que no esté en oposición con ella. «Por un acuerdo común —escribe—, la voluntad humana puede considerar como justo a lo que por sí mismo no se oponga a la justicia natural; y esto sucede en el Derecho positivo»²³. El Derecho positivo no es, en definitiva, una derivación mecánica de la ley natural, ya que existe todo un ámbito, el de lo indiferente moralmente, en el que la única fuente del Derecho positivo es la voluntad del legislador.

6. La justicia

Aristóteles y Cicerón son los inspiradores de Santo Tomás también en el tratamiento del problema de la justicia, que ocupa algunas *quaestiones* de la *Secunda Secundae*. El estudio del tema de la justicia se inicia con la discusión de la definición contenida en el *Digesto*, que la concibe como «voluntad perpetua y constante de dar a cada uno su derecho». Santo Tomás la acepta, si bien la corrige en

²⁰ Santo Tomás, *Summa teológica*, 1.2, q. 95, a. 2.

²¹ *Op. cit.*, 1.2, q. 96, a. 4.

²² *Op. cit.*, 2.2, q. 42, a. 2; *Vid. De regimine principum*, I, 6.

²³ *Op. cit.*, 2.2, q. 57, a. 2 ad. 2.

sentido aristotélico: «disposición del espíritu (*habitus*) por el que con constante y perpetua voluntad se atribuye su derecho a cada uno»²⁴.

Siguiendo siempre el ejemplo de Aristóteles y Cicerón, Santo Tomás insiste en el carácter intersubjetivo de la justicia *ad alterum*, y coordina a los hombres en vista del bien común. La justicia exige una diversidad de sujetos, ya que no existe justicia sino de hombre a hombre, y solamente se puede hablar metafóricamente de justicia en relación con un sólo hombre. Así, dice Santo Tomás, que es «justicia» en sentido metafórico también aquella de la que habla San Pablo «que tiene lugar en nosotros gracias a la fe», o sea, la perfección religiosa y la santidad, que precisamente, como hemos visto en su momento, era considerada como «justicia» según el lenguaje de los primeros tiempos del cristianismo²⁵.

Santo Tomás acepta también de Aristóteles la distinción entre justicia *conmutativa* —que es la que tiene lugar entre los individuos y tiene por objeto los cambios recíprocos entre dos personas— y justicia *distributiva*, que tiene lugar, por el contrario, entre la comunidad y los individuos particulares, y distribuye lo que es común en una medida proporcional²⁶.

7. El racionalismo en la teoría tomista de la ley

Si se nos preguntara cuál es fundamentalmente la postura de Santo Tomás en relación con la ley y el Derecho, no podría contestarse sino que es esencialmente racionalista. La ley natural, fuente también de la ley humana, es, en conformidad con las enseñanzas clásicas, razón: razón natural. El criterio gracias al cual el hombre distingue el bien del mal y que le guía y regula en sus acciones es *su* razón. Esta razón es parte (*participatio*) de la razón divina que es la ley eterna, pero que el hombre la encuentra dentro de sí mismo, en su propia *naturaleza*. Y la misma ley eterna a la que ella se reconduce es también racionalidad, no voluntad arbitraria de Dios, ya que Dios, en el que coinciden voluntad y razón, no puede querer sino lo que es racional²⁷. La razón humana, ciertamente, es limitada, mientras que la divina no tiene límites, y del mismo modo, la ley natural no es más que una parte de la ley eterna, pero en aquello en lo que la primera participa de la segunda, ambas son iguales.

Por tanto, la ley natural, es decir, la razón práctica humana, es aquello precisamente por lo que el hombre participa de la esencia misma de Dios. Lo que equivale a decir que la razón práctica es en el hombre autónoma, ya que la ley que su razón le revela no puede existir sino en virtud de aquella de la que su misma razón trae origen, y Dios mismo no puede —porque no puede quererlo— modificarla.

²⁴ *Op. cit.*, 2.2, q. 58, a. 1.

²⁵ *Op. cit.*, q. 58, arts. 1 y 2.

²⁶ *Op. cit.*, 2.2, q. 61, a. 1.

²⁷ *Op. cit.*, 1, q. 21, a. 1 ad. 2.

Dios, ciertamente, es la causa remota de la moralidad; pero, a su vez, fuente próxima e inmediata en el sujeto humano, que es autónomo, ya que la ley que su razón le dicta es la misma que Él dicta, y que no podría dejar de dictar. Y, en efecto, escribe Santo Tomás, que «es igual la racionalidad en virtud de la cual el vicio y el pecado son contrarios al orden de la razón humana y a la ley eterna»²⁸.

Así, pues, entre las posibles concepciones del Derecho natural, y también entre las que la misma teología católica tradicionalmente venía proponiendo, Santo Tomás no duda, por tanto, en excluir a todas las que no identifican la ley natural con la razón humana, continuando el ejemplo de Alberto Magno, y recogiendo las enseñanzas estoico-ciceronianas. Para Santo Tomás, el Derecho natural no es lo que —según el modelo ulpiano— «la naturaleza a todos los seres animados ha enseñado», ya que esto, dice, es *instinto* natural, no *Derecho* natural²⁹. El Derecho natural no es tampoco lo que —según la definición de Graciano— «está contenido en la Ley y en el Evangelio», porque esto constituye para Santo Tomás tan sólo una clase de ley, distinta de la natural, la ley *divina*, que es ley positiva y regla de las acciones humanas en vista sobre todo al fin sobrenatural del hombre, la felicidad eterna.

Santo Tomás, en definitiva, pone orden en el ecléctico confusionismo en que los teólogos anteriores a Alberto Magno habían incurrido en el tema del Derecho natural. Le reconoce a la ley divina su carácter particular y su particular fin, que la sitúan, sin duda, en un plano de mayor dignidad respecto a la ley de la naturaleza-racional. Pero distinguiendo al mismo tiempo entre ley divina revelada y ley natural (del mismo modo que distingue entre virtudes teologales y virtudes «morales»), atribuye a la ley natural su propia independencia y legitimidad, derivadas del hecho de estar establecida por la razón. El hombre tiene, ciertamente, un fin sobrenatural, y para poder alcanzarlo precisa de la ley revelada, pero en cuanto ser natural y racional posee su propia *autonomía* en el sentido propio de esta palabra, como capacidad e, incluso, necesidad de darse a sí mismo su propia ley. Esta ley que el hombre precisamente se da a sí mismo es parte de la ley eterna, porque justamente la razón humana que la establece es, por lo que se refiere a la ley natural, parte de la razón de Dios, y por ello es igual a ella.

Los primeros escritores cristianos habían negado valor al Derecho y al Estado al negar valor a la naturaleza y a la razón, contraponiendo a ellas la gracia y la fe. Los Padres de la Iglesia, bajo el influjo de la cultura griega, revalorizaron la razón y —con la aceptación de la idea de la ley natural— el Derecho y el Estado. San Agustín, consciente de las consecuencias que ello acarrearía en Pelagio, nuevamente quitó valor a la naturaleza y la razón, y paralelamente al Derecho y al Estado, reconociendo, finalmente, legitimidad al Derecho cuando se trataba de leyes puestas por la voluntad —no por la razón— de Dios, y al Estado solamente cuando se resolviera en la Ciudad de Dios. Santo Tomás, sin negar ciertamente el nivel

²⁸ *Op. cit.*, 1.2, q. 71, a. 2 ad. 4.

²⁹ Santo Tomás, *In IV Sententiarum*, d. 33, q. 1, a. 1; *Vid. Summa teológica*, 1.2, q. 91, a. 2 ad. 3.

sobrenatural de la gracia y de la fe (al que se refiere la *lex divina*), reconoce, sin embargo, pleno valor y plena legitimidad al nivel natural y humano en el que reina la razón, que en el campo de la moral es expresada como ley natural.

La inspiración racionalista de toda la doctrina tomista de las leyes, así como la misma concepción que se encuentra en su base, de la ley como *ordinatio rationis*, ofrece, entre otras, importantes consecuencias políticas. Aquello que Santo Tomás afirma de la ley en general (pero que, en realidad, no tiene sentido sino en relación con la ley humana), de que la ley para tener dicho carácter ha de estar la voluntad regulada por la razón, implica para él una consecuencia exquisitamente política: el aforismo romano en virtud del cual la voluntad del príncipe tiene fuerza de ley —aforismo que en la mayor parte de los escritores medievales tomado a la letra, sirvió de fundamento al absolutismo político— debe ser entendido en el sentido de que se trata de una voluntad *racional*, ya que «de otro modo la voluntad del príncipe sería, más que una ley, una iniquidad»³⁰.

Es cierto que a veces esta afirmación de Santo Tomás (al igual que aquella otra que ya hemos visto, según la cual la ley injusta no es ley, sino corrupción de ley) ha sido, y es, manipulada en el sentido de que él intentaba establecer un límite al poder del Estado en beneficio del poder de la Iglesia, con la consiguiente tentativa de sustituir un absolutismo por otro; y que, bajo este aspecto, no puede evidentemente asignársele un lugar en la historia de las doctrinas constitucionalistas. Sin embargo, en Santo Tomás (como igualmente en sus discípulos inmediatos) dicha afirmación no parece tener segundos fines, y parece más bien recoger la enseñanza de Aristóteles en virtud de la cual la esencia del Estado consiste en la soberanía de la ley, equivalente a la soberanía «de Dios y de la razón»³¹. Enseñanza que, como en su lugar se dijo, responde a la exigencia de la que ha surgido el moderno Estado de derecho.

Es necesario, pues, ser muy cautos a la hora de aceptar la opinión —por otra parte muy extendida— que ve en Santo Tomás el representante típico del Medievo, y considera que su pensamiento se haya dirigido a un universalismo teológico y teocrático. Como hemos visto, es muy viva en Santo Tomás la instancia racionalista, que se manifiesta concretamente en su teoría de las leyes. Y su doctrina del Derecho, producto de la razón humana, que en este ámbito es igual a la de Dios, y racionalización de la vida social es, por el contrario, a la tesis irracionalista, que reducía el Derecho a mero arbitrio de Dios y del príncipe, particularmente moderna, o por lo menos está dentro de aquellas, de las que al transmitir a los tiempos posteriores las concepciones clásicas —aristotélicas y ciceronianas— del Derecho y del Estado, se ha alimentado el pensamiento político moderno. Como en su momento veremos, algunos escritores del siglo XVII, que son considerados los iniciadores del pensamiento ético-jurídico y político moderno se remontan, en efecto, aunque sea indirectamente a través de los repetidores más tardíos de las doctrinas tomistas, al pensamiento de Santo Tomás.

³⁰ Santo Tomás, *Summa teológica*, 1.2, q. 90, a. 1 ad. 3.

³¹ *Ibid.*, pág. 68.

Santo Tomás realizó, evidentemente, en su sistematización completa del pensamiento del Medievo, un equilibrio entre la instancia religiosa —siempre viva de cualquier manera en la vena mística o agustiniana del pensamiento cristiano— y la instancia mundana, social, que resurgió en el siglo XIII a través del conocimiento de las obras de Aristóteles. La sola legitimización, empero, de esta segunda instancia, y el haberla puesto junto (si bien, formalmente, en un plano inferior) a la religiosa, da paso a la ruptura de este equilibrio. Y, efectivamente, tras Santo Tomás, la polémica existente hacía tiempo entre intelectualistas y voluntaristas en el seno de la escolástica, se hizo áspera, llegándose a delinear una ruptura total entre los que, siguiendo a Santo Tomás, continuarán reconociendo la validez y la prioridad de la razón tanto en el campo teórico como en el moral, y los que, en abierta polémica con el tomismo, verán solamente en la ilimitada y omnipotente voluntad de Dios la fuente tanto del bien como de la verdad (y, por tanto, del Derecho natural y la justicia).

17 • *Escritores políticos y juristas de los siglos XIII y XIV*

1. Egidio Romano

Discípulo de Santo Tomás, aunque no permaneciera fiel a su pensamiento, fue Egidio Colonna (1247-1316), más conocido como Egidio Romano, autor del *De regimine principum* y del *De ecclesiastica potestate*. De las dos obras, es más conocida la segunda, que constituyó en la Edad Media una de las manifestaciones más radicales de la tesis curialista, en virtud de la cual la soberanía universal (*plenitudo potestatis*) corresponde al Papa, debiendo el Estado estar sometido a la Iglesia. De esta tesis fue expresión, precisamente en el mismo año (1302) en que apareció la obra de Egidio, la bula *Unam sanctam*, de Bonifacio VIII. Al igual que todas las obras doctrinales que contemplan las relaciones entre el Estado y la Iglesia, pertenece a la historia de las doctrinas políticas. Aquí, por ello, nos interesa particularmente el escrito anterior de Egidio, *De regimine principum* (que no hay que confundir con la obra —al menos en parte— de Santo Tomás de igual título), que contiene algunas consideraciones acerca del Derecho.

El *De regimine principum* es de pocos años anterior a la obra *De ecclesiastica potestate*, ya que data del año 1285, estando influido por el pensamiento de Santo Tomás, del cual se encuentra muy cercano incluso en materia política, ya que a diferencia de lo que sucederá en la obra siguiente, en ésta se le reconoce al Estado, en conformidad con las enseñanzas tomistas, una razón de ser autónoma.

Es muy interesante la distinción que en dicha obra se encuentra entre varias clases de Derecho. Egidio llama *ius naturale* al que es común a todos los seres (según la concepción propia del *Timeo*, de Platón, que ve un «Derecho» en la armonía existente entre las varias partes del universo). No obstante, tiene mucho cuidado con no confundirlo con las otras posibles concepciones del Derecho natural. Del que había hablado Ulpiano, como lo que la naturaleza había enseñado a todos los seres animados, Egidio lo llama sin más *ius animalium*; y, por lo que se refiere al Derecho racional, lo identifica con el *ius gentium*, en el sentido que había sido definido por Gayo como el Derecho que ha sido establecido entre todos los hombres por la *naturalis ratio*¹.

¹ Egidio Romano, *De regimine principum*, III, parte II, cap. 25.

En Egidio Romano está presente claramente la consciencia de la imposibilidad de reducir entre sí estos distintos modos de concebir el orden jurídico, y, sobre todo, el que encierra una finalidad puramente humana al haber sido establecido por la razón. Tras Santo Tomás, evidentemente, la antigua confusión entre las varias versiones del Derecho natural ya no es posible. Y así, Egidio considera como distintas de la ley natural a la ley divina y evangélica, a diferencia, por tanto, de Graciano y de muchos teólogos anteriores a Santo Tomás, que, como vimos, definían al Derecho natural como «aquel que está contenido en la Ley y en el Evangelio»².

Muy notable es también, en Egidio Romano, el estudio que hace de las relaciones entre Derecho y poder político, al plantearse el problema de «si el Estado está gobernado mejor por un buen rey que por una buena ley»³. Aun remontándose a Aristóteles, que estableció el límite del poder en la subordinación de los gobernantes a las leyes positivas, Egidio razona su tesis fundándose en el principio de que una ley positiva para ser buena debe estar de acuerdo con la ley natural, citando así la tesis aristotélica a esta otra de que el límite establecido al poder del príncipe esté solamente constituido por el Derecho natural: «si se dice que una ley positiva —escribe— está por encima del que gobierna, no es porque sea positiva, sino porque en ella se conserva la fuerza (*virtus*) del Derecho natural»⁴, y añade que «la ley positiva está debajo de quien gobierna»⁵, por lo que no puede poner límites al poder del príncipe.

«La ley es un soberano sin alma, el soberano es como una ley animada», afirma Egidio Romano, recogiendo el principio justiniano del emperador como *nómos empsychos*, como ley viviente, hecha persona (principio que constituye la esencia del absolutismo); de donde deduce que «en la medida que lo animado es superior a lo inanimado, en la misma forma el rey o soberano debe ser superior a la ley»⁶. Es exactamente el razonamiento contrario al de Aristóteles, que sometía el poder político a la ley, al ser ésta inanimada, «inteligencia sin pasiones», razón fría. De este modo, la concepción racionalista de la ley, que había sido reafirmada por Santo Tomás precisamente siguiendo las huellas de Aristóteles, deja paso ya en Egidio Romano, aun siendo tomista y aristotélico, a las tentativas voluntaristas. Por lo demás, para Egidio las leyes y el Derecho son inferiores a la política, y su ciencia es una ciencia subordinada. Por ello, todos los juristas son —en su opinión— en política unos aprendices e ignorantes (*idiotae politici*), que hablan de política sin darse cuenta de lo que dicen, por lo que está claro que tienen menos mérito que los que conocen la política y la moral⁷.

² *Op. cit.*, III, parte II, cap. 30.

³ *Op. cit.*, rúbrica del cap. 29 de la parte II del libro III.

⁴ *Op. cit.*, parte II, cap. 29.

⁵ *Op. cit.*

⁶ *Op. cit.*, I, parte II, cap. 12.

⁷ *Op. cit.*, II, parte II, cap. 8.

2. Dante

Dante Alighieri (1265-1321) fue, en el ámbito filosófico, seguidor en términos generales de Santo Tomás. Sin embargo, la justicia y el Derecho son de los pocos temas en que el gran poeta se aleja del tomismo y del aristotelismo, haciéndose eco de concepciones voluntaristas de clara inspiración agustiniana. Así, concibe la justicia no como expresión de la razón, sino de la inexcrutable voluntad de Dios, hasta llegar a considerarla como inaccesible al conocimiento humano.

El tema recorre las páginas de la *Comedia*. La verdadera justicia, la que tiene lugar entre los santos, puede parecer, sin embargo, injusta a la razón humana, lo cual no debe ser motivo («argumento») de herejía, sino de refuerzo de la fe. Así dice Beatriz a Dante, ante la duda de cuál sea la suerte ultraterrena de quien ha faltado al voto por violencia de otros:

Parece injusta nuestra justicia
a los ojos de los mortales, es argumento
de fe y no de herética maldad⁸.

Dante se muestra más explícito en otro episodio del *Paraíso*, a propósito de una nueva y más grave duda, de la que él mismo confiesa haber estado siempre atormentado, sin haber encontrado argumentos humanos para resolverla. Ascendido al cielo de Júpiter, suplica a los espíritus de los justos que allí moran lo liberen «del gran ayuno —que tanto tiempo me ha tenido con hambre— al no encontrar en la tierra alimento alguno»⁹. La duda es esta:

... un hombre nace en la ribera
del Indo, y allá no hay quien conozca
a Cristo, ni quien lea ni escriba con respecto a él;
y todos sus querer y actos son
buenos, en lo que la razón humana ve,
sin pecar en obras o en palabras.
Muere sin bautizar y sin fe:
¿dónde está la justicia que lo condena?
¿dónde está su culpa, si él no cree?¹⁰

Y la Aquila formada por las almas de los santos de aquel cielo, leyendo en la mente de Dante esta duda, le reprenderá:

¿Quién eres tú, que quieres dártela de doctor,
para juzgar a la legua,
con la corta vista de un palmo?

amonestado, por consiguiente, el poeta de que se atenga en esta materia a las Sagradas Escrituras, la Aquila exclama:

⁸ Dante, *Paraíso*, IV, versos 67-69.

⁹ *Op. cit.*, XIX, v. 25-27.

¹⁰ *Op. cit.*, XIX, v. 70-78.

¡Oh, animales terrenos!, ¡oh mentes ignorantes!,
 la primera voluntad, que es buena por sí misma,
 que es el sumo bien, no se ha separado jamás de sí misma.
 Solamente es justo lo que a ella se conforma;
 ningún bien creado la atrae,
 pero ella produce este bien con sus rayos¹¹.

Se encuentra aquí afirmada en todo su rigor, con un rigor que en estos versos pudiera parecer inhumano, la tesis voluntarista, según la cual es *justo* lo que está conforme, «*consóna*» con la voluntad de Dios, y no con la razón por la que el hombre participa de la ley natural y, por tanto, con «cuanto la razón humana ve». Con lo que Dante se encuentra muy lejano de Santo Tomás, haciéndose eco de las enseñanzas voluntaristas de los franciscanos, que serían sistematizadas pocos años después en la doctrina de Guillermo de Ockham.

El mismo concepto está recogido en la *Monarquía*, tratado en el que Dante desarrolla la teoría, ya en su tiempo anacrónica, de la necesidad natural del Imperio universal, en el que el emperador realiza todos los fines del hombre a través de la *humana civilitas*. Así escribe: «puesto que voluntad y querer en Dios son una misma cosa, de ello se deduce que la voluntad divina es el Derecho mismo. Y del mismo modo, de ello se deduce que, en realidad, el Derecho no es más que una reproducción de la voluntad divina, de donde se deriva que todo lo que no esté conforme con la voluntad divina no puede considerarse Derecho, y que todo lo que esté conforme con la voluntad divina es propiamente Derecho. Razón por la cual, el preguntarse si algo ha sucedido con arreglo a Derecho, no es más que preguntarse si ha sucedido según lo que quiere Dios»¹².

Dante, en efecto, no confiere al Derecho y a la ley valor por sí mismas. Siguiendo las huellas de Aristóteles, reconoce que «el hombre es naturalmente un animal social»¹³, y que «sería peor la existencia del hombre en la Tierra, si no viviera en sociedad»¹⁴; poseyendo del derecho, sin duda alguna, una visión clarísima, hasta el punto de haber dado de él una definición que hay que considerar como de las más felices y profundas, entre todas las que se han intentado dar del mismo. Dice así: «el derecho es una proporción de hombre a hombre referente a las cosas y a las personas (*realis et personalis hominis ad hominem proportio*), que, a fin de que sean conservadas sanas, conserva sana la sociedad humana, y que, cuando son dañadas, la daña (*servata hominum servat societatem et corrupta corrumpit*)»¹⁵. Definición que, aparentemente, es de inspiración aristotélico-tomista, como parecen confirmarlo las siguientes afirmaciones, muchas veces repetidas, de que el fin de todo Derecho es el bien común. Por eso, la esencia del Derecho termina siendo para Dante la postura del emperador acerca de él, ya que él únicamente sabe discernir «al menos la torre de la verdadera ciudad», es decir, la justicia propia de

¹¹ *Op. cit.*, XIX, v. 79-90.

¹² Dante, *Monarquía*, II, 2.

¹³ Dante, *Convivio*, IV, IV, 2.

¹⁴ Dante, *Paraiso*, VIII, versos 115-116.

¹⁵ Dante, *Monarquía*, II, 5.

la verdadera ciudad, que es la ciudad celeste, y establecer leyes que sirvan de freno al alma humana, que «si no tiene guía o freno que tuerza su inclinación», siente placer en los bienes más mezquinos¹⁶.

La misma doctrina aristotélica del Estado (que lo contemplaba como sociedad perfecta y autosuficiente, pero en tanto que se identificaba con la pequeña y concreta *pòlis* griega), está dirigida a justificar la tesis de que todo el género humano debe «ser una Monarquía, es decir, un solo principado con un solo príncipe, el cual, poseyéndolo todo y no deseando tener nada más, tengan los reyes contentos a los que habiten dentro de los límites de sus reinos, estableciendo la paz con la que las ciudades puedan conllevarse con sus vecinas, y en las que las casas tengan cubiertas todas sus necesidades, conseguido lo cual, el hombre vive felizmente, que es para lo que ha nacido»¹⁷.

Las consecuencias de esta concepción de la sociedad, del Estado, de la justicia y del Derecho son las inherentes a las doctrinas voluntaristas. Para la perfección de la convivencia humana «conviene exista un piloto, que apreciando las diversas condiciones del mundo, y los diversos y necesarios oficios corrientes, posea el universal e indudable oficio de mandar...»¹⁸. Y éste, es decir, el emperador «es el ordenador de todos los mandatos, y lo que él dice es ley para todos, y debe ser obedecido por todos, y cualesquiera otros mandatos toman autoridad y valor de él»¹⁹. La conclusión política, que a Dante conduce su voluntarismo, es el absolutismo universalista, y la jurídica es el positivismo, ya que, en definitiva, para él, la ley es *quod principi placuit*, o sea, «lo que él dice es ley para todos».

3. Los comentadores

En el siglo XIII nace una nueva forma de ciencia jurídica, distinta sensiblemente de la de los glosadores: el *comentario*. La glosa, es decir, el estudio y la explicación literal de los textos, había realizado ya su tarea. Ahora surge una nueva dirección, más libre de la letra del texto romano, y encaminada, a través de un proceso lógico más complejo, a encontrar el principio inspirador contenido en la ley, y a extraer de los distintos principios así conseguidos otros aún más generales.

La glosa era «la exposición de un pensamiento (*sententia*) y de la letra misma, que contempla no sólo el pensamiento, sino también las palabras». El comentario es «una exposición que consideraba no la simple conexión de las palabras, sino su sentido»; así define los dos métodos un escritor de la época, el canonista Huguecio de Pisa. En otras palabras, la glosa se atenía a la letra, el comentario investiga el espíritu de las normas.

¹⁶ Dante, *Purgatorio*, XVI, v. 83-96; *Vid. Monarquía*, I, 12-13.

¹⁷ Dante, *Convivio*, IV, IV, 5; *Vid. Monarquía*, I, 5.

¹⁸ *Op. cit.*, IV, IV, 6.

¹⁹ *Op. cit.*, IV, IV, 7.

La realidad histórica del siglo XIII, siempre más dinámica y rica de aspectos, planteaba nuevos problemas, para cuya resolución no era suficiente ya la vinculación, aunque fuera flexible, a los textos justinianos particulares que caracterizó a la glosa. Surgió un método nuevo, y sobre todo él ejercitó un considerable influjo el ejemplo del método de la escolástica aristotélico-tomista, hasta el punto que los comentadores fueron llamados también aristotélicos o escolásticos. La investigación de los comentadores se realizó a través de instrumentos dialécticos, dividiendo y subdividiendo cualquier cuestión en otras menores, y extrayendo después por vía del silogismo la solución de las principales, hasta aprehender el principio jurídico general que permitiera la resolución del problema planteado.

La utilización de este método dialéctico hizo que la ciencia jurídica pasará de ser un simple análisis de los textos romanos, en que consistía la glosa, a una obra de reconstrucción lógica del Derecho, dirigida a poner por encima de la letra de la ley la *mens et ratio* del legislador. Esta dirección ya se había perfilado en algunos glosadores del siglo XII, y sobre todo en Azone, pero este método nuevo no se consagró en Italia hasta principios del siglo XIII, a imitación del ejemplo de dos grandes juristas franceses, Jacobo de Révigny y Pedro de Belleperche, que fueron profesores en Orleans y en Tolosa a fines del siglo XIII. Del segundo de ellos fue discípulo Cino de Pistoia, jurista y poeta amigo de Dante, el primero de los grandes comentaristas italianos del siglo XIII, del que a su vez fue discípulo el más importante de ellos, Bartolo de Sassoferrato.

4. El Derecho de los organismos políticos menores

Lo que aquí nos interesa, sobre todo, de la obra de los comentaristas es el nuevo planteamiento que ellos dan al problema, que fue fundamental para el Derecho medieval, y que la Glosa, sin ignorarlo, no lo había afrontado con decisión, y que fue madurado en el siglo XIII como consecuencia de la formación y desarrollo de los Estados nacionales fuera de Italia, y, en Italia, de los Municipios y del Reino de Sicilia.

Los *reinos* eran de *hecho* absolutamente independientes del Imperio, y del mismo modo, los Municipios italianos (*civitates*), y más tarde, los Señoríos. Por otra parte, se tendía a seguir considerando jurídicamente a toda la cristiandad sometida al emperador. Y, para los juristas, fieles al texto justiniano, como sabemos, «solamente al emperador le estaba permitido hacer leyes»²⁰. ¿Era, pues, *Derecho* el de los entes políticos menores, *reinos* o *ciudades*? Este problema, de gran importancia política por ir envuelto en él el de la soberanía e independencia de los reinos y de los Municipios, se relacionaba también con el concepto mismo del Derecho, ya que suponía una alternativa a la concepción justiniana y medieval del Derecho como

²⁰ Vid. pág. 160.

quod principi placuit, alternativa que podía conducir —como efectivamente condujo— a concebir el Derecho como expresión inmediata de la voluntad popular, y que supuso el abandono de la ficción de la delegación por parte del pueblo al emperador mediante la *lex regia de imperio*, con la que hasta aquella época se creía poder justificar el absolutismo imperial sin necesidad de renunciar al origen del Derecho en el consentimiento del pueblo.

La situación jurídico-política del *regnum* en relación con el Imperio durante los siglos XIII y XIV está expresada en la fórmula —que se encuentra repetida en numerosísimos escritores de la época— de «*res est imperator in regno suo*», es decir, que, en los límites del territorio del propio reino, el rey posee los mismos poderes que el emperador, y en primer lugar el de promulgar normas jurídicas. Se discute si dicha fórmula nació en Francia o en Italia. Las primeras noticias de ella, o de otras semejantes, proceden de la escuela de Bolonia, por mano de Azone, de Alano y de Estefano de Tournai. Hacia 1280, este principio de que el rey no se encuentra sometido a ningún otro poder, de forma que le corresponde en su reino el mismo poder que le correspondería al emperador, está expresado con gran fuerza por un jurista abruzense, Marino de Caramanico. Al mismo tiempo, sin embargo, dicho principio está defendido en Francia por Guillermo Durante (Durandus) y por Juan de Blanot (Blanoscus), y recogido después por los polemistas que defendieron los derechos del rey de Francia, Felipe el Bello.

Lo más probable es que el principio de la igualdad del rey, en su reino, y el emperador, y de la validez, en su territorio, del Derecho emanado por el rey y los Municipios, naciera espontáneamente y se desarrollara contemporáneamente en Francia y en Italia, en cuanto que en ambos países existían las condiciones históricas propicias para el nacimiento de dicho problema. Lo cierto es que el principio de la soberanía de los organismos políticos distintos del imperio —y, por tanto, su capacidad para engendrar Derecho— se haya consagrado tanto en Francia como en Italia durante todo el siglo XIII.

5. El Derecho de la «*civitas sibi princeps*» en Bartolo y en Baldo

Una de las posturas más importantes acerca del problema de las relaciones entre el Derecho «común» del imperio y el «propio» de las *ciudades*, es la representada por el más importante de los comentaristas —y de los más grandes juristas de todos los tiempos—, Bartolo de Sassoferrato (1314-1357). Dicha postura se encuadra en el conjunto de la doctrina bartoliana, que, por un lado, todavía continúa siendo expresión de la visión medieval del mundo y, por tanto, ligada al lema del *unum imperium* con su *unum ius*; pero que, por otro lado, está abierta a la contemplación de la realidad de los nuevos tiempos, que lleva a Bartolo a formular doctrinas jurídicas verdaderamente «modernas», que constituyeron un eficaz elemento de progreso civil y político.

Para Bartolo, la *civitas* que no reconozca a un superior es príncipe de sí misma (*sibi princeps*); su pueblo es libre; ella posee la soberanía (*imperium*) y tiene sobre su propio pueblo el mismo poder que el emperador tiene sobre el mundo entero²¹. Para los glosadores, las relaciones entre el *ius commune* o Derecho del imperio universal y el *ius proprium* de los entes políticos menores se fundaban en la tentativa de justificar este segundo derecho en la concesión (*permissio*) imperial, que ellos descubrieron en algunos apartados del trabajo entre Federico Barbaroria y los Municipios italianos (1183), por el que el emperador permitió a las *ciudades* que continuaran sirviéndose de las propias *consuetudines* y de las propias *mores*²². Sin embargo, Bartolo fundó estas relaciones en el concepto, no ya de la *permissio*, sino de la *iurisdictio*, es decir, del ordenamiento autónomo. Toda *iurisdictio*, desde la máxima del emperador a la mínima ejercitada por el propietario privado en el ámbito de su propiedad, es autónoma; si establece sus propias normas, es *sibi princeps*.

Lo cual, en la concepción de Bartolo, no anula la autoridad del Imperio. El Imperio subsiste con su soberanía universal, y dicta directamente las leyes a todos los pueblos en atención a los intereses comunes de todo el género humano; pero ello no quita para que el rey y las *ciudades* dicten a su vez normas (*statuta*) directamente a sus súbditos y ciudadanos en vista de los intereses particulares de su reino o de su Municipio: «del mismo modo —dice— que el emperador, que es señor de todo, hace la ley universal, igualmente aquellos que son señores parcialmente hacen estatutos particulares»²³.

El reino o el Municipio son, en definitiva, autónomos porque no reconocen a ningún superior. Y es su misma condición de soberanía efectiva la que comporta su soberanía jurídica. Bartolo, sin embargo, no llegó ulteriormente a su fundamentación. Y sería su mejor discípulo. Baldo de los Ubaldos (alrededor del año 1320-1400), que se hallaba dotado mucho más que su maestro de un gran sentido filosófico, quien destacaría en sus intentos por encontrar una fundamentación lógica a la solución del problema de las relaciones entre *ius commune* y *ius proprium*. La cual, la encontrará en el concepto del *ius gentium*, o sea, en aquel Derecho que Gayo decía estaba establecido entre todos los pueblos por la razón natural, es decir, sustancialmente en el concepto del Derecho natural racional. El razonamiento de Baldo es éste: «Los pueblos existen por el *ius gentium*, luego el ordenamiento (*regimen*) de un pueblo es de *ius gentium*; pero un ordenamiento no puede existir sin leyes y estatutos, luego por el solo hecho de que un pueblo exista, tiene consiguientemente en su misma existencia su propio ordena-

²¹ Bartolo, *Ad Digestum Novum, De publicis iudiciis, Infamem*, 14 (en el Medievo el *Digesto* es taba dividido en tres partes, *Digestum Vetus, Infortiatum* y *Novum*. El *Digestum Novum*, al que se refiere este comentario de Bartolo, comprendía los libros 39 a 50. *De publicis iudiciis* es la rúbrica del *titulus I* del libro 48. *Infamem* es la primera palabra del fragmento comentado (7). El texto aquí citado, por tanto, es *Dig.*, 48, 1, 7).

²² M. G. H., *Constitutiones et acta*, I, n. 293, párrafos 411-418; los capítulos que nos interesan aquí son el I y el X.

²³ Bartolo, *Ad Digestum Vetus, De iustitia et iure, Omnes populi*, 8 (es decir, comentario al *Digesto*, 1, 1, 9).

miento, de la misma forma que todo ser animado está regido por su propio espíritu y alma»²⁴.

En otras palabras, la legitimidad del Derecho de cualquier Estado nace del mismo hecho de su existencia como ordenamiento, independientemente de la existencia de un acto de voluntad por parte de una jurisdicción superior. Es el *ius gentium* —es decir, la *naturalis ratio*— el que confiere a todo grupo social capaz de darse leyes efectivamente el Derecho de dárselas. El hecho histórico con el que se inicia la Edad Moderna, esto es, la afirmación de los organismos políticos particulares como Estados soberanos —y la consiguiente reducción del Imperio universal a un nombre vacío—, se fundamenta en el Derecho dictado por la razón. Pero, de una razón no abstracta y fuera de la historia, sino que, como la *naturalis ratio* de Gayo, interpreta y racionaliza la realidad histórica, fundamentando un Derecho que es «natural» y positivo al mismo tiempo.

6. Otros elementos de modernidad en el pensamiento de Bartolo

A parte del nuevo método empleado en el estudio de los textos romanos, y además de la teoría de la *civitas superiorem non recognoscens*, la obra de Bartolo contiene numerosos motivos que la hacen innovadora por su forma de comprender el Derecho, y de contemplar los problemas políticos bajo el punto de vista de este nuevo Derecho.

Una de las innovaciones más profundas realizadas por Bartolo fue la distinción entre «estatuto personal» y «estatuto real» del hombre. A pesar de la ficción de la existencia de un único Estado universal, la realidad política de los siglos XIII y XIV era de un acentuadísimo particularismo, para el que el extranjero —es decir, quien se encontraba fuera de los límites, con frecuencia estrechos, de su *civitas*— estaba privado de toda tutela jurídica. Bartolo reaccionó contra este modo inhumano de contemplar la condición del extranjero —forzando la interpretación de la primera ley del *Código* justiniano, que en realidad se ocupaba de otro tema—, afirmando que el hombre posee en cuanto tal un estatuto propio para todo lo que se refiere a su personalidad jurídica, y que este «estatuto personal» debe ser observado en todos los lugares; mientras que el «estatuto real», que se refiere a los bienes, será el del lugar en que éstos se encuentren²⁵. Principio que se ha hecho después fundamental en el derecho internacional, y que, como la gran parte de sus principios, responde a una visión filosófica de los fundamentos del derecho que, aunque sea de un modo genérico y sin profundizar en el tema, contempla la función y la justificación del derecho en base a la tutela de la personalidad humana.

²⁴ Baldo, *In Digestum Vetus*, I, I, *De iustitia et iure*, 9, *Omnes populi*, 4.

²⁵ Bartolo, *Ad Codicem*, I, *De summa Trinitate*, 1-51 (*Cod.*, I, 1, 1).

Es notabilísima la teoría que Bartolo desarrolla de la tiranía, en cuyo estudio introduce una importante distinción, que le lleva a contemplar la tiranía bajo un aspecto estrictamente jurídico. Para todo el pensamiento medieval, el tirano había sido, según la expresión de Gregorio Magno, aquel que gobierna *non iure*²⁶. Pero, generalmente, esta expresión se entendía en el sentido no de quien gobierna *ilegalmente*, sino de quien gobierna *injustamente*. Bajo el punto de vista político-moral, así como jurídico, el concepto medieval de tirano es, en definitiva, el del rey perverso, que gobierna violando la ley divina y natural (recuérdese que Juan de Salisbury decía que el rey estaba sujeto a la ley, pero sólo en cuanto la ley era expresión de la justicia²⁷; o, también el de quien gobierna en su propio interés y no en el de la colectividad.

Bartolo también maneja la definición de Gregorio Magno del tirano como «*qui non iure principatur*»²⁸. Pero sobre la base de esta definición genérica hace la fundamental distinción a la que hemos aludido, que lo conduce a una determinación también auténticamente jurídica de la tiranía.

Así, dice Bartolo, que el tirano puede serlo no solamente *ex parte exercitii*, es decir, por la iniquidad de su conducta en el ejercicio del poder, sino también *ex defectu tituli*, esto es, por falta de legitimación jurídica²⁹. Concepción que, aunque tenga antecedentes en Aristóteles y en Santo Tomás, constituyó una innovación respecto a la tradicional del Medievo, hasta el punto de que la configuración jurídica de la tiranía de Bartolo tuvo una correspondencia importante en política. Es cierto que el *titulus* para ejercer el poder en los organismos políticos dependientes del imperio y que reconocen su soberanía es el decreto del emperador. Pero en los Estados *superiorem non recognoscentes*, cuyo rector no recibe su poder del Imperio, el *titulus* que otorga la legitimidad a quien gobierna no puede ser más que el consentimiento del pueblo. La nueva doctrina de la *civitas sibi princeps* concluye coincidiendo con la teoría de la soberanía popular, como la que por aquellos mismos años —como enseguida veremos— venía siendo formulada por Marsilio de Padua.

²⁶ Vid. pág. 145.

²⁷ Vid. pág. 191.

²⁸ Bartolo, *De tyrannia*, n. 2 y 12.

²⁹ *Op. cit.*, n. 13.

Es notabilísima la teoría que Bartolo desarrolla de la tiranía, en cuyo estudio introduce una importante distinción, que le lleva a contemplar la tiranía bajo un aspecto estrictamente jurídico. Para todo el pensamiento medieval, el tirano había sido, según la expresión de Gregorio Magno, aquel que gobierna *non iure*²⁶. Pero, generalmente, esta expresión se entendía en el sentido no de quien gobierna *ilegalmente*, sino de quien gobierna *injustamente*. Bajo el punto de vista político-moral, así como jurídico, el concepto medieval de tirano es, en definitiva, el del rey perverso, que gobierna violando la ley divina y natural (recuérdese que Juan de Salisbury decía que el rey estaba sujeto a la ley, pero sólo en cuanto la ley era expresión de la justicia²⁷; o también el de quien gobierna en su propio interés y no en el de la colectividad).

Bartolo también maneja la definición de Gregorio Magno del tirano como «*qui non iure principatur*»²⁸. Pero sobre la base de esta definición genérica hace la fundamental distinción a la que hemos aludido, que lo conduce a una determinación también auténticamente jurídica de la tiranía.

Así, dice Bartolo, que el tirano puede serlo no solamente *ex parte exercitii*, es decir, por la iniquidad de su conducta en el ejercicio del poder, sino también *ex defectu tituli*, esto es, por falta de legitimación jurídica²⁹. Concepción que, aunque tenga antecedentes en Aristóteles y en Santo Tomás, constituyó una innovación respecto a la tradicional del Medievo, hasta el punto de que la configuración jurídica de la tiranía de Bartolo tuvo una correspondencia importante en política. Es cierto que el *titulus* para ejercer el poder en los organismos políticos dependientes del imperio y que reconocen su soberanía es el decreto del emperador. Pero en los Estados *superiorem non recognoscentes*, cuyo rector no recibe su poder del Imperio, el *titulus* que otorga la legitimidad a quien gobierna no puede ser más que el consentimiento del pueblo. La nueva doctrina de la *civitas sibi princeps* concluye coincidiendo con la teoría de la soberanía popular, como la que por aquellos mismos años —como enseguida veremos— venía siendo formulada por Marsilio de Padua.

²⁶ *Vid.* pág. 145.

²⁷ *Vid.* pág. 191.

²⁸ Bartolo, *De tyrannia*, n. 2 y 12.

²⁹ *Op. cit.*, n. 13.

18. *Los voluntaristas*

1. Precedentes medievales del voluntarismo

De entre los varios sentidos en que el Derecho natural puede ser entendido, Santo Tomás tomó el de la ley dictada por la razón (divina o humana). La identificación de este Derecho con la ley positiva revelada por Dios caracteriza, por el contrario, en el campo de la ética, el pensamiento de los voluntaristas.

El voluntarismo, que con tanta fuerza y eficacia arraigó en el siglo XIV, no fue, sin embargo, en el Medievo un hecho nuevo. En sus orígenes, la ética cristiana fue voluntarista, teniendo como fundamento suyo la voluntad providente de Dios. Ya hemos visto que San Agustín entendía la *lex aeterna* como *voluntas Dei*, además de como *ratio*; y que hasta los más racionalistas de los Padres de la Iglesia no dejaron de poner junto a la ley de la naturaleza y de la razón, como fundamento de la moral —pasando por encima de no pocas dificultades lógicas— también a la ley revelada, que desde Graciano en adelante, e incluso hasta en la precisa distinción de Santo Tomás entre *lex naturalis* y *lex divina*, será identificada con el Derecho natural y considerada como una de sus formas. Los agustinianos, pues, con su tendencia más o menos marcadamente mística (por cuanto, como hemos visto, raramente dejaron lugar al Derecho natural racionalista o naturalista), insistieron, en general, sobre el Derecho dictado positivamente por Dios.

Pero prescindiendo de la fundamentación de la moralidad en la ley revelada o divino-positiva, no es tampoco nueva la vinculación de ella con Dios a fin de que en el hombre no subsista ninguna autonomía moral. Si Dios —aparece escrito en un pequeño tratado atribuido a San Cipriano, obispo y mártir del siglo III— «mandara lo que según los hombres es injusto, creyendo que es justo, llegaría a serlo; su voluntad es la única y verdadera justicia»¹. «Justo es solamente lo que tú quieres, y no es justo lo que no quieres», escribió, refiriéndose a Dios, en el siglo XI, San Anselmo². Hugo de San Victor, no mucho tiempo después, afirmaba que lo que es justo es así al quererlo Dios³. Y es igualmente voluntarista, como hemos visto hace un momento, el pensamiento de Dante acerca de la justicia.

¹ San Cipriano, *De singularitate clericorum* (P. L., IV, 847-848).

² San Anselmo, *Proslogion*, XI.

³ Hugo de San Victor, *De sacramentis christianae fidei*, I, parte IV, 1.

2. Rogerio Bacon

Antes del siglo XIV no nos encontramos con una doctrina voluntarista sistemática, como fruto de la reacción rápidamente perfilada en las escuelas agustinianas y franciscanas, al racionalismo de Santo Tomás. Sin embargo, esta reacción ya se había manifestado en el mismo siglo XII, y entre sus protagonistas hay que recordar al franciscano inglés Rogerio Bacon (alrededor de los años 1212 a 1292), quien verdaderamente tuvo importancia en el campo de la filosofía natural (de la que derivaría la ciencia moderna de la naturaleza), pero en el que pueden observarse determinadas posturas muy interesantes acerca de los problemas ético-jurídicos y políticos, que anuncian ya el voluntarismo de los otros franciscanos ingleses del siglo siguiente.

A diferencia de los franciscanos y agustinianos que le habían precedido —por ejemplo, San Buenaventura—, Rogerio Bacon no se limitó a comprender entre las distintas clases de Derecho natural el establecido por la revelación divina. Para él, solamente este último es Derecho natural. Así, escribe que «el Derecho natural es el contenido en las Sagradas Escrituras, como se enseña claramente al principio del *Decretum*»⁴ (que como se recordará, es precisamente donde Graciano había afirmado que el Derecho natural es «lo que está contenido en la Ley y en el Evangelio»).

Son dignas de resaltar las conclusiones a que Rogerio Bacon llega en virtud de este voluntarismo ético. Puesto que en el campo moral, escribe, es necesaria la revelación, ésta no puede ser hecha por Dios más que a un legislador perfecto. Es necesario que sea una única persona la que la reciba de Dios y la promulgue; y sus palabras deben ser creídas, sin investigarlas ni juzgarlas⁵. Como sucediera con Dante, aquí también el voluntarismo ético-teológico conduce al voluntarismo jurídico-político, es decir, al absolutismo.

3. Juan Duns Escoto

Mucho más acentuado y sistemático es el voluntarismo de otro franciscano, que ya fue considerado por sus contemporáneos como contrario a Santo Tomás, Juan Duns Escoto (1266?-1308), del que aquí nos interesan sus dos comentarios a las *Sentencias*, de Pedro Lombardo, compuestos en Oxford y París, llamados *Opus Oxoniense* y *Reportata Parisiensia*.

Para Duns Escoto, la causa primera y absoluta es la voluntad de Dios, que es causa de sí misma y no está determinada o regulada por nada ni nadie, ni incluso por la razón. La voluntad está por encima del intelecto. Dios quiere lo que quiere

⁴ R. Bacon, *Opus maius*, II, 2.

⁵ R. Bacon, *Moralis philosophia*, parte IV, d. II, caps. 3-4.

sin ningún otro motivo si no que lo quiere. Las leyes morales son tales porque han sido queridas por Dios: «Ninguna ley es recta sino en cuanto es aceptada por la voluntad divina»⁶. Y, asimismo, el hombre se encamina al bien no porque haya sido descubierto como bien por su intelecto, sino porque su voluntad se conforma libremente a la voluntad de Dios. A Santo Tomás, que había sostenido que los preceptos del Decálogo no son buenos porque hayan sido mandados por Dios, sino que son mandados por Dios porque son buenos por sí mismos, Duns Escoto objeta que «si se dice que la voluntad de la criatura debe conformarse necesariamente a ellos para ser recta, la voluntad de Dios, en cambio, no tiene por qué conformarse a dichos mandatos; ya que, por el solo hecho de querer en conformidad con ellos, éstos son verdad»⁷. Por tanto, Dios puede modificar a su arbitrio la propia ley, y dispensar a quien quiera de la observancia de la misma.

Duns Escoto dice que de Derecho natural en sentido propio son los dos primeros mandamientos del Decálogo, porque son «principios prácticos evidentes por sí mismos»⁸. Lo cual es una concesión al racionalismo tan sólo aparentemente, porque precisamente los dos primeros mandamientos ordenan la obediencia a la voluntad de Dios. Sin embargo, hay que reconocer en ello como también en otros pasajes de Duns Escoto, la preocupación de unir el criterio de la conducta humana a un principio que no esté del todo fuera del hombre. Cuando Duns habla de *recta ratio*, con cuya conformidad se origina la bondad de la acción, es posible todavía entender esta «recta razón» como principio autónomo de la moralidad. Mucho más radical será el voluntarismo del tercero de los grandes franciscanos ingleses, Guillermo de Ockham.

4. Guillermo de Ockham

Guillermo de Occam (o también Ockham, por la ciudad inglesa en que nació en el año 1290) es el último gran pensador de la escolástica medieval; o, mejor, es el que, poniendo fin al proceso de disolución de la escolástica que se abrió apenas ésta alcanzó su punto cenital con Santo Tomás, determinó su crisis definitiva.

Guillermo de Ockham tuvo una vida agitada, y de sus avatares se resiente algunas veces su doctrina, sobre todo en el ámbito político, en que fue adverso a las pretensiones papales, si bien ello sucedió no tanto por verdaderos y propios motivos políticos cuanto por una radical exigencia religiosa. Ockham, en efecto, sostenía, junto con otros franciscanos de su tiempo, la necesidad de la pobreza de la Iglesia y de su apartamiento de las cosas temporales, incurriendo en la condena del papa Juan XXII, contra el que personalmente, más que contra el papado en general, se dirigía su polémica.

⁶ J. Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 44, q. única, 2.

⁷ *Op. cit.*, III, d. 37, q. única, 4.

⁸ *Op. cit.*, III, d. 37, q. única, 5.

Obligado a abandonar Avignon, donde en aquel tiempo se encontraba la corte pontificia, Ockham se refugió en Alemania junto al emperador Luis de Baviera, que se encontraba en esos momentos en lucha contra Juan XXII, y allí permaneció hasta su muerte (1349). De sus obras, las más importantes para nuestro tema son el comentario a las *Sentencias*, de Pedro Lombardo, y el *Dialogus inter magistrum et discipulum de imperatorum et pontificum potestate*.

Ockham fue un pensador de una gran modernidad en el campo metafísico y gnoseológico. Empirista radical, aceptó como único instrumento de conocimiento la experiencia, y excluyó, por tanto, toda investigación que sobrepasara los límites de ella. Dios, la realidad sobrenatural, y cualquier otro objeto de la teología, al estar más allá de la experiencia humana, escapan del ámbito de la investigación filosófica y constituyen puro objeto de fe. De este modo se desvanece el problema fundamental y la razón de ser misma de la escolástica, a saber, la explicación o la confirmación racional de las verdades reveladas: para Ockham, el hombre *in via*, o sea, hasta que está en esta tierra no puede aceptar estas verdades más que por la fe; únicamente *in patria*, en la vida futura, podrá verdaderamente *conocerlas*.

La destrucción del mundo filosófico de la escolástica abre la vía, por mano de Ockham, a la moderna investigación de la naturaleza, el campo en el que solamente puede explicarse su empirismo radical. Y así la nueva ciencia se desarrollará efectivamente a partir de esta postura, ya anunciada, por lo demás, en Rogerio Bacon.

Lo cual no significa, sin embargo, que sea igual de «moderna» la postura de Ockham en moral. Su infravaloración de la racionalidad, sacrificada en favor de la intuición empírica, le llevó a consecuencias mucho más extremas que el voluntarismo de Rogerio Bacon y Duns Escoto. Para Ockham, la moralidad consiste exclusivamente en la obediencia al mandato de Dios, cuya voluntad es absolutamente libre y arbitraria. Estamos ante lo contrario de todo lo que había afirmado Santo Tomás, para el cual Dios, por coincidir en Él razón y voluntad, no puede querer sino lo que es racional; y para quien «afirmar que la justicia depende de la simple voluntad es afirmar que la voluntad divina no procede de acuerdo con el orden de la sabiduría, lo que es blasfemo»⁹, con la consecuencia de que el hombre, al ser partícipe de la racionalidad divina, gracias a la ley natural, tenía dentro de sí el criterio de la moralidad.

Para Ockham es exactamente lo contrario: «el mal no es más que hacer lo contrario de lo que uno está obligado a hacer»¹⁰, y, como había enseñado Graciano¹¹, «en el Derecho natural no se manda otra cosa que no sea lo que Dios quiere que se haga, y no se prohíbe nada que no sea lo que Dios ha prohibido hacer»¹². La moral no puede fundarse en ninguna razón¹³. Las buenas o las malas acciones difieren

⁹ Santo Tomás, *Quaestiones disputatae, De veritate*, q. 23, a. 6.

¹⁰ Guillermo de Ockham, *In II Sententiarum*, q. 5, H.

¹¹ *Vid.* pág. 163.

¹² Ockham, *Dialogus*, parte I, 1, I, cap. 9.

¹³ *Op. cit.*, parte I, 1, I, cap. 8.

solamente en que las primeras las ha mandado Dios y las segundas las ha prohibido¹⁴. Si Dios lo ordenara, el adulterio, el hurto y hasta el odio contra Dios mismo dejarían de ser acciones malas¹⁵. Es ésta una doctrina puramente teológica por sí misma. Pero encierra dentro de sí el germen del positivismo jurídico, para el cual el fundamento de la ley es únicamente el mandato del legislador.

En realidad, Ockham habla también del Derecho natural. Pero, no solamente lo considera dictado por la recta razón (*recta ratio*) con un lenguaje que evoca el estoico y ciceroniano, sino que la «recta razón» es para Ockham no algo que el hombre posea autónomamente dentro de sí, sino que es el medio por el que Dios da a conocer al hombre su propia arbitraria e incondicionada voluntad: «toda voluntad recta —escribe— está siempre conforme con la recta razón, pero no está siempre conforme con una razón recta previa que indique la razón por la que la voluntad debe querer una cosa. Pero por el hecho de que la voluntad divina la quiere, la recta razón prescribe que debe ser querida»¹⁶. Por ello, Dios puede modificar en cualquier momento el Derecho natural, y puede dispensar de él a quien y cuando quiera¹⁷.

Por lo demás, el Derecho natural no difiere en nada, para Ockham, del Derecho divino. No repite del todo la distinción tomista entre *lex naturalis* y *lex divina*. En primer lugar, en efecto, trata bastante difusamente el Derecho natural, distinguiendo los modos en que puede concebirse, a saber: lo que es conforme con la *ratio naturalis* que no yerra nunca, como, por ejemplo, los preceptos «no cometer adulterio», «no mentir»; lo que debe observarse por los que se sirven únicamente de la equidad natural, sin ninguna otra norma consuetudinaria o legislativa humana, como en el estado de naturaleza (y según este modo de entender el Derecho natural, todas las cosas serían comunes y todos los hombres serían libres; lo que, afirma Ockham siguiendo el ejemplo de Isidoro de Sevilla y Gregorio Magno, no sucede por la condición pecaminosa de los hombres); y, finalmente, lo que se deriva del *ius gentium* o del consentimiento general¹⁸.

Pero en estas tres versiones suyas, el Derecho natural está enteramente comprendido en el Derecho divino. No sólo porque «todo Derecho, en cuanto procede de Dios, creador de la naturaleza, puede ser llamado Derecho divino», sino también porque «todo el Derecho natural se contiene explícita o implícitamente en las Sagradas Escrituras, ya que en las Sagradas Escrituras; se encuentran las reglas generales de las que, solas o junto con otras, puede deducirse que todo el Derecho natural, entendido en el primer, segundo o tercer modo, aunque no lo sea de forma explícita, es Derecho divino»¹⁹.

El Derecho natural, en definitiva (que para Santo Tomás, aunque era reconocido en Dios en cuanto parte de la *lex aeterna*, hacía al hombre autónomo al estar

¹⁴ Ockham, *In III Sententiarum*, q. 12, AAA.

¹⁵ Ockham, *In II Sententiarum*, q. 19, 0.

¹⁶ Ockham, *In I Sententiarum*, d. 41, q. única, K.

¹⁷ Ockham, *Dialogus*, parte III, trac. I, 1, II, cap. 24.

¹⁸ *Op. cit.*, parte III, tract. II, 1, III, cap. 6.

¹⁹ *Op. cit.*

dictado por su propia razón, ya que el hombre poseía en sí mismo un criterio cierto y estable de moralidad), para Ockham le viene al hombre desde fuera, le es impuesto desde lo alto, por Dios, no teniendo nunca certeza ni estabilidad, y estando perpetuamente en poder de la contingente voluntad divina, que no se rige por otra norma que por sí misma.

El hombre, según Ockham, no puede derogar este Derecho natural establecido por el arbitrio divino —salvo que Dios expresamente le dispense de observarlo—. Las leyes positivas hechas por el hombre que estén en contraste con el Derecho natural no tienen valor: «toda costumbre está sujeta tanto a la verdad de la escritura divina como también al Derecho natural, el cual se contiene no solamente en la ley y en el Evangelio, sino también en la verdadera filosofía moral, siempre que no se oponga a él; y, por consiguiente, si alguna costumbre se opone a la teología o a la verdadera filosofía moral debe ser rechazada del todo»²⁰; «toda ley civil —escribe también Ockham— que se oponga a la ley divina o a la razón manifiesta no es ley; y del mismo modo, las palabras de la ley canónica o civil, que se opongan a la ley divina, o sea, a las Sagradas Escrituras o la recta razón, no deben observarse»²¹.

Fruto de su ardiente espíritu religioso, el voluntarismo de Ockham reconduce a la moral y al Derecho natural a la concepción meramente teológica de San Agustín después de su polémica con Pelagio. Y rechaza toda la labor de racionalización de ambos que se había venido, más o menos confusamente, realizando a través del Medievo, y que Santo Tomás había terminado y clarificado con la afirmación de la racionalidad —e incluso de la Humanidad— de la ley natural. La crisis de la escolástica, que en el campo gnoseológico concluyó positivamente con el abandono de los viejos problemas teológicos y con la dirección del pensamiento hacia la investigación de la naturaleza, significa en el ámbito de la moral la detención del proceso de laicización y humanización que la tradición estoico-ciceroniana y el redescubierto aristotelismo había dejado sentir en la ética medieval.

5. Fermentos racionalistas del ockhamismo

El voluntarismo total ético de Ockham constituyó una postura extrema y polémica, que encerraba en su seno el germen de contradicciones insubsanables. Es significativo que incluso en el mismo seno del ockhamismo, por obra de uno de sus expositores más cualificados, fuera formulada por primera vez la tesis del racionalismo ético más explícito y radical, en contradicción con el voluntarismo en que se movía su propio defensor.

²⁰ *Op. cit.*, parte III, tract. I, 1, I, cap. 9.

²¹ *Op. cit.*, parte III, tract. I, 1, VI, cap. 100. Ockham repite aquí todo lo que ya había escrito Graciano (*Vid.* pág. 162).

Quien propuso en forma clamorosa esta tesis fue, en efecto, un llamado discípulo de Ockham, el teólogo Gregorio de Rimini, que vivió en la primera mitad del siglo XIV. General de la orden agustiniana, era poco inclinado al laicismo, hasta el punto de merecer el calificativo de *tortor parvulorum*, como consecuencia de defender que los niños muertos sin ser bautizados estaban irremisiblemente condenados a la pena del fuego; siendo voluntarista, como se aprecia por su definición de la ley eterna, que «no es otra cosa que la voluntad de Dios»²². No obstante, en la misma obra en que se contiene esta definición, en el comentario que también él, como todos los teólogos de los siglos XIII y XIV, realizaron a las *Sentencias*, de Pedro Lombardo, al ocuparse precisamente de la definición del pecado —unida, a causa de la autoridad de San Agustín, que la formulara en el *Contra Faustum*²³, a la de la ley eterna—, llega a una conclusión que está en total oposición con las doctrinas de Ockham.

Éste, como se ha dicho, había colocado la fuente del Derecho natural en la *recta ratio*. Pero esta recta razón en su doctrina no tiene por sí misma ningún valor, siendo solamente mero medio de comunicación del hombre con la voluntad divina, que es la única y absolutamente libre, incondicionada y contingente, fuente de la moralidad. La cual, por tanto, no podría subsistir si se prescindiera de la existencia de Dios.

Convencido Gregorio de Rimini de que el pecado es «el obrar voluntariamente contra la recta razón», prosigue diciendo: «si se me pregunta por qué yo digo incondicionadamente contra la recta razón y no específicamente contra la razón divina, respondo que no se debe creer que el pecado sea simplemente contra la razón divina y no contra cualquiera razón para el mismo fin, o pensar que algo pueda ser pecado porque esté no en contra de la razón divina en cuanto recta, sino por estar en contra de ella en cuanto divina. Porque, si acaso, por una hipótesis imposible, la razón divina o Dios mismo no existieran, o dicha razón no fuera recta, o si alguien obrara contra la recta razón de los ángeles o del hombre, o cualquiera otra si ésta no existiera, pecaría. Y si no existiera tampoco ninguna razón recta, o si alguno obrara contra lo que correspondería hacer una recta razón si ésta no existiera, él pecaría»²⁴.

Aquí está formulada explícitamente la tesis de la independencia de la ley moral, o Derecho natural, como quiera se diga, no sólo de la voluntad, sino de la existencia misma de Dios, y de su fundamentación únicamente en la razón. Es la tesis que, al ser formulada, a principios del siglo XVII, por Hugo Grocio, constituirá el punto de partida de la ética y la filosofía, del Derecho, moderna laica, y que como tal será, según los distintos puntos de vista, alabada o vituperada. La cual no es, sin embargo, más que la expresión extrema, pero coherente, del mismo pensamiento, nacido en Grecia, elaborado por los estoicos y, a través de ellos, transmitido a Cicerón, insinuado después en la patrística y que se transmitió a la escolástica, siendo recogido y desarrollado por Santo Tomás.

²² Gregorio de Rimini, *In I Sententiarum*, d. 43, q. 1, a. 2.

²³ *Ibid.* pág. 140.

²⁴ Gregorio de Rimini, *In II Sententiarum*, d. 34, q. 1, a. 2.

La resuelta negación de este pensamiento por parte de Guillermo de Ockham estaba totalmente fuera de la historia, y, hasta tal punto inhumana, que uno de sus mismos discípulos reaccionó llegando a afirmar enérgicamente —él, que era agustiniano, y uno de los defensores más enérgicos del valor de la fe—, sin más rodeos, la independencia de la razón práctica de la existencia misma de Dios. Será, pues, esta idea de la existencia de una ley que el hombre encuentra dentro de sí mismo, en su propia autónoma razón, con independencia de presupuestos de orden sobrenatural, la que, revigorizándose y consolidándose en el clima del Renacimiento, constituirá uno de los componentes principales de la filosofía del Derecho moderno.

19. Marsilio de Padua

1. Su vida

Marsilio de Padua, nacido entre los años 1275 y 1280 y muerto hacia los años 1342 ó 1343, y contemporáneo de Guillermo de Ockham, es el escritor político más importante del Medievo. Enseñó en París, en donde recibió las influencias del averroísmo latino, aquella corriente de pensamiento que, teniendo precisamente por centro París, desarrolló los temas de la doctrina del filósofo árabe Averroes (siglo XII), estableciendo una clara separación entre razón y fe, hasta llegar a considerar la posibilidad de la existencia de dos verdades distintas, una propia de la razón y otra de la fe (doctrina de la doble verdad), y que hizo posible, de este modo, el desarrollo de un racionalismo total.

Averroísta eran Juan de Jandum, que algunos consideran fue colaborador de Marsilio en la elaboración de su obra más importante, el *Defensor pacis*. Y es lo cierto, que este libro apenas fue conocido, motivó que ambos fueran acusados de herejía y tuvieran que buscar refugio, como Guillermo de Ockham, en Alemania junto al emperador Luis de Baviera; e incluso la citada obra está dedicada a éste por Marsilio. Muy probablemente fue Marsilio, condenado por Juan XXII como herético, quien contribuyó a que Luis de Baviera pasara a Italia, según los deseos de los gibelinos italianos y las presiones de todos los adversarios del papa.

Lo cierto es que cuando Luis se decidió a la empresa, en el año 1327, iba acompañado de Marsilio, que lo siguió hasta Roma. En la capital del imperio, el bávaro fue coronado emperador, pero no ya como Carlomagno y los demás emperadores medievales, por el papa o un delegado suyo, sino por el pueblo. Lo cual constituye una clara aplicación de las teorías marsilianas, en virtud de las cuales la soberanía procede inmediatamente del pueblo, y solamente como causa remota de Dios.

Luis de Baviera nombró, significativamente, a Marsilio vicario suyo en Roma, quien continuó aplicando sus teorías —según las cuales, también el poder pontificio está conferido por el clero y por el pueblo—, haciendo destituir a Juan XXII y promoviendo el nombramiento de un antipapa. Entretanto, en Avignon, Juan XXII reclamaba la condena de Marsilio y de Juan de Jandum.

Decaída la fortuna de Luis, que fue obligado a volver rápidamente a Alemania,

Marsilio le acompañó, permaneciendo en su corte como consejero y médico imperial. Y en Alemania murió sobre el año 1342 ó 1343, después de haber escrito alguna otra obra de no mucho relieve, de las que la más notable es el *Defensor minor*.

2. La ley en el *Defensor pacis*

Aunque dedicado al emperador y aunque utilizado por éste como justificación teórica de su política, el *Defensor pacis* no es uno de tantos libros que nacieron en el Medievo como consecuencia de los enfrentamientos entre el papado y el imperio, para defender las razones de uno u otro poder, sino que es una obra doctrinal sistemática, de gran importancia, tanto para la ciencia política como jurídica. Aquí nos ocuparemos solamente de los aspectos de ella que se refieren a la teoría del Derecho, aunque precisamente su fama se debe a sus doctrinas referentes al Estado, a la Iglesia, y a las relaciones entre el uno y la otra.

La inspiración de Marsilio es aristotélica. El Estado es un organismo natural que constituye una comunidad autosuficiente (*communitas perfecta*), que nace de la razón y de la experiencia del hombre. Él reúne lo que es necesario al hombre para «vivir, y vivir bien»¹. Como consecuencia de este modelo aristotélico común, la concepción general y la terminología misma (que es la de la traducción latina de la *Política*, de Aristóteles, realizada en el siglo XIII por Guillermo de Moerbeke, y que fue utilizada por todos los escritores de la época) son las mismas de Santo Tomás. Pero el ejemplo histórico que Marsilio tiene presente y al que se refiere es muy distinto del que se refería el Aquinate.

El Estado ya no es para Marsilio el imperio universal, aunque sí el *regnum* nacional y el Municipio o la Señoría, como se habían venido constituyendo, transalpino y en la Italia meridional el primero, y en la Italia del Norte y del Centro los segundos. Para él, el Estado está completamente desvinculado de cualquier presupuesto teológico, ya que es una obra humana con unos fines únicamente humanos. Marsilio no se preocupa de los fines sobrenaturales, puesto que la vida no mundana no es susceptible de tratamiento filosófico. Por lo demás, la postura general de Marsilio, en filosofía, es muy distinta de la de Santo Tomás, a pesar de su común base aristotélica. Pues mientras Santo Tomás se había esforzado en conciliar fe y razón, haciendo de ambas un único sistema de verdad, y aun reconociendo un plano propio de autonomía a la razón —así como en nuestro ámbito, al Derecho y al Estado—, había situado en un plano siempre más elevado a la fe, a las virtudes teologales y a la misma Iglesia. Marsilio, averroísta, no duda en separar la fe de la razón, no teniendo nada en consideración a la religión y a la Iglesia, e incluso postergando a ésta última, por lo que se refiere a la vida del mundo, al Estado.

Esta clara separación entre una vida dirigida a fines ultraterrenos y una vida

¹ Marsilio de Padua, *Defensor pacis*, I, 3, 1-5.

mundana está presente en la distinción que Marsilio realiza de las distintas clases de leyes. Él no atiende, como Santo Tomás, al origen o al fundamento de éstas, sino a su fin. Y examinando los distintos posibles significados de la palabra *lex*, distingue (aparte de otros dos, en realidad impropios y que no nos interesan aquí) dos modos de entender la ley como regla de los actos humanos, en atención precisamente al fin de éstos. El primero (y que en la catalogación de Marsilio figura en tercer lugar, tras los dos primeros impropriamente considerados), concibe a la ley como regla consistente en mandatos que tienen por fin la felicidad o el castigo ultraterreno («*gloria vel pena in seculo venturo*»), como sucede con la ley moisaica o evangélica, o también —lo que constituye una audaz novedad con respecto a todos los escritores precedentes— las de los mahometanos o los persas, las leyes religiosas en definitiva. El otro modo de entender la ley es aquel según el cual ella constituye la noción de lo justo y de lo socialmente útil («*sciencia seu doctrina sive iudicium universale iustorum et conferencium civilium*») y de su contrario², esto es, como criterio de lo justo y de lo útil en un plano terreno y humano. Pero, además, y más que un criterio lógico para distinguir lo justo de lo injusto, para Marsilio la ley es un mandato. En definitiva, propiamente hablando, la ley es lo que impone, a través de un precepto coactivo, una pena o un premio que se han de realizar en este mundo³.

En esta definición se notará que falta toda referencia al contenido ético de la ley. La ley positiva humana no sólo no tiene ningún nexo con la ley divina, sino tampoco con el Derecho natural o racional, del cual, por cierto, Marsilio no nos habla aquí. Del mismo modo que no pueden considerarse como leyes, propiamente dichas, las nociones acerca de lo justo y lo útil que no vayan acompañadas de preceptos coactivos, igualmente pueden llegar a ser leyes, también, nociones falsas de lo justo y útil que asumen la forma de un precepto coactivo (si bien no pueden llamarse leyes perfectas)⁴.

En realidad, es en otro punto del *Defensor pacis* en el que Marsilio alude al Derecho natural, en base a la definición de Aristóteles⁵, y recuerda también que por él puede entenderse el dictamen práctico de la recta razón (aunque identifica, siguiendo la tradición voluntarista, dicho dictamen con la ley divina). Declarando que es moralmente lícito lo que está de acuerdo con la ley divina y la recta razón, de la que las leyes humanas en algunos casos difieren⁶. No obstante, él permanece fiel al principio de que la ley humana y la ley divina son cosas⁷ distintas, ya que muchas de las acciones prohibidas por la ley divina están permitidas por la ley humana, y viceversa⁷. E incluso la ley divina no puede decirse siquiera que sea propiamente ley al no estar acompañada de sanción terrena⁸.

² *Op. cit.*, I, 10, 3.

³ *Op. cit.*, I, 10, 4.

⁴ *Op. cit.*, I, 10, 5.

⁵ *Op. cit.*, II, 12, 7.

⁶ *Op. cit.*, II, 12, 8.

⁷ *Op. cit.*, II, 10, 7.

⁸ *Op. cit.*, II, 9, 3.

3. La concepción marsiliana del Derecho

Por tanto, con Marsilio de Padua estamos ante la primera formulación precisa de la doctrina que se llamará positivismo jurídico, es decir, la reducción del Derecho al mandato coactivo del Estado, así como de la afirmación del origen y fin puramente humanos de este último y, por ende, del Derecho mismo.

La idea de la esencia humana y del fin humano del Estado se hallaba implícita, por efecto de las enseñanzas aristotélicas, también en el tomismo. Sin embargo, en el tomismo estaba encuadrada y casi sometida a la visión teológica de toda la realidad. En Marsilio, por el contrario, esta idea se libera de toda envoltura religiosa, y es desarrollada en forma explícita y hasta polémica, como reivindicación de la autonomía total del Estado y de absoluta independencia de cualquier sistema de valores que no haya sido establecido por él. Marsilio, como escritor laico y adversario del papa, lleva las enseñanzas aristotélicas a sus últimas consecuencias. Consecuencias a las que Santo Tomás, aristotélico también, pero teólogo y hombre de Iglesia, ciertamente no hubiera podido llegar.

Bajo el perfil de la doctrina política la teoría marsiliana de las leyes se inserta en el marco del planteamiento absolutamente laico que él nos ofrece del problema de las relaciones entre Estado e Iglesia; y bajo el punto de vista de la historia política, en el del contingente episodio de la lucha entre los dos poderes constituidos en aquel momento por el enfrentamiento entre Luis de Baviera y Juan XXII. Es muy probable que su misma teoría de las leyes le viniera sugerida a Marsilio por la tentativa política de negar el poder de la Iglesia negando el carácter jurídico de las normas religiosas o sosteniendo que dicho carácter está subordinado a una delegación del poder por parte del Estado —ya que es exclusivamente suyo— de crear Derecho. Aquí, sin embargo, dicha teoría nos interesa en sí misma, por ser la primera teoría moderna del Derecho, aparte que también del Estado.

Acaso no sea del todo exacto decir que Marsilio distingue los imperativos jurídicos de otra clase de imperativos (en concreto, los morales) en base al carácter de coactividad de los primeros. Ya que, para Marsilio, también es coactiva la ley divina, en cuanto implica una sanción aunque sea ultraterrena. Es cierto, sin embargo, que Marsilio establece una clara diferencia de niveles —concretamente ultraterreno el uno, mundano el otro— entre las sanciones empleadas por las dos diversas clases de leyes. Pareciendo así aceptar la autonomía también conceptual de la ley humana, que ya no está conectada, para él, de ninguna forma con otras leyes, como la divina o la natural. Para Marsilio, la ley humana —es decir, la ley propiamente dicha— no sólo no depende de éstas, sino que se distingue de ellas por su específica estructura lógica: el comportar sanciones terrenas. Los juicios de carácter moral acerca de lo justo e injusto vienen de este modo a ser de orden distinto del de los juicios *jurídicos* referentes al Derecho positivo; y los preceptos de la conducta que amenazan con castigos ultraterrenos

son de igual manera preceptos de un orden distinto del de aquellos en que la sanción tiene lugar en este mundo. El derecho propiamente dicho viene cualificado como un sistema de mandatos, pero de mandatos de un tipo particular, aquellos que están acompañados de una sanción terrena.

Por otra parte, Marsilio acoge, relacionándolo con el de coercibilidad, otro de los caracteres del Derecho que en los tiempos modernos son considerados como «diferenciales» de él respecto a otra clase de normas; o, mejor, considera como característica esencial de los comportamientos jurídicos aquel aspecto de la conducta, que ya habían indicado Aristóteles y Santo Tomás, como propio de la justicia con respecto a otras virtudes: la intersubjetividad o bilateralidad, el ser *ad alterum*.

En efecto, Marsilio divide los actos voluntarios, es decir, los regulados por el intelecto (*actus imperati*), en dos clases: *immanentes* y *transeuntes*. Los *actus imperati immanentes* son los que no «pasan» sobre otro sujeto y permanecen internos al sujeto agente, como, por ejemplo, el pensamiento, los sentimientos y las acciones en cuanto valoradas en relación a dichos motivos interiores. Los *actus imperati transeuntes* son los realizados por órganos externos y que hacen referencia a otros sujetos; son, en definitiva, comportamientos voluntarios intersubjetivos⁹. Solamente estos últimos, los únicos que pueden ser susceptibles de coacción con sanciones de este mundo, están regulados por la ley humana, cuyo fin es precisamente terreno; mientras que los *actus imperati immanentes* están regulados por la ley divina, cuyo fin es ultraterreno, y cuyas sanciones tienen lugar en la vida futura¹⁰.

Sería excesivo ver en estas distinciones de Marsilio un primer planteamiento y un primer intento de solución del problema de la distinción entre Derecho y moral, o incluso, más generalmente, entre Derecho y otra clase de normas. Pero lo cierto es que nos encontramos aquí con una alusión al criterio, que más tarde se fundará en el carácter de interioridad del comportamiento moral a diferencia del de exterioridad del jurídico. Criterio según el cual, para la valoración moral del acto, hay que tener presentes sus motivos interiores, y para su valoración jurídica, sus manifestaciones externas.

4. La ley y la soberanía

¿De dónde procede la ley? Marsilio vuelve a repetir que se quiere referir no a las leyes divinas, sino a las leyes humano-positivas «que proceden directamente de la voluntad (*arbitrium*) de la mente humana»¹¹. De este modo, declara rápidamente que la ley es una realidad puramente humana, que tiene su fuente ex-

⁹ *Op. cit.*, II, 8, 3; *Vid.* I, 5, 4-7.

¹⁰ *Op. cit.*, II, 8, 5; II, 9, 11.

¹¹ *Op. cit.*, I, 12, 1.

clusivamente en la voluntad del hombre, lejos de todo presupuesto teológico o metafísico.

Concepción, por tanto, voluntarista ésta de Marsilio. Pero voluntarista no en el sentido teológico, como sucedía con la de Guillermo de Ockham, que hacía depender el fundamento del Derecho de la arbitraria voluntad de Dios; ni siquiera en el sentido en que hemos visto era voluntarista la concepción justiniana, y más tarde, la de los glosadores, según la cual la ley es *quod principi placuit*, lo que una persona, una voluntad individual hubiera establecido arbitrariamente. La voluntad —voluntad autónoma, independiente— que crea la ley, y con ella el Estado, es para Marsilio la voluntad del pueblo. Así escribe: «nosotros decimos que legislador, es decir, la causa efectiva primera y propia de la ley es el pueblo, o sea, la colectividad (*universitas*) de los ciudadanos o la parte más importante (*valencior pars*) de ellos, que por su elección, es decir, por la voluntad expresada con palabras en la asamblea general de los ciudadanos ordena, o sea, determina lo que hay que hacer u omitir en relación con los actos civiles humanos, con la amenaza de una pena o un suplicio terreno»¹².

Es esta, en la historia, la primera afirmación doctrinal de la soberanía popular. Afirmación que, ciertamente, se encuentra todavía ligada a una visión medieval de la realidad política —la visión de la realidad de los tiempos en que Marsilio vivía—, como lo atestigua la limitación que sigue a la palabra *pueblo*: «o la parte más importante de él». La cual refleja la estructura política del Municipio italiano, donde el poder provenía del pueblo *sibi princeps*, pero donde concretamente el «pueblo» que ejercía el poder era solamente una *valencior pars*, la parte más importante, no solamente por lo que se refiere a cantidad, es decir, como mayoría, sino —y Marsilio tiene mucho cuidado de especificarlo— también cualitativamente, por su pertenencia a las corporaciones, cuyos miembros únicamente poseían todos los derechos políticos. De cualquier manera, y aún dentro de los límites derivados de su propia experiencia histórica, Marsilio afirma claramente el origen popular —inmediato y autónomo— de la ley y, por ende, de la soberanía. La ley y el Estado son obra humana, y no necesitan de ninguna otra justificación que no sea la de haber sido establecidos por el pueblo.

Como para Aristóteles (que en lo demás Marsilio sigue fielmente), quien ha obtenido el poder no puede, sin embargo, gobernar a su arbitrio. La *pars principans*, el Gobierno, no es, como el emperador justiniano y medieval, *legibus soluta*. La voluntad popular que le ha conferido el poder continúa controlándolo bajo la forma de ley, que es la primera y directa expresión de la voluntad popular.

Marsilio cita expresamente¹³ todos los pasajes de Aristóteles en los que se dice que debe gobernar no el hombre, sino la ley, en cuanto la ley es racionalidad, inteligencia sin pasión, etc., concluyendo con el más explícito «donde no son soberanas las leyes no existe Estado propiamente dicho» (que con más frecuencia

¹² *Op. cit.*, I, 11, 3.

¹³ *Op. cit.*, I, 11, 4.

es atribuido a Marsilio más que a Aristóteles, siendo citado casi siempre en la versión marsiliana: «*ubi non principatur leges non est policia*»).

Junto, pues, con el principio de la soberanía popular, Marsilio enuncia aquí —aunque dentro de los límites en que podía ser enunciado en el siglo XIII—, tomándolo de Aristóteles, el principio del Estado de derecho. Hemos visto ya muchas veces que este principio había sido aludido por algunos escritores medievales, y que se encontraba de forma explícita en otro gran discípulo de Aristóteles, Santo Tomás. Pero, en Santo Tomás, como en los anteriores escritores, no resultaba claro si la ley a que el príncipe debía someterse para no convertirse en tirano era la ley positiva o la justicia o el Derecho natural. Para Marsilio, para quien no existe más justicia terrena que la expresada en la ley querida por el pueblo, el principio del Estado de derecho conduce íntimamente al del Estado democrático. Con Marsilio estamos ante el anticipo, impresionante en un escritor del siglo XIII, de doctrinas que madurarán mucho más tarde, con el contractualismo de inspiración iusnaturalista de los siglos XVII y XVIII.

Con la doctrina del Estado y del Derecho de Marsilio de Padua, en definitiva, concluye realmente el pensamiento del Medievo y se anuncia el de la Edad Moderna. La concepción marsiliana de la ley como expresión de la voluntad popular volverá a encontrarse, tras largo trabajo de siglos, con la —que proveniente del estoicismo y de Cicerón, Santo Tomás salvó del voluntarismo teológico y teocrático— de la ley dictada por la razón. Y ambas leyes —cuyo concepto tenderá a fundirse en atención a su común carácter de ser leyes *del hombre*— serán consideradas como el límite invalidable al poder del que gobierna, cualquiera que sea el título que invoque como fundamento de su poder.

Apéndice

Bibliografía

Esta bibliografía tiene por objeto proporcionar a los lectores que por vez primera se interesan por la historia de la filosofía del Derecho, y en especial a los estudiantes universitarios, información que les permita disponer de buenas ediciones y traducciones de los textos clásicos del pensamiento filosófico-jurídico, así como los más importantes estudios críticos que les permitan proceder a una ulterior y más amplia información en torno a ellos. Mayor atención prestaremos a las indicaciones referentes a textos, a los que necesitará acudir constantemente el estudioso, prefiriendo el original a traducciones que no siempre son del todo satisfactorias. Por lo que respecta a los estudios críticos, no nos limitaremos sólo a las obras más relevantes, sino también a las más fáciles de hallar y leer. Remitiremos de esta forma, fundamentalmente, a datos de obras italianas y traducidas al italiano, y a escritos en la lengua más comúnmente conocida. Indicaremos, preferentemente, las más recientes y las que, para una más extensa noticia bibliográfica, puedan suministrar al estudioso ulterior instrumentos de búsqueda y trabajo. Reduciremos al mínimo indispensable la inclusión de artículos contenidos en revistas que generalmente se encuentran en las bibliotecas públicas. De tales escritos, como de los redactados en lenguas no familiares a la mayoría de los lectores, se hará mención únicamente cuando sean de particular interés, o bien no conozcamos otros que aporten una suficiente pauta inicial de conocimiento en los temas de los que nos ocupáramos. Naturalmente, respecto de los escritores mayores, limitaremos las noticias a las relacionadas con obras que interesen a la filosofía del derecho y estudios críticos relativos a aspectos filosófico-jurídicos de su pensamiento. Al contrario, por lo que hace a los pensadores menores, o a épocas de singular relieve filosófico, señalaremos obras de índole más general, siempre que incorporen noticias útiles para el conocimiento del tema.

Ante todo se marcarán las obras de historia general de la filosofía del derecho, después las concernientes a la Antigüedad y el Medievo, y, finalmente, los textos y escritos relativos al tema específico de cada capítulo.

Historia de la Filosofía del Derecho en general

Merece señalarse como primera historia italiana de la filosofía del Derecho la obra (por lo demás antigua y no siempre fácil de hallar) de G. Carmignani, *Storia della origine e de progressi della filosofia del diritto*, en *Scritti inediti*, I-IV, Luca, 1851. Aunque más antigua (1830), puede ser aún de utilidad la de F. J. Stahl, traducida al italiano con el título de *Storia della filosofia del diritto* (Turín, 1853), de gran importancia por haber servido de modelo y fuente a múltiples autores posteriores. Se puede consultar aún a G. Carle, *La vita del diritto nei suoi rapporti con la vita sociale*, Turín, 1880, y de V. Rivalta, *Diritto naturale e diritto positivo*, Bologna, 1889. Entre las obras más recientes en italiano son de señalar sobre todo la parte histórica de algunos tratados generales de filosofía del Derecho, como la contenida en *Lezioni di filosofia del diritto*, de G. Deel Vecchio, Milán 1965 (de la que existe una edición separada con el título de *Storia della filosofia del diritto*, Milán 1958), y la incluida en el vol. I del *Corso di filosofia del diritto*, de F. Battaglia, Roma, 1960. Sucinta pero útil para una visión general de la materia, la *Breve storia della filosofia del diritto*, Padova, 1949, escrita por A. Ravà. Debe recordarse, además, *La filosofia del diritto nella sua storia e nei suoi problemi*; de G. Graneris, Roma, 1961.

En otras lenguas pueden verse: E. Luño Peña, *Historia de la filosofía del Derecho*, Barcelona, 1948-1949, 2 vols.; C. J. Friedrich, *Die Philosophie des Rechts in historischer Perspektive*, Berlín, 1955; de ésta existe una traducción inglesa (*The Philosophy of Law in Historical Perspective*, Chicago, 1958); H. Cairns, *Legal Philosophy from Plato to Hegel*, Baltimore, 1956 (limitada a los pensadores mayores); A. Verdross, *Abendländische Rechtsphilosophie, ihre Grundlagen und Haupt —probleme in geschichtlicher Schau*, Viena, 1963. Sin ser una historia orgánica de la filosofía del Derecho, *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, de M. Villey, París, 1962; del mismo autor, *Cours d'histoire de la philosophie au droit* (litograf.), de cuyos fascículos se hablará a propósito de los períodos y temas que a cada uno de ellos concierne. Notable es la parte histórica de la *Legal theory*, de W. Friedmann, Londres, 1964. Imprecisa y aproximativa es en ocasiones la obra de A. Brimo, *Les grands courants de la philosophie du droit et de l'Etat*, París, 1967.

Útiles para el conocimiento histórico de la filosofía del Derecho son las numerosas historias de las doctrinas políticas. De ellas recordaremos: G. Perticone, *Linee di storia delle dottrine politiche*, Milán, 1944; F. Pollok, *Storia della scienza politica*, trad. it., Milán, 1945; F. Battaglia, *Lineamenti di storia delle dottrine politiche*, Bari, 1964; G. H. Sabine, *Storia delle dottrine politiche*, trad. it., Milán, 1964. Merece aún ser recordada la vieja obra de P. Janet, aparecida en su primera edición con el título *Histoire de la philosophie morale et politique dans l'antiquité et les temps modernes* (París, 1858, 2 vols.) y reeditada poco más tarde con el de *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*. Además, G. Catlin, *Western Political Thought*, Londres, 1954; M. Prélôt, *Histoire des idées*

politiques, París, 1959. Se puede consultar también a K. Schilling, *Geschichte der sozialen Ideen*, Stuttgart, 1957 (trad. francesa, *Histoire des idées sociales*, París, 1962).

Como tema entre los más sobresalientes en la filosofía del Derecho está la doctrina del Derecho natural, o iusnaturalismo —anuncio de las tradiciones históricas generales—, que llevará a la puesta en marcha de la creación propia de la historia de la filosofía jurídica. De limitada utilidad es la *Storia del diritto naturale*, de G. Montemayor, Palermo, 1911. Interesante en ocasiones, aunque no sea reciente, es el ensayo de F. Pollok, *The History and Legal Essays*, Londres, 1961. Sirven igualmente para la historia del Derecho natural: E. Galán Gutiérrez, *Ius naturae*, Madrid, 1961, 2 vols.; H. Rommen, *L'eterno ritorno del diritto naturale*, trad. it., Roma, 1964; J. Sauter, *Die philosophischen Grundlagen des Naturrechts*, Viena, 1966. Para una perspectiva histórica estúdiese el tema del libro de G. Ambrosetti, *Diritto naturale*, Roma, 1964.

Parte importante para la consideración de la historia del iusnaturalismo se encuentra en las obras de: P. Piovani, *Giusnaturalismo ed etica moderna*, Bari, 1961; A. Passerin d'Entrèves, *La dottrina del diritto naturale*, Milán, 1962; G. Fassò, *La legge della ragione*, Bolonia, 1966. Varios momentos de la vicisitud histórica del iusnaturalismo son tratados en el volumen de L. Strauss, *Diritto naturale e storia*, Venecia, 1957.

Fundamental para la historia del concepto de justicia, y riquísima en bibliografía, es la clásica obra de G. Del Vecchio, *La giustizia*, Roma, 1961. Rico en noticias históricas y citas de textos es también el libro de H. Welzel, *Diritto naturale e giustizia materiale*, trad. it., Milán, 1965.

Libros de divulgación, publicados en las ediciones de «Clase única» por la Radiotelevisión Italiana, son los de W. Cesarini Sforza, *La giustizia, storia di un'idea*, Turín, 1962, y de G. Fassò, *Il diritto naturale*, Turín, 1964; el segundo contiene en apéndice la bibliografía italiana sobre el tema del Derecho natural desde 1945 a 1963. Una guía bibliográfica para el estudio de la filosofía del Derecho y de su historia es el libro de P. Piovani, *Consigli bibliografici agli studenti*, Florencia, 1961 (litograf.). Una buena bibliografía, a solicitud de A. Baratta, figura en el apéndice de E. Garin, *La giustizia*, Nápoles, 1968.

Para obras de 1956 en adelante, la bibliografía más vasta es la de A. Utz, titulada *Grundsatzfragen des öffentlichen Lebens* para los dos primeros volúmenes (Friburgo, 1960-1962) y con el título *Bibliographie der Sozialethik* para los sucesivos (ivi, 1964 ss.). La reseña relativa a 1965 se empezó a publicar por el *Anuario bibliográfico di filosofia del diritto* del Centro de documentación para la filosofía del Derecho, cuyo primer volumen apareció en Milán el año 1967.

Amplísima información bibliográfica, sea de temas generales, sea relativos a concretas direcciones y pensadores, se contiene en la *Grande antologia filosofica*, editada por la Casa Marzorati de Milán. De sus varios volúmenes se hará mención respecto a los períodos históricos a los que nos refiramos.

No existe una colección de textos, críticamente editados, de filósofos del Derecho. Puede consultarse la colección «Classici politici», dirigida por L. Firpo en

la UTET de Turín, cuyos volúmenes, compuestos de amplias bibliografías e importantes estudios introductorios, contienen los muchos textos (traducidos al italiano) que interesan también a la filosofía jurídica; alguno de ellos se citará con referencia a varios autores.

Pensamiento griego y romano

TEXTOS

La obra de los autores griegos y romanos que interesan a nuestra materia son fáciles de hallar en las grandes colecciones de textos clásicos (por lo demás no todas completas). Vieja, pero todavía útil —los textos recogidos se encuentran en una fidelísima versión latina—, la *Scriptorum graecorum bibliotheca*, editada por Didot de París. Completa, al menos por lo que respecta a nuestra materia, la *Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum teubneriana* de la Casa Teubner de Leipzig. Más reciente y puesta al día, aunque incompleta, la *Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis*, de Oxford University Press. Igualmente incompleta, pero más útil, la traducción francesa (sin embargo, un poco libre), acordada a los textos, la *Collection des Universités de France*, editada en París por «Les belles lettres». Riquísima, actualizada y con traducción inglesa paralela, la *Loeb classical library*, editada en Londres y Cambridge, Mass. De todas estas ediciones, y en particular de la última, existen y están en curso numerosas reimpressiones y reediciones; por ello no hemos indicado fecha. Casi todos los clásicos y filósofos griegos están traducidos al italiano, en la colección *Filosofi antichi e medievali*, por la Casa Laterza, de Bari. Una vasta reunión antológica del pensamiento griego y romano puede verse en la citada *Grande antología filosófica*: distribuida por autores e incluida en el vol. I (Milán, 1954), y por temas en el II (Milán, 1954). Óptima antología de la filosofía greco-romana es, además, *Il pensiero antico*, de R. Mondolfo, Florencia, 1950.

ESTUDIOS CRÍTICOS

a) *Referentes conjuntamente a la Antigüedad y a la Edad Media*

F. Flückiger, *Geschichte des Naturrechtes*, I, *Altertum und Frühmittelalter*, Zollikon, 1954; C. H. McIlwain, *Il pensiero politico occidentale dai Greci al tardo Medioevo*, trad. it., Venecia, 1959; A. Truyol y Serra, *Historia de la filosofía del Derecho y del Estado*, I, *De los orígenes a la baja Edad Media*, Madrid, 1961; M. Villey, *Cours d'histoire de la philosophie du droit*, I, *Antiquité et moyen âge*, París, 1962 (litograf.).

b) *Referentes sólo al pensamiento griego y romano*

Una vasta y cuidada bibliografía (relativa al pensamiento antiguo en todos sus aspectos y problemas) es el apéndice de F. Adorno en *La filosofía antigua*, Milán, 1961-1965, 2 vols., que abarca desde San Agustín. Amplias noticias bibliográficas se contienen igualmente en el vol. I de la citada *Grande antología filosófica* (Milán, 1954), bien acerca de todo el período, bien respecto a las concretas direcciones y pensadores; en el vol. II (Milán, 1954), dos capítulos, cuyos textos están reagrupados por temas, bajo la dirección e introducción de B. Brunello y B. Biondi, respectivamente, y acompañados de una extensa bibliografía, son los dedicados a *Politica e diritto nel pensiero ellenico*, y *Diritto e politica nel pensiero romano*. Una vastísima bibliografía, dirigida por L. Firpo, figura en el apéndice a la traducción italiana del libro, de T. A. Sinclair, *Il pensiero politico classico*, Bari, 1961.

Aparte de las citadas obras, útiles sobre todo para los bibliógrafos, véase: R. Hirzel, *Agraphos, nomos*, Leipzig, 1900 (en alemán); A. Bonucci, *La Legge comune nel pensiero greco*, Perugia, 1903; E. Burle, *Essai historique sur le développement de la notion de droit naturel dans l'antiquité grecque*, Trevoux, 1908; A. Bill, *La morale et la loi dans la philosophie grecque*, París, 1928; W. Jaeger, *Paideia*, trad. it., Florencia, 1936-1958, 3 vols.; M. Hamburger, *The Awakening of Western Legal Thought*, Londres, 1942; C. Del Grande, *Hybris*, Nápoles, 1947; W. Jaeger, *Elogio del Diritto*, trad. it., in «Rivista italiana per le scienze giuridiche», 1948; A. Verdross-Drossberg, *Grundlinien der antiken Rechts- und Staatsphilosophie*, Viena, 1948; E. Wolf, *Griechisches Rechtsdenken*, Frankfurt s. M., 1950-1956, 4 vols.; M. Gigante, *Nomos basileus*, Nápoles, 1956; J. W. Jones, *The Law and Legal Theory of the Greeks*, Oxford, 1956; R. Mondolfo, *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, Florencia, 1958; *id.*, *Moralisti greci*, Milán-Nápoles, 1960; T. A. Sinclair, *Il pensiero politico classico*, trad. it., Bari, 1964; M. Pohlenz, *L'uomo greco*, trad. it., Firenze, 1962; *id.*, *La libertà greca*, trad. it., Brescia, 1963; A. W. H. Adkins, *La morale dei Greci da Omero ad Aristotele*, trad. it., Bari, 1964; K. Hildenbrand, *Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie*, I, *Das Klassische Altertum*, Aalen, 1966; S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, Bari, 1966, 3 vols.; N. Bosco, *Idea e concezioni della giustizia nelle civiltà occidentali*, I, *L'antichità*, Turín, 1968.

Interesante para la filosofía del Derecho son igualmente las opiniones sobre los temas filosóficos y jurídicos de Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der klassischen Altertumwissenschaften*, Stuttgart, 1938.

Pensamiento medieval

TEXTOS

Las obras de los autores cristianos, fines de 1439 para los griegos y finales de 1216 para los latinos, son recogidas en el monumental *Patrologiae cursus*

completus, realizado por J. P. Migne y editado en París en dos series, griega y latina, indicadas comúnmente como *Patrologiae graeca (P. G.)* y *Patrologiae latina (P. L.)*, que incluyen respectivamente 161 y 217 libros, más los de índices y suplementos. Filológicamente más actualizado, pero aún no completo, es el *Corpus scriptorum ecclesiastorum latinorum (CSEL)*, editado por la Academia de Letras de Viena. Más reciente, aunque incompleto, es el *Corpus christianorum*, con dos series, griega y latina, recogido por los benedictinos de San Pedro en Steembrugge y editado por Turnhout, Bélgica. Existen, además, otros que recogen los escritos de los Padres de la Iglesia, y entre los que recordamos la *Corona Patrum Salasianq* realizado por P. Ricaldome y editada por la SEI de Turín en dos series, griega y latina, con traducción italiana, y la colección *Sources chrétiennes*, de H. de Lubac y J. Daniélou, editada en París en cuatro series, griega, latina, oriental y con traducción italiana en los textos paracristianos.

Algunos textos interesantes en el pensamiento jurídico medieval están editados en los *Monumenta Germaniae Histórica*, que mencionaremos respecto al capítulo que le concierne.

En la *Grande antología filosofica*, citada ya, los pasajes de los pensadores cristianos se comprenden en el vol. III (Patrística) y IV (Escolástica), editados ambos en 1954, como igualmente el V, en el cual se encontrarán ordenados por temas, al contrario que los otros dos, que lo son por autores y direcciones. Una útil antología de escritores políticos, del mismo modo relacionada también con el pensamiento filosófico-jurídico, es la de E. Lewis, *Medieval political ideas*, Londres, 1954, 2 vols.

ESTUDIOS CRÍTICOS

Amén de los ya citados referidos al pensamiento antiguo, señalaremos ante todo aquellos que contengan una amplia y útil información bibliográfica. Una vasta bibliografía, relativa a todos los aspectos del pensamiento medieval (posterior a San Agustín), lo constituye el apéndice a *La filosofía medievale* de C. Vasoli, Milán, 1961. Extensa noticia bibliográfica se encuentra en los ya recordados volúmenes III, IV y V de la *Grande antología filosofica*; en el V podrá hallarse una particular referencia a los textos reagrupados en el capítulo *La filosofía del diritto nel pensiero cristiano*, con introducción de G. Quadri, y *Il pensiero politico cristiano*, con introducción de P. Brezzi. Extensa bibliografía, realizada por L. Firpo, se encuentra en el apéndice a cada uno de los volúmenes de la traducción italiana de la obra de R. W. y A. J. Carlyle, editada con el título *Il pensiero politico medievale*, Bari, 1956-1968, 4 vols., estudio de fundamental importancia.

Referentes a todo el período medieval: O. von Gierke, *Das Deutsche Genossenschaftsrecht*, III, Berlín, 1881 (obra que ha sido traducida parcialmente al francés con el título *Les théories politiques du moyen âge*, París, 1914, e inglés bajo el de *Political Theories of the Middle Ages*, Cambridge, 1932); A. Bonucci, *La de-*

rogabilidad del derecho natural en la Scolastica, Perugia, 1906; E. Jenks, *Law and politics in the Middle Ages*, Londres, 1913; A. Dempf, *Sacrum Imperium*, trad. it., Messina-Milán, 1933; A. Passerin d'Entrevés, *La filosofía política medieval*, Turín, 1934; E. Troeltsche, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, I, *Cattolicesimo primitivo e cattolicesimo medioevale*, trad. it., Florencia, 1941; F. Battaglia, *Il pensiero politico medioevale*, en el volumen *Questioni di storia medioevale*, Milán, 1951; F. Calasso, *Medio evo del diritto*, I, *Le fonti*, Milán, 1954; G. Falco, *La santa romana repubblica*, Milán-Nápoles, 1954; W. Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, Londres, 1961; *The Social and Political Ideas of Some Great Medieval Thinkers*, de F. J. C. Hearnshaw, Londres, 1967.

Referente también, no obstante el título, a todo el período medieval la obra de G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, editada por primera vez entre los años 1934 y 1946 en seis volúmenes, parte en St. Paul-Trois Châteaux y parte en París, y sucesivamente reeditada en Lovaina y París en cinco volúmenes, cada uno con un título particular. De los varios volúmenes de esta obra se han hecho diversas ediciones; indicamos que, a propósito de los capítulos a los que se refiere, se señalarán con el número de orden y con el subtítulo de la edición más reciente, así como con aquél con el que apareció en la primera edición. De la obra completa de De Lagarde está en curso una traducción en italiano bajo el título *Alle origini dello spirito laico*, de la cual han aparecido dos volúmenes, *Bilancio del XIII secolo*, Brescia, 1961, y *Stato e società nella Scolastica*, ivi, 1965.

* * *

Indicamos ahora la edición de los textos y los estudios críticos con referencia a los temas tratados en los capítulos del presente volumen:

I. El pensamiento presocrático

TEXTOS

Las ediciones de la obra de Hesiodo están dirigidas por A. Rzach, en Teubneriana; por P. Mazon, en Belles Lettres; por H. G. E. White, en Loeb. Traducción italiana, en verso, por E. Romagnoli, Bolonia, 1929.

Los fragmentos de los filósofos presocráticos (como de los sofistas), y los testimonios acerca de la vida y la doctrina están reunidos en la colección de H. Diels, dirigida por W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 1956, 3 vols. A ella se refieren todas las llamadas en el texto del presente volumen, en el cual,

según el uso, el primer número es el número de orden bajo el cual Diels cataloga al pensador; las sucesivas letras A, B o C designan respectivamente la sección *Testimonianze*, *Frammenti* o *Imitazioni*; el número que sigue a la letra indica el lugar de cada una de las tres secciones a la que se ha hecho referencia. Por ejemplo, 11 A 1, significa Tales (11), testimonio (A), n. 1: 22 B 94, significa Eráclito (22), fragmento (B), n. 94.

De la colección de Diels han tomado, o se han referido —y no conservado la numeración—, todos los sucesivos editores y traductores de los presocráticos. Entre las traducciones: *I frammenti dei Presocratici*, traducido por Q. Cataudella, I, Padova, 1958 (alcanza hasta Meliso, y contiene entre otros los datos de los Siete Sabios, Anasimandro, Pitágoras, Eráclito y Parménides); *I Presocratici, frammenti e testimonianze*, dirigido por A. Pasquinelli, Turín, 1958 (alcanza igualmente hasta Meliso, y comprende los filósofos jónicos, pitagóricos, Eráclito y los Eleas); *I Presocratici, Frammenti e testimonianze*, dirigido por G. Giannantoni, trad. it. de varios autores, Bari, 1969, 2 vols. Los fragmentos de Demócrito se encuentran traducidos también por F. Enriques-M. Mazziotti, *Le dottrine di Democrito d'Abdera*, Bologna, 1948. Véase también la antología *I Presocratici*, dirigida por G. Preti, Milán, 1942.

Los versos de Solón, como los de todos los líricos griegos, se incluyen en la *Anthologia lyrica graeca*, de E. Diehl, Leipzig, 1925-1942, 3 vols. Traducciones italianas, G. Fraccaroli, *I lirici greci* (véase el vol. I, Turín, 1910), y E. Romagnoli, *I poeti lirici* (véase vol. IV, Bolonia, 1935).

Las tragedias de Sófocles están editadas por P. Masqueray en *Belles Lettres*, por A. C. Pearson, en la *Oxoniense* y por F. Storr, en *Loeb*. Traducciones italianas son las de E. Romagnoli, Bolonia, 1926, 3 vols. (*Edipo re* y *Antígona*, en el volumen II) y G. Lombardo Radice, Turín, 1948.

ESTUDIOS CRÍTICOS

R. Hirzel, *Themis, Dike und Verwandtes*, Leipzig, 1907; B. Donati, *Dottrina pitagorica e aristotelica della giustizia*, Módena, 1911; V. Ehrenberg, *Die Rechtsidee im frühen Griechentum*, Leipzig, 1921; A. Rostagni, *Il vervo di Pitagora*, Turín, 1924; P. Bise, *La politique d'Héraclite d'Ephèse*, París, 1925; V. Beonio Brocchieri, *Osservazioni sul concetto di legalità e giustizia nelle filosofia politica dei presocratici*, en «Annali di scienze politiche dell'università di Pavia», 1930; P. Guérin, *L'idée de justice dans la conception de l'univers chez les premiers philosophes grecs. De Thalès a Héraclite*, París, 1934; R. Mondolfo, *Problemi del pensiero antico*, Bolonia, 1936; *id.*, *Nota sulla filosofia presocratica*, en E. Zeller, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, parte I, vol. II, trad. it., Florencia, 1938; *id.*, *Nota sulla dottrina del pitagorismo*, *ivi.*; G. Vlastos, *Equality and justice in early Greek cosmologies*, en «The Classical Philology», 1947; E. Wolf, *Der Ursprung des abendländischen Rechtsgedanken bei Anaximander und Heraklit*, en «Symposion» 1948; I. Lana, *La dottrine di Protogora e di De-*

mocrito intorno all'origine dello Stato, en «Atti dell'Accademia dei Lincei, Rendiconti della classe di scienze morali ecc.», 1950; id., *L'etica di Democrito*, en «Rivista di filosofia», 1951; C. Del Grande, *La Grecia antichissima, i moniti e i concetti etici*, en «Convivium», 1954; R. Mondolfo, *Alle origini della filosofia della cultura*, Bolonia, 1956; A. Masaracchia, *Solone*, Florencia, 1958; S. Zeppi, *Studi sulla filosofia presocratica*, Florencia, 1962; R. Singh, *Herakleitos and the Law of Nature*, en «Journal of the History of Ideas», 1963.

Sobre *Antigone*: L. Lemaître, *La conscience et la cité*, en *Leçons athéniennes*, Neuchâtel, 1943; V. Ehrenberg, *Sophocles and Pericles*, Oxford, 1954.

II. Los sofistas

TEXTOS

También los fragmentos de los sofistas y los testimonios que de ellos nos han llegado están recogidos en la citada obra de Diels y Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Traducciones italianas de M. Timparano Cardini, *I sofisti, frammenti e testimonianze*, Bari, 1954, y de M. Untersteiner, *Sofisti, testimonianze e frammenti*, Florencia, 1967, 4 vols. Textos y traducciones de los fragmentos de Protágoras en A. Capizzi, *Protagora, le testimonianze e i frammenti*, Florencia, 1955.

ESTUDIOS CRÍTICOS

J. Kaerst, *Die Entstehung des Vertragstheorie in Alterthum*, en «Zeitschrift für Politik», 1909; A. Menzel, *Protagoras als der erste Theoretiker der Demokratie*, ivi., 1910; M. Salomon, *Der Begriff des Naturrechts bei den Sophiistem*, en «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung», 1911; H. Gromperz, *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig-Berlín, 1912; B. Brugi, *Natura e legge in un frammento del sofista Antifonte*, en «Atti dell'Accademia dei Lincei, Rendic. della cl. di scienze morali ecc.», 1916; A. Menzel, *Kallikles*, Leipzig, 1922; V. Ehrenberg, *Anfänge des griechischen Naturrechts*, en «Archiv für Geschichte der Philosophie», 1923; A. Momigliano, *Ideali di vita nella sofistica: Ipsia e Crizia*, en «La cultura», 1930; E. Álvarez Zabala, *Ensayo sobre las ideas filosófico-jurídicas de Protágoras*, Madrid, 1931; R. Honig, *I principj giusnaturalistici dei sofisti*, en «Riv. Internaz. di filosofia del diritto», 1937; E. Bignone, *Studi sul pensiero antico*, Nápoles, 1938 (en Antifonte); G. Saitta, *L'illuminismo della Sofistica greca*, Milán, 1938; W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart, 1940; D. Loenen, *Protagoras and the Greek Community*, Amsterdam, 1940; Ad. Levi, *The Ethical and Social Thought of Protagoras*, en «Mind», 1940; id., *Ippia di*

Elide, en «Sophia», 1942; M. Untersteiner, *I Sofisti*, Turín, 1949; I. Lana, *Le dottrine di Protagora e di Democrito intorno all'origine delle Stato*, cit.; íd., *Protagora*, Turín, 1950; V. E. Alfieri y M. Untersteiner, *Le origini sociali della sofistica greca*, en el volumen *Studi di filosofia greca in onore di R. Mondolfo*, Bari, 1950; G. B. Kerferd, *Protagoras' doctrine of justice and virtue*, en «Journal of Hellenic Studies», 1953; A. Capizzi, *Protagora, le testimonianze e i frammenti*, cit.; S. Zeppi, *La posizione storica di Antifonte*, en «Rivista critica di storia della filosofia», 1958; íd., *Protagora e la filosofia del suo tempo*, Florencia, 1962; Ad. Levi, *Storia della Sofistica*, Nápoles, 1966.

Sobre la antítesis *nomos-physis*: H. E. Stier, *Nomos basileus*, en «Philologus», 1928; F. Heinimann, *Nomos un Physis*, Basilea, 1953; M. Pohlenz, *Nomos und Physis*, en «Hermes» (importante sobre todo respecto a Archelao).

III. Sócrates y los pensadores menores

TEXTOS

Del *Critón* de Platón las principales ediciones son las realizadas por J. Burnet para Oxoniense, por M. Croiset en Belles Lettres y H. Fowlsler en Loeb. Una traducción italiana de M. Valgimigli podrá encontrarse en el vol. I (Bari, 1966) de la *Opere* de Platón en los «Filosofi antichi e medievali», Laterza.

Para las otras fuentes platónicas del pensamiento de Sócrates véanse las noticias relativas a los textos de Platón. De los *Memorabili* de Jenofonte realizó E. C. Marchant una edición tanto para Oxoniense como para Loeb. Las noticias sobre los cirenaicos y cínicos referidas por Diógenes Laercio deberán buscarse en la edición de las *Vite del filosofi*, dirigida para Loeb por R. D. Hicks y por H. S. Long para Oxoniense; trad. it., M. Gigante, Bari, 1962. De los fragmentos de los cirenaicos y de Antístenes las ediciones más recientes son: J. Humblé, *Antisthenes Fragmenten*, Grand, 1931-1932, 2 vols.; G. Giannantoni, *I Cirenaici* (texto griego con traducción e introducción italianas), Florencia, 1958; *Arisppiti et Cyrenaicorum fragmenta*, por E. Mannebach, Leiden, 1961.

ESTUDIOS CRÍTICOS

G. Chialvo, *La genesi del diritto in Socrate*, Roma, 1912; P. Martinetti, *Socrate*, trad. it., Florencia, 1943-1944, 2 vols.; A. Banfi, *Socrate*, Milano, 1944; P. Piovani, *Per una interpretazione di Socrate*, Roma, 1947; V. De Caprariis, *Per una interpretazione di Socrate*, en «La parola del passato», 1947; J. Moreau, *Socrate, son milieu historique, son actualité*, París, 1951; Paolo Rossi, *Per una storia della storiografia socratica*, en el vol. *Problemi di storiografia filosofica*,

Milán, 1951; V. De Magalhães-Vilhena, *Le problème de Socrate*, París, 1952; íd., *Socrate et la légende platonicienne*, París, 1952; A. E. Taylor, *Socrate*, trad. it., Florencia, 1952; G. Semerari, *Il principio del dialogo in Socrate*, en «Giornale critico della filosofia italiana», 1953; R. De Mattei, *L'obbedienza di Socrate nelle recenti interpretazioni*, en el vol. II de los *Scritti di sociologia e politica in onore de L. Sturzo*, Bolonia, 1953; V. De Caprariis, *Umanesimo e politica di Socrate*, en «La parola del passato», 1953; G. Galogero, *Socrate*, en «Nuova antologia», 1955; H. Kuhn, *Sokrates*, Múnaco, 1959; R. Monfolco, *Moralisti greci*, Milán-Nápoles, 1960.

Sobre los cirenaicos: G. Zuccante, *I Cirenaici*, Milán, 1916; G. B. Colosio, *Aristipppo di Cirene*, Turín, 1925; G. Lieberg, *Aristipppo e la scuola cirenaica*, en «Riv. crit. di storia della filosofia», 1958.

Sobre los cínicos: M. Pohlenz, *Antisthenicum*, en «Hermes», 1907; G. Rodier, *Note sur la politique d'Antisthène*, en «L'année philosophique», 1912; G. Zuccante, *Diogene*, en «La cultura filosófica», 1914; íd., *Antistene*, en «Riv. di filosofia», 1916; G. Orsini, *I filosofi cinici*, Turín, 1920; F. Sayre, *Antisthenes the Socratic*, en «The Classical Journal», 1948; R. Höistad, *Cynic hero and cynic king*, Upsala, 1948.

IV. Platón

TEXTOS

La mejor edición sobre las obras de Platón es la dirigida por J. Burnet en Oxoniense. Buenas también son las ediciones de las *Belles Lettres* (en ellas la *República* está dirigida por E. Chambry, el *Político* por A. Diès, *Las Leyes* por E. Des Places y el *Minos* por G. Souilhé), y Loeb (en la que los diálogos están dirigidos respectivamente por P. Shorey, N. Fowler, R. G. Bury y W. R. M. Lamb). De la *República* son de recordar, además, las ediciones de L. Campbell-B. Jowett, Oxford, 1896, 3 vols. y J. Adam, Cambridge, 1926-1929, 2 vols.

Respecto a toda la obra platónica, en las citas haremos referencia tradicionalmente a la edición del siglo XVI de Enrico Estienne (Stephanus, Stephano) en 3 vols., indicando la numeración de la página y las subdivisiones de cada una de éstas, expresadas con las letras de la *a* a la *e*; indicaciones que se repetirán en todas las sucesivas ediciones y traducciones, y mediante las cuales son computadas también en este volumen las citas.

Toda la *Opere* de Platón se halla traducida al italiano en los *Filosofi antichi e medievale*, Laterza, Bari, 1966, 2 vols., así como las obras de otros varios escritores. Entre las traducciones recientes, otra que apareció con anterioridad en la misma colección (Bari, 1947-1957) es la de E. Turolla, Milán, 1953, 3 vols. La *República*, el *Político* y las *Leyes* están traducidas en la *Opere politiche* de

Platón en la colección «Classici politici» de UTET, dirigida por F. Adorno, Turín, 1953, 2 vols.; de la *República* existen además las traducciones de G. Fraccaroli, Florencia, 1932, y de F. Grabieli, Florencia, 1950; del *Político* está la de G. Fraccaroli, en *Il sofista e l'uomo politico*, Florencia, 1934; de las *Leyes*, la de A. Cassarà, Padova, 1947.

ESTUDIOS CRÍTICOS

De la vastísima literatura sobre Platón indicaremos, como se hará posteriormente con Aristóteles, solamente los que guarden particular relación con la filosofía del Derecho:

G. Bortolucci, *Il delitto e la pena nei dialoghi di Platone*, en «Archivio giuridico», 1905; H. Kelsen, *La justice platonicienne*, en «Revue philosophique», 1932; M. F. Stiaccia, *Il problema della giustizia nel libro primo della Repubblica di Platone*, en *Studi sulla filosofia antica*, Nápoles, 1935; H. Perls, *La philosophia platonicienne du droit*, en «Revue de Philosophie», 1936; U. Galli, *Platone e il nomos*, Turín, 1937; G. Colli, *Lo sviluppo del pensiero politico di Platone*, en «Nuova rivista storica», 1939; M. Gentile, *La politica di Platone*, Padova, 1940; G. R. Morrow, *Plato and the Rule of Law*, en «Philosophical Review», 1941; H. Cairns, *Plato's Theory of Law*, en «Harvard Law Review», 1942; G. Del Vecchio, *La teoria della giustizia in Platone*, Roma, 1946; G. Pugliese-Carratelli, *La città platonica*, en «La parola del passato», 1946; J. P. Maguire, *Plato's Theory of natural law*, en «Yale Classical Studies», 1947; G. R. Morrow, *Plato and the Law of Nature*, en el vol. *Essays in Political Theory Presented to G. H. Sabine*, Ithaca, Nueva York, 1948; G. A. Roggerone, *La natura pedagogica del diritto in Platone*, en «Rassegna di pedagogia», 1950; M. B. Foster, *Plato's Conception of Justice in the Republic*, en «Philosophical quarterly», 1951; P. Piovani, *L'antinomia della città platonica*, en «Giornale critico della filosofia italiana», 1953; J. Wild, *Plato's Modern Enemies and the Theory of Natural Law*, Chicago, 1953; M. Vanhoutte, *La philosophie politique de Platon dans les «Lois»*, Lovaina, 1954; J. Gould, *The development of Plato's ethics*, Cambridge-Nueva York, 1955; J. Hall, *Plato's legal philosophy*, en «Indiana Law Journal», 1956; F. Adorno, *La dialettica e politica in Platone, saggio sul Politico e sulle Leggi*, en «Atti e memorie dell'Accademia Toscana La Colombaria», 1956; E. Barker, *Greek political theory: Plato and his predecessors*, Londres, 1957; P. Fireman, *Justice in Plato's Republic*, Nueva York, 1957; J. Luccioni, *La pensée politique de Platon*, París, 1958; G. M. Morrow, *Plato's Cretan city*, Princeton, 1960.

V. Aristóteles

TEXTOS

La edición fundamental de la obra aristotélica es la de la Academia de la Ciencia de Berlín, 1831-1870, 5 vols. Los primeros dos volúmenes contienen el texto griego, dirigido por E. Bekker, de quien se han realizado las citas atendiendo a la numeración de las páginas y a la columna en que cada una de aquéllas está dividida (indicada con las letras de *a* a *b*). La *Ética a Nicómaco*, *Ética a Eudemo*, *Gran Ética*, *Política* y la *Constitución de los atenienses* se hallan editadas en Tebneriana, dirigidas por F. Susemihl las tres primeras, por O. Immisch la cuarta y por F. Blass y T. Thalheim la última. La *Ética a Nicómaco* y la *Política* se encuentran editadas también por Oxoniense, dirigida la primera por J. Bywater y por W. D. Ross la segunda. Respecto a la *Constitución de los atenienses*, podrá ser consultada tanto la edición de Oxoniense por F. G. Kenyon como de Belles Lettres de G. Mathieu y B. Haussoullier. En Loeb la *Ética a Nicómaco*, *Ética a Eudemo*, *Política* y la *Constitución de los atenienses* están editadas por H. Rackham y la *Gran Ética* por G. C. Armstrong.

En los «Filosofi antichi e medievalis», Laterza, están traducidas la *Ética a Nicómaco* por A. Plebe, Bari, 1957, la *Gran Ética* y *Ética a Eudemo* (en un solo volumen) también por Plebe, Bari, 1965, y la *Política* por R. Laurenti, Bari, 1966. *Política* y *Constitución de los atenienses* se encuentran traducidas en un único volumen de igual título en los «Classici politici» de la UTET por C. A. Viano, Turín, 1955. Traducciones menos recientes de la *Constitución de los atenienses* son las de C. Zuretti, Turín, 1891; C. Ferrini, Milán, 1891 y A. Cosattini, Florencia, 1900.

ESTUDIOS CRÍTICOS

Obras interesantes para la filosofía jurídica o la ética jurídico-política:

B. Donati, *Dottrina pitagorica e aristotelica della giustizia*, Módena, 1911; F. S. Fedele, *La dottrina delle virtù morali e della giustizia da Aristotele a S. Tommaso*, en «Rivista internazionale di scienze sociali», 1916; C. Esposito, *Il valore dello Stato in Aristotele*, en «Riv. internaz. di filosofia del diritto», 1927; K. Kuypers, *Recht und Biligheit bei Aristoteles*, en «Mnemosyne», 1937; M. Salomon, *Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles*, Leiden, 1937; L. Bagolini, *Il problema della schiavitù nel pensiero etico-politico di Aristotele*, en el vol. *Scienza e filosofia, problemi morali*, Milán, 1942; E. Barker, *The Politics of Aristotle*, Oxford, 1946; F. D. Wormuth, *Aristotle on Law*, en el vol. *Essays in Political Theory Ecc.*, cit.; L. Lachance, *Le concept de droit selon Aristote*, París, 1950; M. Hamburger, *Morals and Law. The Growth of Aristotle's Legal Theory*, New

Haven, 1951; R. A. Gauthier, *La morale d'Aristote*, Paris, 1958; M. S. Shellens, *Aristotle on Natural Law*, en «Natural Law Forum», 1959; R. De Mattei, *Sul problema della schiavitù in Aristotele*, en el vol. col. *Studi giuridici in memoria di F. Vassalli*, I, Turín, 1960; J. Ritter, «*Naturrecht*» bei Aristoteles, Stuttgart, 1961; G. Drago, *La Giustizia e la Giustizie Lettura del libro quinto dell'Etica a Nicómaco*, Milán, 1963; *La «Politique» d'Aristote*, vol. col., Ginebra, 1964; R. Bambrough, *Aristotle on Justice: a Paradigm of Philosophy*, en el vol. col. *New Essays on Plato and Aristotle*, Londres, 1965; W. von Leyden, *Aristotle and the Concept of Law*, en «Philosophy», 1967; A. Giuliani, *La giustizia come reciprocità (a proposito della controversia aristotelico-pitagorica)*, en «Riv. trim. di diritto e procedura civile», 1968; W. F. R. Hardie, *Aristotle's ethical theory*, Oxford, 1968.

VI. La Edad Helenística

TEXTOS

Los fragmentos precedidos de los escritos de los estoicos antiguos están editados por A. C. Pearson, *The Fragments of Zeno and Cleanthes*, Cambridge, 1891, y H. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig, 1903-1905, 3 vols.

Traducciones italianas son las de N. Festa, *I frammenti degli Stoici antichi*, Bari, 1932-1935, 2 vols., y la antología dirigida por R. Mondolfo y D. Pesce, *Il pensiero stoico ed epicureo*, Florencia, 1958.

Los fragmentos de Panecio de Rodas están editados por M. van Straaten, *Paneitii Rhodii fragmenta*, Leiden, 1952.

La más reciente y actualizada edición de las obras de Epicúreo, con traducción italiana incorporada, es la de G. Arrighetti, Turín, 1969. Anteriormente: H. Usener, *Epicurea*, Leipzig, 1887; *The Complete Extant Writings of Epicurus*, dirigida por C. Bailey, Nueva York, 1940; *Epicuri Ethica*, por C. Diano, Florencia, 1946; *Etica*, de R. Sammartano, Bolonia, 1959.

Los *Schizzi pirroniani* de Sexto Empírico están editados por H. Mutschmann en Teubneriana y por R. G. Bury en Loeb. Traducción italiana por O. Tescari, Bari, 1926. Los textos de Everero se incluyen en la obra de F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, I, Berlín, 1923. Los escritos de Plutarco se hallan editados por W. R. Paton, I. Wegehaupt y M. Pohlenz en Teubneriana, y por H. N. Fowler en Loeb; el comentario de Calcidio al *Timeo* está editado por J. Wrobel, *Platonis Timaeus interprete Chalcidio cum eiusdem commentario*, Leipzig, 1876, y por P. Jensen y J. H. Waszink, *Timaeus a Chalcidio translatus*, Londres, 1962. La *Biblioteca storica* de Diodoro de Sicilia está editada en Teubneriana, dirigida por F. Vogel, 5 vols., y en Loeb, con traducción de varios, en 12 vols.

ESTUDIOS CRÍTICOS

Sobre el período helenístico en general: R. Laqueur, *Hellenismus*, Giessen, 1925; E. R. Goodenough, *The Political Philosophy of the Hellenistic Kingship*, Londres, 1930; E. Barker, *From Alexander to Constantine*, Oxford, 1956.

Sobre la escuela peripatética: F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, Basilea, 1944-1950, 5 vols. (de ellos el primero dedicado a Dicearco).

Sobre el estoicismo: N. Festa, *La Repubblica di Zenone*, en «Atti dell'Accademia degli Arcadi», 1927; A. Falchi, *Lo stoicismo di Zenone*, en «Riv. internaz. di filosofia del diritto», 1933; V. Lupo, *Il diritto secondo la dottrina stoica*, en «Annali del seminario giuridico dell'Università di Catania», 1935; V. Beonio Brocchieri, *L'individualismo cosmopolita degli Stoici*, en «Annali di scienze politiche», 1936; F. Ollier, *Le philosophe stoïcien Sphaïros et l'oeuvre réformatrice des rois de Sparte Agis IV et Cléomène*, en «Revue des études grecques», 1936; G. Mancini, *L'etica stoica da Zenone a Crisippo*, Padova, 1940; M. van Straaten, *Panétius sa vie, ses écrits et sa doctrine*, Amsterdam-París, 1946; M. Reesor, *The Political Theory of the Old and Middle Stoa*, Nueva York, 1951; A. Grilli, *L'opera di Panezio*, en «Paideia», 1954; H. C. Baldry, *Zeno's ideal state*, en «Journal of Hellenic Studies», 1959; K. Reinhard, *Posidonio di Apamea*, trad. it., Brescia, 1966; M. Pohlenz, *La stoa*, trad. it., Florencia, 1967, 2 vols.

Sobre el epicureísmo: A. Falchi, *Il pensiero giuridico d'Epicuro*, Sassari, 1902; R. Philoppson, *Die Rechtsphilosophie des Epikurus*, en «Archiv für Geschichte der Philosophie», 1910; E. Bignone, *L'Aristoperduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Florencia, 1936; G. Garbo, *Società e Stato nella concezione di Epicuro*, en «Atene e Roma», 1940; R. Mondolfo, *Moralisti greci*, cit.; W. W. De Witt, *Epicurus and his Philosophy*, Mineápolis-Oxford, 1954; D. Pesce, *Epicuro e Marco Aurelio*, Florencia, 1959.

Sobre Carneades de Cirene: A. Ravà, *Carneade filosofo del diritto*, en «Annali del seminario giuridico dell'Università di Catania», 1950-1951.

Sobre el escepticismo: M. Mills Patrik, *The Greck sceptics*, Nueva York, 1939; M. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, Milán, 1950.

Sobre Evemero: A. Ravà, *Evemero*, 1913.

Sobre Giambulo: E. Rohde, *Der griechische Roman*, Leipzig, 1876.

Sobre Plutarco: R. Hirzel, *Plutarch*, Leipzig, 1912; D. Bàssi, *Il pensiero morale, pedagogico, religioso di Plutarco*, Florencia, 1927; K. Ziegler, *Plutarco*, trad. it., Brescia, 1965.

Sobre Calcidio: J. H. Waszink, *Studen zum Timaioskommentar des Chalcidius*, Leiden, 1964.

VII. La filosofía romana

TEXTOS

Del *De rerum natura* de Lucrecio pueden consultarse las ediciones dirigidas por: H. Diels (con traducción alemana), Berlín, 1923-1924, 2 vols.; C. Bailey, en Oxoniense; A. Ernout, en Belles Lettres; W. H. D. Rouse, en Loeb; C. Giussani, Turín, 1898-1939, 3 vols.; también la trad. it. de C. Giussani, Milán, 1939, y de B. Pinchetti, Milán, 1953.

De las *Cartas a Lucilio*, de Séneca, existen las siguientes ediciones: A. Beltrani, Roma, 1937, 2 vols.; F. Préchac y H. Noblot, en Belles Lettres; J. W. Basso, en Loeb; B. Giuliano (con trad. it.), Bolonia, 1957-1958, 3 vols. Traducción al italiano es también la de U. Bolla, Turín, 1951.

De los *Recuerdos*, de Marco Aurelio, existen las siguientes ediciones: J. H. Leopold, en Oxoniense; A. J. Trannoy, en Belles Lettres; C. R. Haines, en Loeb; C. Mazzantini (con trad. it.), Turín, 1948; traducción al italiano es también la de U. Morica, Turín, 1933, y la de F. Lulli, Milán, 1953.

De las *Disertaciones* (o *Diatribas*), de Epicteto, existen las siguientes ediciones: H. Schenkl, en Teubneriana; W. A. Oldfather, en Loeb; traducción italiana es también la de R. Laurenti, Bari, 1960.

En cuanto a Cicerón, las mejores ediciones de *De legibus* son las dirigidas por C. F. Müller, en Teubneriana; G. De Plinval, en Belles Lettres, y C. Walker Keyes, en Loeb (en el mismo volumen de *De re publica*); de *De officiis*, por C. Atzert, en Teubneriana, y W. Miller, en Loeb. En este sentido es de señalar la traducción al italiano de D. Arfelli (*Dei doveri*, Bolonia, 1959). *De re publica*, además de la edición ya citada de Loeb por C. Walker Keyes, ha sido editada también bajo la dirección de L. Castiglioni, Turín, 1947. Por otra parte, todas las obras citadas aquí de Cicerón se hallan traducidas al italiano por L. Ferrero en el vol. I de la *Opera politiche e filosofiche de Cicerone*, Turín, 1953. De *De legibus* puede verse también la traducción italiana realizada por F. Cancelli, *Le leggi*, Milán, 1969.

ESTUDIOS CRÍTICOS

Sobre el epicureísmo en Roma: V. E. Alfieri, *Lucrezio*, Florencia, 1929; E. Bignone, *Lucrezio come interprete della filosofia di Epicuro*, Florencia, 1940; G. Soleri, *Lucrezio*, Brescia, 1945; E. Paratore, *Lucrezio*, Roma, 1946; F. Giancotti, *Il preludio di Lucrezio*, Mesina-Florencia, 1959; E. Paratore, *L'epicureismo e la sua diffusione nel mondo latino*, Roma, 1960. Debe recordarse, sobre todo, a C. A. Gordon, *A Bibliography of Lucretius*, Londres, 1962, y a P. Boyancé, *Lucrèce et l'épicurisme*, París, 1963 (con amplia nota bibliográfica); además, L. Perelli, *La storia dell'umanità nel V libro di Lucrezio*, en «Atti dell'Accademia delle scienze di Torino», cl. de scienze morali ecc., 1966-1967.

Sobre el estoicismo romano: F. Stella Maranca, *Seneca giureconsulto*, Lancia-no, 1926; E. Jarra, *Marco Aurelio, filosofo del diritto*, en «Rivista internaz. di filosofia del diritto», 1932; V. D'Agostino, *I doveri dell'etica sociale in Marco Aurelio*, Turín, 1940; C. Marchesi, *Seneca*, Messina, 1944; V. D'Agostino, *Studi sul neostoicismo. Plinio il Giovane, Epitteto, Marco Aurelio*, Turín, 1950; I. Lana, *Lucio Anneo Seneca*, Torino, 1955; D. Pesse, *Epicuro e Marco Aurelio*, Floren-cia, 1959; M. Fuhrmann, *Die Alleinherrschaft und das Problem der Gerechtigkeit (Seneca: De clementia)*, en «Gymnasium», 1963; *Actas del Congreso internacional de filosofía en conmemoración de Séneca en el XIX centenario de su muerte*, Cór-doba, 1965.

Sobre Cicerón: G. Galbiati, *De M. T. Ciceronis in libris de re publica et de legibus fontibus*, Aosta, 1913; E. Vianello, *Il trattato sulle leggi di M. T. Cicerone*, en «Historia», 1928; G. Righi, *La filosofia civile e giuridica di Cicerone*, Bolonia, 1930; R. Haerder, *Zu Ciceros Rechtsphilosophie (de leg I)*, en el vol. *Atti del Con-gresso internazionale di diritto romano*, I, Roma, 1934; T. Goyer, *Les aspects romains du stoïcisme dans les ouvrages philosophiques de Cicéron*, París, 1939; U. Vitoria, *La filosofía jurídica de Cicerón*, Valladolid, 1939; M. Pallasse, *Cicéron et les sources du droit*, París, 1946; E. Levy, *Natural Law in Roman thought*, en «Studia et documenta historiae et iuris», 1949; V. Milton, *L'éthique stoïcienne chez Cicéron*, París, 1957; F. Battaglia, *Cicerone filosofo*, en el vol. *Marco Tulio Ci-cerone*, Florencia, 1961; V. Arangio Ruiz, *Cicerone giurista*, ivi.; E. Berti, *Il «De re publica» di Cicerone e il pensiero politico classico*, Padova, 1963; E. Costa, *Ci-cerone giureconsulto*, Bolonia, 1964; F. Wieacker, *Cicero als Altvokat*, Berlín, 1965.

Muy útiles son los repertorios *Lexikon zu den Schriften Cicero's*, de H. Mer-guet, Hildesheim, 1961, 7 vols.; *Onomasticon Tullianum*, de I. C. Orellius-I. G. Baiterus, 1965, 2 vols.

VIII. La jurisprudencia romana

TEXTOS

Las *Instituciones*, de Gayo, se encuentran en el vol. II de las *Fontes iuris ro-mani antejustiniani*, de G. Baviera, Florencia, 1940; junto a la todavía óptima edición P. Krüger-G. Studemund, Berlín, 1884, está la nueva edición crítica de M. David y H. L. W. Nelson, Leiden, 1954. No aconsejable la edición dirigida por J. Reinach, en Belles Lettres.

Del *Corpus Iuris Civilis* la edición fundamental es la de Mommsen-Krüger-Schöll-Kroll, Berlín, 1868-1894, de la que se han hecho numerosas reediciones y recientes reimpressiones.

ESTUDIOS CRÍTICOS

(Limitados a los referentes a los temas estudiados en el capítulo.) G. Brini, *Ius naturale*, Bolonia, 1889; E. Costa, *La filosofía greca nella giurisprudenza romana*, Parma, 1892; S. Di Marzo, *Imperium e lex de imperio*, en vol. *Studi in onore di S. Perozzi*, Palermo, 1925; F. Senn, *De la justice et du droit*, París, 1927; J. De Koschenbahr-Lyskowski, «*Naturalis ratio*», en *droit classique romain*, en el volumen *Studi in onore di P. Bonfante*, III, Milán, 1930; R. Orestano, *Elemento divino ed elemento umano nel diritto di Roma*, en «*Rivista internaz. di filosofia del diritto*», 1941; F. Pringsheim, *Aequitas und bona fides*, en el vol. *Conferenze per il XIV centenario delle Pandette*, Milán, 1931; *id.*, *Bonun et aequum*, en «*Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Roman. Abt.*», 1932; P. W. Kamphuisen, *L'influence de la philosophie sur la conception du droit naturel chez les jurisconsultes romains*, en «*Revue historique du droit français et étranger*», 1932; G. Lombardi, *Ricerca in tema di «ius gentium»*, Milán, 1946; *id.*, *Sul concetto di «ius gentium»*, Milán, 1947; P. Frezza, *Ius gentium*, en «*Revue internationale des droits de l'antiquité*», 1949; E. Levy, *Natural Law in Roman Thought*, *cit.*; B. Biondi, *La concezione cristiana del diritto naturale nella codificazione giustiniana*, en «*Ius*», 1950; A. Burdese, *Il concetto di ius naturale nel pensiero della giurisprudenza classica*, en «*Riv. italiana per la scienze giuridiche*», 1954; C. A. Maschi, *Il diritto naturale come ordinamento giuridico inferiore?*, en el vol. *L'Europa e il diritto romano*, Milán, 1962; M. Villey, *La philosophie greque classique et le droit romain*, en *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, París, 1962; F. Camacho Evangelista, «*Ius naturale*» en *las fuentes jurídicas romanas*, en «*Anales de la cátedra Francisco Suárez*», 1962.

IX. Los hebreos

TEXTOS

El texto hebraico de la Biblia, con la traducción griega llamada de los Setenta y la latina o *Vulgata*, además de una francesa, se contiene en *La Sainte Bible polyglotte*, París, 1900-1909, 8 vols. De la *Vulgata*, véase la edición dirigida por L. Gramatica, Città del Vaticano, 1929, encontrándose en curso de publicación la de los Padres Benedictinos, Roma, 1926. La mejor traducción italiana es la realizada por el Pontificio Istituto Biblico, Florencia, 1943, 9 vols., la dirigida por S. Garofalo, Turín, 1947 ss. (conteniendo también el texto latino de la *Vulgata*) y la *Biblia concordata*, que ha sido realizada por la Società Biblica Italiana, Milán, 1968, labor de escritores de diversa confesionalidad.

La edición fundamental de los escritos Filón de Alejandría está dirigida por L. Cohn, P. Wendland y S. Reiter, Berlín, 1896-1930, 7 vols. Asimismo, en la Loeb, la de F. H. Colson y G. H. Whitaker, 12 vols., estando en curso una edi-

ción con traducción francesa incorporada, *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, París, 1961.

ESTUDIOS CRÍTICOS

X. Koenig, *Essai sur l'évolution de l'idée de justice chez les prophètes hébreux*, en «Revue de l'histoire des religions», 1894; L. Salvatorelli, *Lo Stato e la vita sociale nella coscienza religiosa d'Israele e del cristianismo antico*, en «Studi storici», 1913-1914; D. Daube, *Studies in biblical law*, Cambridge, 1947; H. H. Walz-H. H. Schrey, *Gerechtigkeit in biblischer Sicht*, Zurich-Francfurt, 1955; J. J. Rabinovitz, *Jewish law, its influence on the development of legal institutions*, Nueva York, 1956; H. Kelsen, *Justice in the Holy Scriptures*, en *What is Justice?*, Berkeley-Los Ángeles, 1957.

Sobre el pensamiento helenístico-judaico: E. Barker, *From Alexander to Constantine*, cit.; N. Bentwich, *Philo as jurist*, en «Jewish Quarterly Review», 1930-1931; E. R. Goodenough, *An Introduction to Philo Judaeus*, New Haven, 1940; id., *The Politics of Philo Judaeus*, New Haven, 1948; H. A. Wolfson, *Philo*, Cambridge, Mass., 1948; E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, París, 1950.

X. El cristianismo primitivo

TEXTOS

Entre las muchas ediciones existentes del Nuevo Testamento, señalaremos la realizada por E. Nestle, Stuttgart, 1965, y A. Merk, Roma, 1958, recogiendo tanto el texto griego como la versión latina. Para las traducciones italianas, véase la indicación referida a la Biblia y expuesta en el capítulo anterior.

Una buena antología es la de A. Omodeo, *L'esperienza etica dell'Evangelio*, Bari, 1924. Parte de los evangelios, cartas de San Pablo y escritos de los apóstoles se contienen en el volumen dirigido por G. Barbero para los «Classici politici»; en UTET, *Il pensiero politico cristiano. Dai Vangeli a Pelagio*, Turín, 1962; dotado de una vastísima bibliografía general y relativa a cada uno de los autores. Se encuentra en curso de publicación la trad. it. del *Grande lessico del Nuovo Testamento*, de G. Kittel-G. Friedrich, en 10 vols., Brescia, 1963.

ESTUDIOS CRÍTICOS

Indicaremos solamente los principales o más recientes estudios relacionados con la concepción primitiva de la ética cristiana y la idea del Reino de Dios, así como

del Cuerpo Místico, además de los concernientes al Derecho y la justicia en el cristianismo primitivo. Omitiremos la literatura relativa al concepto de Estado, relaciones Iglesia-Estado y temas análogos por pertenecer más bien a la doctrina política y social del pensamiento cristiano. Del mismo modo, quedarán fuera de nuestra relación la referencia a temas de la historia del cristianismo y de la Iglesia.

Puede consultarse: J. Stalker, *The Ethics of Jesus according to the synoptic Gospels*, London, 1909; A. J. Carlyle, *The influence of Christianity upon the political ideas*, London, 1912; L. Salvatorelli, *Lo Stato y la vita sociale nella coscienza religiosa d'Israele e del cristianesimo antico*, cit.; O. Schilling, *Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche*, Paderborn, 1914; M. Goguel, *Jesus et l'Eglise*, en «Revue d'histoire et de philosophie religieuse», 1933; E. Mersch, *Le corps mystique du Christ*, Bruselas, 1936, 2 vols. (de fundamental importancia); E. Troeltsch, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, trad. it., I, Florencia, 1941 (igualmente importante); O. Cullmann, *Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament*, Zurich, 1941; M. F. Braun, *Nuovi aspetti del problema della Chiesa*, trad. it., Brescia, 1943 (con apéndice de M. Bendiscioli sobre *Gli studi sul problema della Chiesa primitiva in Italia*); A. Descamps, *Le Christianisme comme justice dans le premier Evangile*, en «Ephemerides theologicae Lovanienses», 1946; B. Leoni, *Il cristianesimo e l'idea del diritto*, en «Riv. ital. per le scienze giuridiche», 1949; W. Schweitzer, *Die Herrschaft Christi und der Staat im Neuen Testament*, Múnaco, 1949; A. Descamps, *Les Justes et le justice dans les evangiles et le christianisme primitif hormis la doctrine proprement paulinienne*, Lovaina, 1950; C. Cary-Elwes, *Law, Liberty and Love, Study in Christian Obedience*, Londres, 1950; H. H. Schrey, *Die Bedeutung der biblischen Botschaft für die Welt des Rechts*, Tubinga, 1952; H. H. Walz-H. H. Scherey, *Gerechtigkeit in biblischer Sicht*, cit.; O. Cullmann, *Dio e Cesare. Il problema dello Stato nella Chiesa primitiva*, trad. it., Milán, 1957; H. Kelsen, *Justice in the Holy Scriptures*, cit.; *La révélation chrétienne et le droit*, vol. col., París, 1961; A. Wikenhauser, *Introduzione al Nuovo Testamento*, trad. it., Brescia, 1963; K. Barth, *Vangelo e Legge*, en «Ethica», 1963; H. Schlier, *Il tempo della Chiesa*, trad. it., Bolonia, 1965; C. H. Dodd, *Evangelo e legge. Rapporto tra fede ed etica nel cristianesimo primitivo*, trad. it., Brescia, 1968; G. Fassò, *Cristianesimo e società*, Milán, 1969.

En la literatura italiana, afirman —fundamentalmente con estilo apologético— la presencia de valores jurídicos en el cristianismo primitivo C. Gray, *Il diritto nel Vangelo e l'influenza del cristianesimo sul diritto romano*, Turín, 1922; B. Biondi, *La giuridicità del Vangelo*, en «Ius», 1951; F. Carnelutti, *I valori giuridici del messaggio cristiano*, en *Discorsi intorno al diritto*, II, Padova, 1953; N. Jaeger, *Il diritto nella Bibbia*, Asís, 1960.

Sostiene la distinción entre una fase no jurídica y una posterior jurídica (católica) del cristianismo R. Sohm, *Wesen und Ursprung des Katholizismus*, Leipzig, 1912; *Kirchenrecht*, Múnaco-Leipzig, 1923. Sobre la cuestión v.: A. M. Koeniger, *Katholisches Kirchenrecht*, Friburgo, 1926; G. Gloege, *Reich Gottes und Kirche im Neuen Testament*, Gütersloh, 1929; W. A. Hauck, *Rudolph Sohm und Leo*

Tolstoi, Rechtsordnung und Gottesreich, Heidelberg, 1950; M. Schoch, *Evangelisches Kirchenrecht und biblische Weisung*, Zurich, 1954.

Sobre San Pablo: A. Omodeo, *Paolo di Tarso apostolo delle Genti*, Messina, 1922; L. Tondelli, *Il pensiero di S. Paolo*, 1928; E. Nobile, *Il disdegno della legge nel pensiero di Paolo di Tarso*, en «Riv. internaz. di filosofia del diritto», 1935; J. F. Walvoord, *Law in the Epistle to the Romans*, en «Bibliotheca sacra», 1937; F. Prat, *La teologia di S. Paolo*, trad. it., Turín, 1941; P. Bläser, *Das Gesetz bei Paulus*, Münster, 1941; F. Amiot, *L'enseignement de Saint Paul*, París, 1944, 2 vols.; K. Barth, *L'epistola ai Romani*, trad. it., Milán, 1962; K. Prümm, *Il messaggio della lettera ai Romani*, trad. it., Brescia, 1964; R. Meneghelli, *Cristianesimo e storia*, Padova, 1966.

XI. La patrística preagustiniana

TEXTOS

Para la búsqueda de los textos de los Padres de la Iglesia v., supra, la bibliografía relativa al pensamiento cristiano y medieval en general. Indicaremos las ediciones de los escritores de los que se habla específicamente en el capítulo.

Las obras de San Justino, citadas en el capítulo, se encuentran en la *Patrologia graeca*, de Migne (de ahora en adelante indicada con *P. G.*), VI: del mismo modo la de Atenágora. Las de Clemente de Alejandría se hallan en *P. G.*, VIII; las de Orígenes, *P. G.*, XI, XII y XIV; las de Tertuliano, en *Patrologia latina* (de ahora en adelante *P. L.*), II, y en *Corpus Christianorum*, serie latina, II; las de Lactancio en *P. L.*, VI; las de San Ambrosio, en *P. L.*, XIV, XV y XVII, y en *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (C.S.E.L.)*, XXXII; las de San Juan Crisóstomo en *P. G.*, LV y LX. Pasajes de Clemente de Alejandría, Tertuliano, Orígenes, Lactancio, Ambrosio, Juan Crisóstomo y Pelagio pueden hallarse, traducidos, en el volumen I de *Il pensiero politico cristiano*, de G. Barbero, Turín, 1962.

ESTUDIOS CRÍTICOS

S. Talamo, *Le origini del cristianesimo e il pensiero stoico*, Roma, 1892; P. De Labriolle, *Tertullien jurisconsulte*, París, 1906; E. Troeltsch, *Das Stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht*, en «Historische Zeitschrift», 1911; O. Schilling, *Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche*, cit.; íd., *Die Rechtsphilosophie bei den Kirchenvätern*, en «Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie», 1922-1923; P. Vitton, *I concetti giuridici nelle opere di Tertuliano*, Roma, 1924; A. Passerin d'Entrèves, *Il concetto di diritto naturale cristiano e la sua storia secondo E. Troeltsch*, en «Atti della R. Accademia delle scienze di Torino», 1925-1926; E. Hoescher, *Vom römischen zum christlichen*

Naturrecht, Augusta, 1931; G. Massart, *Società e Stato nel cristianesimo primitivo. La concezione di Origine*, Padova, 1932; L. Salvatorelli, *Storia della letteratura latina cristiana dalle origini alla metà del VI secolo*, Milán, 1936; G. Gonella, *La critica dell'autorità e delle leggi in Tertuliano e Lattanzio*, en «Riv. internaz. di filosofia del diritto», 1937; R. De Mattei, «*Misericordia*» e «*giustizia*» nella *Patristica e in Dante*, en «Giornale storico della letteratura italiana», 1937; A. Passerin d'Entrèves, *La concezione del diritto in S. Ambrogio*, en el vol. *Sant'Ambrogio nel XVI centenario della nascita*, Milán, 1940; E. Troeltsch, *Le dottrine sociali ecc.*, I, cit.; G. Garilli, *Giustizia, società e Stato nel pensiero di Lattanzio*, Palermo, 1948; C. Andersen, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, Leipzig, 1955; M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise*, Paris, 1957; A. Verdross, *Primäres Naturrecht und positives Recht in der Christlichen Rechtsphilosophie*, en el vol. *Ius et lex*, Basilea, 1959; W. Jaeger, *Cristianesimo primitivo e paideia greca*, trad. it., Florencia, 1966; H. von Campenhausen, *I Padri greci*, trad. it., Brescia, 1967; M. Pohlenz, *La Stoa*, trad. it., Florencia, 1967, volumen II.

XII. San Agustín

TEXTOS

Para una completa bibliografía de la obra de San Agustín y para su cronología remitimos a H. Marrou, *Saint Agustin et l'augustinisme*, París, 1955; para la cronología véase también el vol. LVIII del *C.S.E.L.*, que se limita a referir los datos de las obras, recordadas en el capítulo, relacionadas con la filosofía del derecho.

El *De libero arbitrio* está en *P.L.*, XXXII; *De diversis quaestionibus*, en *P.L.*, XL; *Contra Faustum manichaeum*, en *P.L.*, XLII y en *C.S.E.L.*, XXV; *Sermo CXXVI*, en *P.L.*, XXXVIII; *De peccatorum meritis et remissione*, *Contra duas epistolas Pelagianorum* y *De spiritu et littera*, en *P.L.*, XLIV. El *De civitate Dei* se encuentra editado críticamente por I. E. C. Weldon, Londres, 1964, 2 vols., y por B. Dombart y A. Kalb, Leipzig, 1928, 2 vols.; en *Corpus Christianorum*, serie latina, XLVII y XLVIII; existe una traducción italiana integral dirigida por C. G[iorgi], Florencia, 1927-1939, 4 vols., y otra en curso de publicación en la *Corona Patrum Salesiana*. Una colección útil de pasajes agustinianos traducidos puede hallarse en el volumen segundo de *Il pensiero politico cristiano*, realizado por G. Barbero para los «Classici politici», de UTET, Turín, 1965.

ESTUDIOS CRÍTICOS

Para una bibliografía general agustiniana, reenviamos a H. Marrou, *op. cit.*; aquí indicaremos sólo los estudios relativos al pensamiento filosófico-jurídico de

San Agustín: O. Schilling, *Die Staats-und Soziallehre des heiligen Augustinus*, Friburgo, 1910; A. J. Carlyle, *St. Augustine and the City of God*, en el vol. *The Social and Political Ideas of Some Treat Medieval Thinkers*, dirigido por F. J. C. Hearnshaw, Londres, 1923; P. Brezzi, *La concezione agostiniana della «Città di Dio» e le sue interpretazioni medioevali*, en «Riv. storica italiana», 1938; G. Garrilli, *Aspetti della filosofia giuridica, politica e sociale di S. Agostino*, Milán, 1957; A. Truyol y Serra, *El Derecho y el Estado en San Agustín*, Madrid, 1944; J. Canals, *La justicia según San Agustín*, en «La Ciudad de Dios», 1947; S. Cotta, *La città politica di sant'Agostino*, Milán, 1960; íd., *Droit et justice dans le De Libero Arbitrio de St. Augustin*, en «Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie», 1961; H. A. Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, Nueva York-Londres, 1963; J. N. Figgis, *The Political Aspects of St. Augustine's City of God*, Gloucester, Mass., 1963; G. Fassò, *Sant'Agostino e il giusnaturalismo cristiano*, en «Riv. trimestale di diritto e procedura civile», 1964.

Sobre Pelagio: G. De Plinval, *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme*, Losanna, 1943; S. Prete, *Pelagio e il pelagianesimo*, Brescia, 1961.

XIII. Alta Edad Media

TEXTOS

Las obras de Casiodoro, citadas en el capítulo, se encuentran en *P.L.*, LXX; de Gregorio Magno, los *Moralia*, en *P.L.*, LXXV-LXXVI, la *Regula pastoralis*, en *P.L.*, LXXVII. De Isidoro de Sevilla, las *Etymologiae*, además de en *P.L.*, LXXXII están editadas en Oxoniense bajo la dirección de W. M. Lindsay; las *Sententiae*, en *P.L.*, LXXXIII. Las obras de Alcuino, citadas en el capítulo, están en *P.L.*, CI; las de Juana de Orleans, en *P.L.*, CVI; las de Angobardo de Lión, en los *Monumenta Germaniae Historica* (M.G.H.), *Epistolae Karolini Aevi*, III; las de Rábano Mauro, en *P.L.*, CVII y CXI; las de Incmaro de Reims, en *P.L.*, CXXVI y en *M.G.H.*, *Leges, Capitularia regum Francorum*, II; las *Questiones de iuris subtilitatibus*, se encuentran editadas por H. Fitting, Berlín, 1894, y por G. Zanetti, Florencia, 1958.

ESTUDIOS CRÍTICOS

Véanse las obras concernientes al poderío medieval completo, indicadas anteriormente; de las de De Lagarde, véase vol. I de la trad. it., *Bilancio del XIII secolo*, Brescia, 1961.

Además: P. León, *Doctrines sociales et politiques du moyen âge*, en «Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique», 1932; L. Bréhier, *Grégoire le Grand*, París, 1938; P. Sejourné, *Le dernier Père de l'Eglise: Saint Isidore de Sé-*

ville, París, 1929; M. García Pelayo, *Los conceptos jurídicos fundamentales en San Isidoro de Sevilla*, en «Revista de ciencias jurídicas y sociales», 1934; O. Lottin, *Le concept de justice chez les théologiens du moyen âge avant l'introduction d'Aristote*, en «Revue thomiste», 1938; J. Fontaine, *Isidoro de Séville et la culture classique dans l'Europe wisigothique*, París, 1959, 2 vols. (con amplia bibliografía y ricas indicaciones); P. Brezzi, *L'ideale politico carolingio della «Respublica christiana» e la sua crisi durante la polemiche della lotta delle investiture*, en «Humanitas», 1951; P. Delhayé, *Les idées morales de St. Isidore de Séville*, en «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 1959; F. Elías de Tejada, *Ideas políticas y jurídicas de San Isidoro de Sevilla*, Madrid, 1960; P. M. Arcari, *Idee e sentimenti politici dell'alto medioevo*, Milán, 1968.

XIV. Los juristas de los siglos XII y XIII

TEXTOS

No existen ediciones críticas de la *Glosa*, de Arcusio. Solamente el primer libro de la glosa a las *Instituciones* ha sido editado críticamente por P. Torelli (Bologna, s.a.). Para Arcusio, así como para Azon y Odofredo, habrá que servirse de ediciones antiguas de las que las más recientes datan del siglo XVII.

La obra de Ivon de Chartres se encuentra en el *P.L.*, CLXI. El *Decretum*, de Graciano, se incluye en la edición del *Corpus Iuris Canonici*, dirigido por E. A. Friedberg, Leipzig, 1879-1881, 2 vols. De la *Summa*, de Rufino, se ha hecho una edición dirigida por J. F. von Schulte (*Die Summa Magistri Rufini zum Decretum Gratiani*, Giesse, 1892), igual que de otro importante canonista, Estefano de Tournai (*Die Summa des Stephanus Tornacensis über das Decretum Gratiani*), Giessen, 1891. Interesantes textos de canonistas están en S. Kuttner, *Repertorium der Kanonistik (1140-1234)*, Città del Vaticano, 1937; textos notables también en O. Lottin, *Psychologie et morale au XII et XIII siècle*, II, *Problèmes de morale*, parte I, Lovaina, 1948.

El *Ad Gebehardum*, de Manegold de Lautenbach, se halla en *M.G.H.*, *Libelli de lite imperatorum et pontificum*, I. El *Tractatus de legibus et consuetudinibus regni Angliae*, de Ranulfo de Glanvill, está editado por G. E. Woodbine, New Haven, 1932; el *De legibus et de consuetudinibus Angliae de Enrico de Bracton*, igualmente Woodbine, New Haven, 1915-1942, 4 vols.

ESTUDIOS CRÍTICOS

Sobre la *lex de imperio* después del siglo XII: E. Dupré Theseider, *Il dibattito sulla «Lex de imperio»*, en *L'idea imperiale de Roma nella tradizione del Medioevo*,

Milán, 1942; C. H. McIlwain, *Costituzionalismo antico e moderno*, trad. it., Venecia, 1956.

Sobre la concepción del Derecho en los siglos XII-XIV: F. Calasso, *Introduzione al diritto comune*, Milán, 1951; id., *I glossatori e la teoria della sovranità*, Florencia, 1951; R. Orestano, *Introduzione allo studio storico del diritto romano*, Torino, 1961 (litograf.); E. Cortese, *La norma giuridica. Spunti teorici nel diritto comune classico*, Milán, 1962-1964, 2 vols.; A. Giuliani, *La logique de la controverse et le droit chez les romanistes du XII et du XIII siècle*, en «*Studia et documenta historiae et iuris*», 1968.

Sobre el Derecho natural en Graciano: D. Composta, *Il diritto naturale in Graziano*, en «*Studia Gratiana*», 1954; M. Villey, *Le droit naturel chez Gratien*, ivi., 1955, y con el título *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, 2.^a edición, cit.

Sobre el Derecho natural en los glosadores y decretistas: U. Gualazzini, «*Natura, idest Deus*», en «*Studia Gratiana*», 1955; G. Fassò, *Dio e la natura presso i decretisti ed i glossatori*, en «*Il diritto ecclesiastico*», 1956; B. Tierney, *Natura id est Deus: a case of juristic pantheism?*, en «*Journal of the History of the Ideas*», 1963; G. Fassò, *I glossatori e il giusnaturalismo medievale*, en «*Riv. internaz. di filosofia del diritto*», 1963; id., *La legge della ragione*, Bolonia, 1966.

Sobre Manegold de Lautenbach: M. T. Stead, *Manegold of Lautenbach*, en «*English Historical Review*», 1914.

Sobre Bracton: F. Pollock, *The Expansion of Common Law*, Londres, 1904; W. S. Holdsworth, *A History of English Law*, II, Londres, 1909; F. W. Maitland, *Constitutional History of England*, Cambridge, 1911; F. Schulz, *Bracton on Kingship*, en el vol. *L'Europa e il diritto romano*, I, Milán, 1954 (con amplia bibliografía); C. H. McIlwain, *Costituzionalismo antico e moderno*, trad. it., Venecia, 1956; id., *Il pensiero politico occidentale dai Greci al tardo Medioevo*, trad. it., Venecia, 1959; F. Pollock, *Jurisprudence and legal essays*, Londres, 1961; C. H. McIlwain, *The High Court of Parliament and Its Supremacy*, Handen, 1962; B. Tierney, *Bracton on government*, en «*Speculum*», 1963; E. Lewis, *King above law? «Quod principi placuit» in Bracton*, ivi., 1964.

XV. La primera escolástica de Santo Tomás

TEXTOS

El *Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum*, de Abelardo, se halla en *P.L.*, CLXXVIII, igualmente su *Ethica, seu Scito te ipsum*. Esta última se encuentra traducida por M. Dal Pra (*Etica*, Vicenza, 1941). De la obra de Abelardo se pueden consultar también las ediciones dirigidas por V. Cousin, París, 1836-1859.

De la *Summa aurea*, de Guillermo de Auxerre, no existen ediciones críticas,

no al menos recientes. Es necesario recurrir a una de las dos ediciones de París, 1500 y 1518, o a la veneciana de 1591.

La *Summa theologiae*, de Alejandro de Hales, está editada por los franciscanos del colegio de San Buenaventura, de Quaracchi, 1924-1948, 4 vols.; igualmente las *Opera theologica*, de San Buenaventura, 1934-1949, y la *Sentenze*, de Pedro Lombardo, 1916.

La *Summa de bono*, de Alberto Magno, está en el vol. XXVIII (Münster), 1915, de las *Opera omnia*, en curso de publicación; el comentario a la *Ética*, de Aristóteles, está publicado por G. Meersseman en su nota a *Le droit naturel chez St. Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, de O. Lottin, en «*Angelicum*», 1932.

El *Policriticus*, de Juan de Salisbury, está en *P.L., CIC*; véase, además, la edición crítica de C. I. I. Webb, Oxford, 1909, 2 vols., Frankfurt, 1965.

ESTUDIOS CRÍTICOS

M. Grabmann, *Das Naturrecht der Scholastik von Gratian bis Thomas von Aquin*, en «*Archiv für Rechts- und Wirtschafts-philosophie*», 1922-1923; O. Lottin, *Psychologie et morale ecc.*, cit.; G. De Giuli, *Abelardo e la morale*, en «*Giornale critico della filosofia italiana*», 1931; O. Lottin, *Le droit naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, Brujas, 1931; O. Lottin, *Problème de la moralité intrinsèque d'Abélard à St. Thomas d'Aquin*, en «*Revue thomista*», 1934; C. J. Webb, *John of Salisbury*, Londres, 1932; S. Kuttner, *Sur les origines du terme «droit positif»*, en «*Revue historique du droit français et étranger*», 1936; S. Dezani, *Alberto Magno*, Brescia, 1947; M. Dal Pra, *Giovanni di Salisbury*, Milán, 1951; H. C. Scheeben, *Albertus Magnus*, Colonia, 1955; M. De Chenu, *La theologie au douzième siècle*, París, 1957; T. Gregory, *Platonismo medievale*, Roma, 1958; B. Barisan, *La giustizia originale secondo S. Alberto Magno*, en «*Studia Patavina*», 1959; B. Nardi, *Studi di filosofia medievale*, Roma, 1960; A. Giuliani, *L'element «juridique» dans la logique médiévale*, en «*Logique et analyse*», 1963; *id.*, *Abelardo e il diritto*, en «*Riv. trim. di diritto e procedura civile*», 1964; F. D'Agostino, «*La dottrina dell'epicheia nel pensiero di S. Alberto Magno*», en «*Riv. internaz. di filosofia del diritto*», 1969.

XVI. Santo Tomás

TEXTOS

La edición crítica de las obras de Santo Tomás es la llamada Leonina (ya que fue promovida por León XIII), publicada en Roma a partir de 1882 en 16 vols. De éstos, los tres primeros contienen los comentarios a Aristóteles, los del IV al XII de la *Summa theologiae*, los tres siguientes la *Summa contra Gentiles*, el XVI los

índices. En tales ediciones, las *quaestiones* de la *Prima Secundae* referentes a la ley están en el vol. VII, y las de la *Secunda Secundae*, referentes a la justicia, en el vol. X. Más accesible es la edición (segunda edición romana) publicada en Roma en 1927-1928 en 6 vols., de los cuales el II contiene la *Prima Secundae* y el tercero la *Secunda Secundae*. Del *De regimine principum* véase la edición dirigida por G. Mathis, Turín, 1924. Se halla en curso de publicación una trad. it., con texto latino, de la *Summa theologiae*, dirigida por los dominicos italianos, Florencia, 1951; del *De regimine principum* puede verse también la traducción de A. Meozzi, Lanciano, 1923.

Una óptima antología concerniente a nuestra materia, recogiendo los textos latinos y la traducción italiana, es la realizada por A. Passerin d'Entrèves, *Scritti politici*, Bolonia, 1946; buenas son también las antologías en lengua francesa *La justice*, de J. T. Delos, París, 1932, y *Des lois*, de J. Kaelin, París, 1946.

Instrumentos útiles para el uso de los textos tomistas son: L. Schütz, *Thomas-Lexikon*, Stuttgart, 1958; R. J. Deferrari, M. I. Barry, J. McGuinness, *A Lexicon of St. Thomas Aquinas*, Washington, 1948-1953, 3 vols.; R. J. Deferrari, M. I. Barry, *A Complete Index of the «Summa theologiae» of St. Thomas Aquinas*, Washington, 1956.

ESTUDIOS CRÍTICOS

(Limitados a los temas filosófico-jurídicos.) B. Spaventa, *Concetto e metodo della dottrina tomistica del diritto*, en *Da Socrate ad Hegel*, Bari, 1909; F. S. Fedele, *La dottrina delle virtù morali e della giustizia da Aristotele a S. Tommaso*, cit.; A. Stang, *La notion de la loi dans Saint Thomas d'Aquin*, París, 1926; M. Grabmann, *Das Naturrecht der Scholastik ecc.*, cit.; G. La Pira, *Il concetto de legge secondo San Tommaso*, en «Riv. di filosofia neoscolastica», 1930; C. Martyniak, *La définition thomiste de la loi*, en «Revue de philosophie», 1930; O. Lottin, *Le droit naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, cit.; M. L. Laversin, *Droit naturel et positif d'après Saint Thomas*, en «Revue thomisté», 1933; G. La Pira, *Il diritto naturale nella concezione di San Tommaso*, en el vol. col. «Indirizzi e conquiste della filosofia neoscolastica italiana», Milán, 1934; A. Passerin d'Entrèves, *Diritto naturale e distinzione fra morale e diritto nel pensiero di S. Tommaso d'Aquino*, en «Riv. di filosofia noescolastica», 1937; id., *La dottrina di S. Tommaso intorno al problema giuridico-politico*, en «Salesianum», 1939; W. Jaeger, *Humanism and theology*, Milwaukee, 1943; F. Olgiati, *Il concetto di giuridicità e S. Tommaso d'Aquino*, Milán, 1944; E. Di Carlo, *La filosofia giuridica e politica di S. Tommaso d'Aquino*, Palermo, 1945; G. Graneris, *L'amoralità delle legge giuridica di fronte alla dottrina di S. Tommaso*, en «Riv. di filosofia neoscolastica», 1946; A. D. Sertillanges, *La philosophie morale de St. Thomas d'Aquin*, París, 1947; L. Lachance, *Le concept de droit selon Aristote et St. Thomas*, Montreal-París, 1948; G. Graneris, *Contributi tomistici alla filosofia del diritto*, Turín, 1949; M. F. Niemer, *The One and the Many in the Social Order*

According to *St. Thomas Aquinas*, Washington, 1951; J. Newman, *Foundation of Justice. A Historico-critical study in Thomism*, Cork, 1954; S. Cotta, *Il concetto di legge nella Summa Theologiae di S. Tommaso d'Aquino*, Turín, 1955; P. M. van Overbeke, *Saint Thomas et le droit*, en «Revue thomiste», 1955; S. Vanni Rovighi, *Natura e moralità nell'etica di S. Tommaso d'Aquino*, en «Riv. di filosofia neoscolastica», 1957; P. M. Farrel, *Sources of St. Thomas' concept of natural law*, en «Thomist», 1957; P. M. van Overbeke, *La loi naturelle et le droit naturel selon St. Thomas*, en «Revue thomista», 1957; T. Gilby, *Principality and Polity, Aquinas and the Rise of State Theory in the West*, Londres, 1958; K. Nielsen, *An Examination of Thomistic Theory of Natural Moral Law*, en «Natural law forum», 1959; M. Villey, *De la laïcité du droit selon St. Thomas*, en *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, cit.; G. Campanini, *Legge e ragione pratica nel pensiero tomistico*, en «Riv. internaz. di filosofia del diritto», 1962; W. Hassemmer, *Der Gedanke del «Natur der Sache» bei Thomas von Aquin*, en «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», 1963; L. Lachance, *L'humanisme politique de St. Thomas. Individu et Etat*, Paris-Montreal, 1965; J. T. C. Arntz, *Die Entwicklung des naturrechtlichen Denkens innerhalb des Thomismus*, en el vol. col. *Das Naturrecht in Disput*, Düsseldorf, 1966; R. M. Pizzoni, *Il fondamento etico-religioso del diritto secondo S. Tommaso d'Aquino*, Roma, 1968.

XVII. Escritores políticos y juristas de los siglos XIII y XIV

TEXTOS

Para las ediciones de Edigio Romano (ninguna de ellas recientes), v. G. Bruni, *Le opere di Edigio Romano*, Florencia, 1936; de las ediciones de Roma del año 1607 de *De regimine principum* existe una reproducción fotográfica, Aalen, 1967.

Las obras de Dante están editadas, en el volumen del mismo título, por la Società Dantesca Italiana (Florencia, 1960); una nueva edición crítica se encuentra, sin embargo, en curso por la misma Società, en la que se incluye la *Monarchia*, dirigida por P. G. Ricci (Milán, 1965). De la *Monarchia* existe también una edición, con traducción italiana, de G. Vinay, Florencia, 1950.

De Bartolo la edición más reciente es la de Mónaco, 1845-1846, 8 vols.; de Baldo, la de Venecia, 1615-1616.

ESTUDIOS CRÍTICOS

Sobre Edigio Romano: G. Santonastaso, *Il pensiero politico di Edigio Romano*, Florencia, 1939; F. Merzbacher, *Die Rechts-Staats-und Kirchengauffassung des Aegidius Romanus*, en «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», 1954-1955;

G. De Lagarde, *La naissance ecc.*, cit., vol. II, *Secteur social de la Scolastique*, Lovaina, París, 1958 (trad. it., Brescia, 1955).

Sobre Dante: H. Kelsen, *Die Saatslehre des Dante Alighieri*, Viena, 1905; A. Solmi, *Il pensiero politico di Dante*, Florencia, 1922; F. Ercole, *Il pensiero politico di Dante*, Milán, 1927-1928, 2 vols.; B. Nardi, *Saggi di filosofia dantesca*, Milán, 1930; R. De Mattei, «*Misericordia*» e «*giustizia*» nella *Patristica* e in Dante, cit.; F. Battaglia, *Impero, Chiesa e Stati Particolari nel pensiero di Dante*, Bologna, 1944; B. Nardi, *Nel mondo di Dante*, Roma, 1944; A. Passerin d'Entrèves, *Dante politico e altri saggi*, Turín, 1955; L. Mossini, *Religione e diritto in Dante*, en «*Riv. trimestrale di diritto e procedura civile*», 1959; V. Frosini, *Misericordia e giustizia in Dante*, en «*Riv. internaz. di filosofia del diritto*», 1965; G. Lumia, *Aspetti del pensiero politico di Dante*, Milán, 1965.

Sobre otros temas del capítulo: *L'opera di Baldo*, vol. col., Perugia, 1901; C. N. S. Woolf, *Bartolus of Sassoferrato: his Position in the History of Medieval Political Thought*, Cambridge, 1913. F. Calasso, *Origini italiane della formula «Rex in regno suo est imperator»*, en «*Riv. di storia del diritto italiano*», 1930; *id.*, *Sulla origine francese e le vicende in Italia delle formula «Rex superiorem non recognoscens est princeps in regno suo»*, en «*Studi Urbinati*», 1932; F. Ercole, *Da Bartolo all'Althusio*, Florencia, 1932; G. M. Monti, *Intorno a Marino da Carmanico e alla formula «Rex est imperator in regno suo»*, en «*Annali del Seminario giuridico dell'Università di Bari*», 1933; V. Colorni, *L'eguaglianza come limite della legge nel diritto intermedio e moderno*, Milano, 1946; W. Ullmann, *The Medieval Idea of Law as Represented by Lucas de Penna*, Londres, 1946; U. Nicoli, *Il principio di legalità nelle democrazie italiane*, Milán, 1947; *id.*, *Certeza del diritto el legge giusta nell'età comunale*, en vol. *Studi giuridici in onore di F. Carnelutti*, IV, Padova, 1950; F. Calasso, *Introduzione al diritto comune*, cit.; *id.*, *Gli ordinamenti giuridici del rinascimento medievale*, Milán, 1953; *Bartolo de Sassoferrato, studi e documenti per il VI centenario*, vol. col., Milán, 1962, 2 vols.; G. Tarello, *Profili giuridici della questione della povertà nel francescanesimo prima di Ockham*, 1964; F. Calasso, *Bartolo da Sassoferrato*, Roma, 1965.

XVIII. Los voluntaristas

TEXTOS

El *De singularitate clericorum* atribuido a San Cipriano está en *P.L.*, CLVIII; el *De sacramentis christianae fidei* de Ugo de S. Vittore en *P.L.*, CLXXVI. De Roger Bacon, el *Opus maius* está editado por J. H. Bridges, Oxford, 1897-1900, 3 vols.; la *Moralis philosophia*, por E. Massa, Zurich, 1953. De Duns Scoto se encuentran en curso de publicación las *Opera omnia*, dirigidas por la Commissione Scotistica, Città del Vaticano, 1950; la *Opus Oxoniense* ha sido editada bajo la dirección de M. Fernández García, Quaracchi, 1912-1914.

El *Dialogus inter magistrum et discipulum de imperatorum et pontificum potestate*, de Guillermo de Ockham, se contiene en la gran reunión de escritos políticos (entre los cuales también figuran otros del mismo autor), de M. Goldast, *Monarchia Sacri Romani Imperii*, en el vol. II, Frankfurt, 1614, de la que se ha hecho una reimpresión (Graz, 1960), que se añade a la parcial, dirigida por L. Firpo, comprendiendo, además de el *Dialogus*, el *Compendium errorum papae Ioannis XXII*, de G. de Ockham (Turín, 1959). Está en curso de publicación toda la obra política de Ockham, dirigida por J. G. Sikes (Manchester, 1940 ss.), en cuyo vol. IV figurará el *Dialogus*.

El comentario de Ockham a la *Sentenze*, de Pedro Lombardo, puede verse en los volúmenes III-IV de las *Opera plurima*, editadas en Lyon en 1494-1496 y reproducidas fotográficamente en Londres, 1962, 4 vols., de los que el I contiene el *Dialogus*. En 1967 se inició la edición de las obras filosóficas y teológicas de Ockham dirigidas por el Istituto Franciscano di St. Bonaventure, Nueva York.

El comentario a la *Senteze*, de Gregorio de Rimini (no del todo fácil de hallar), existe sólo en la edición del cuatrocientos y quinientos, y no es excesivamente legible. Sí pueden hallarse títulos diversos: *In quattuor libros Sententiarum commentarium*, *Lectura in libros Sententiarum*, etc. La primera edición impresa es la de París, 1482. Algunos pasajes están en el apéndice de *La legge della ragione*, G. Fassò, Bolonia, 1966.

ESTUDIOS CRÍTICOS

Sobre Hugo de San Vittore: F. W. Witte, *Die Staats-und Rechtsphilosophie des Hugo von St. Wiltor*, en «Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie», 1957.

Sobre Duns Scoto: G. De Lagarde, *La naissance etc.*, cit., vol. II, *Secteur social de la Scolastique* (referido también a R. Bacon); G. Stratenwerth, *Die Naturrechtslehre des Johannes Duns Scotus*, Gottinga, 1951; E. Gilson, *Jean Duns Scot*, París, 1952.

Sobre Ockham: M. A. Shepard, *William of Ockham and the Higher Law*, en «American Political Science Review», 1932-1933; A. Garvens, *Die Grundlagen der Ethik Wilhelm von Ockham*, en «Franziskanische Studien», 1934; R. Sholz, *Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein Breviloquium de principatu tyrannico*, Stuttgart, 1944; L. Baudry, *Guillaume d'Ockham*, I, París, 1950; *Wilhelm Ockham*, vol. col., Münster, 1950 (con una amplia bibliografía); C. Vasoli, *Guglielmo d'Occam*, Firenze, 1953; F. Oakley, *Medieval Theories of Natural Law: William of Ockham and the Significance of the Voluntarist Tradition*, en «Natural Law Forum», 1961; G. De Lagarde, *La naissance etc.*, cit., vol. IV, *Guillaume d'Ockham: défense de l'Empire*, Lovaina-París, 1962, y vol. V, *Guillaume d'Ockham: critique des structures ecclésiastiques*, ivi., 1963; M. Villey, *Cours d'histoire de la philosophie du droit*, II, *La formation de la pensée juridique moderne (Le franciscanisme et le droit)*, París, 1963; G. De Lagarde, *Marsile de Padoue et Guillaume d'Ockham*, en el vol. col. *Etudes d'histoire du droit canonique dédiées*

à G. Le Bras, I, París, 1965. Útil para la lectura de los textos de Ockham es la obra de L. Baudry, *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham*, París, 1958.

Sobre Gregorio de Rimini: P. Vignaux, *Justification et prédestination au XIV siècle*, París, 1934; G. Fassò, *Ugo Grozio tra Medioevo ed età moderna*, en «Riv. di filosofia», 1950; G. Del Vecchio, *Per l'interpretazione del pensiero del Grozio*, que en 1949 apareció ya con otro título y posteriormente y en la actualidad como *Contributi alla storia del pensiero giuridico e filosofico*, Milán, 1963; G. Fassò, *La legge della ragione*, Bolonia, 1966.

XIX. Marsilio de Padua

TEXTOS

Del *Defensor pacis* pueden verse sólo las ediciones dirigidas por: C. W. Previtè-Orton, Cambridge, 1928; R. Scholz, Hannover, 1932-1933, 2 vols. Como traducciones están la inglesa de A. Gewirth, Nueva York, 1956, y la italiana de C. Vasoli en los «Classici politici» UTET, Turín, 1960 (con una amplia bibliografía). Bajo el cuidado de G. Pincin (Turín, 1966) ha sido editada la traducción del Trecentos en florentino vulgar, *Il libro del difenditore della pace e tranquillità*.

El *Defensor minor* está editado por C. Kenneth Bramton, Birmingham, 1922.

ESTUDIOS CRÍTICOS

E. Emerton, *The defensor pacis of Marsilius of Padua*, Crambridge Mass., 1920; E. Ruffini Avondo, *Il «Defensor pacis», di Marsilio da Padova*, en «Riv. storica italiana», 1924; F. Battaglia, *Marsilio da Padova e la filosofia politica del Medioevo*, Florencia, 1928; G. Capograssi, *Intorno a Marsilio da Padova*, en «Riv. internaz. di filosofia del diritto», 1930; A. Passerin d'Entrèves, *Rileggendo il Defensor pacis*, en «Riv. storica italiana», 1934; G. De Lagarde, *La naissance ect.*, cit., vol. III, *Marsile de Padoue*, en curso de publicación en la nueva edición; C. W. Previtè-Orton, *Marsilius of Padua*, Londres, 1935; R. Scholz, *Marsilius von Padua und die Genesis des modernen Staatsbewusstseins*, en «Historische Zeitschrift», 1937; *Marsilio da Padova, studi raccolti nel VI centenario della morte*, vol. col., Padova, 1942; P. L. Zampetti, *Il concetto di giuridicità nel «Defensor pacis»*, en «Riv. internaz. di filosofia del diritto», 1954; F. Battaglia, *Modernità di Marsilio da Padova*, en «Studi Senesi», 1955; A. Gewirth, *Marsilius of Padua an medieval political philosophy*, Nueva York, 1956 (en el vol. I de la obra *Marsilius of Padua* se encuentra *The Defender of Peace*, y el II está constituido por la traducción inglesa del *Defensor pacis*, la cual ya ha sido indicada anteriormente); G. De Lagarde, *Marsilio de Padoue et Guillaume d'Ockham*, cit.

Índice de autores

- Abelardo, 172, 173, 174.
Angobardo de León, 152, 155.
Agustín (San), 42, 95, 131, 133, 134, 135,
137 - 144, 145, 149, 151, 153, 164, 171,
180, 184, 201, 206.
Alano, 197.
Alarico, 142.
Alberto Magno (San), 174, 176, 177, 179,
187.
Alcidamanto, 33, 34.
Alcmeón de Crotona, 28.
Alcivino, 151, 152, 169.
Alejandro de Hales, 175.
Alejandro Magno, 59, 73, 74, 80.
Alighieri, véase Dante.
Ambrosio (San), 131, 134, 135, 138, 149.
Anaxágoras de Clazomene, 36.
Anaximandro, 22.
Anónimo Peri Nómon, 104.
Anselmo (San), 201.
Antifón de Ramnunte, 34.
Antifón Sofista, 34, 37, 39, 42.
Antíoco de Ascalona, 94.
Antístenes de Atenas, 45, 47.
Apocalípsis, 127.
Apóstoles (Hechos de)
Arquesilao de Pitane, 75.
Arquelao, 36.
Acursio, 157, 158, 159.
Aristipo, 45, 46, 47, 48.
Aristófanes, 34, 70.
Aristóteles, 8, 9, 23, 24, 34, 39, 42, 50, 53,
59 - 71, 73, 74, 76, 82, 97, 99, 103, 113,
121, 135, 152, 167, 171, 177, 180, 181,
185, 186, 189, 192, 194, 200, 210, 211,
213, 214, 215.
Armodio, 27.
Atenágoras de Atenas, 134.
Aulio Gelio, 87.
Averroes, 209.
Azón, 160, 166, 196, 197.
Bacon, R. 202, 204.
Baldo de Ubaldos, 198.
Bartolo de Sassoferrato, 197, 198-199, 200.
Blanot, G. de, 197.
Bonifacio (San), 191.
Bracton, E. de, 9, 166, 167, 178.
Buenaventura (San), 175, 176, 202.
Calcidio, 87, 88, 172, 173, 174.
Caliclés, 32, 33, 34, 36.
Carlomagno, 150, 154, 155, 169, 209.
Carlos el Calvo, 152.
Carneades de Cirene, 85.
Casiodoro, 145, 151.
Catón el Censor, 85, 90.
Celso, 102.
Cicerón, 8, 41, 76, 86, 94-100, 101, 108,
135, 139, 143, 147, 151, 169, 172, 185,
186, 207, 215.
Cínicos, 47, 48, 70.
Cino de Pistoia, 196.
Cipriano (San), 201.
Cirenaicos, 45, 46, 47, 81, 83.
Cleantes, 76, 78, 79, 80.
Clemente de Alejandría, 134.
Cleomenes III, 80.
Cleón, 49.
Clístenes, 27, 29.
Coke, 158.

Colonna, E., véase Egidio Romano.
 Constantino, 109, 149.
 Cratetes, 48, 78.
 Crisipo, 76, 78, 79, 80, 91, 104.
 Critias, 39, 42.
 Croce, B., 9.

Dante, 193-195, 196, 201.
 Demócrito, 24, 25, 37, 42, 82.
 Demóstenes, 67, 104.
 Diógenes de Sínope, 47.
 Diógenes Laercio, 45, 46, 47.
 Dionisio el Joven, 50.
 Dionisio el Viejo, 50.
 Duns Escoto, 202, 203, 204.
 Durante, G., 197.

Efialte, 29.
 Egidio Romano, 191, 192.
 Empédocles de Agrigento, 23.
 Enexidemo de Cnossos, 86.
 Epicteto, 91, 92.
 Epicuro, epicureísmo, 24, 45, 46, 81-84, 90,
 91, 92, 93, 94, 104, 148.
 Esquines, 67.
 Estefano de Tournai, 197.
 Eudemo, 59.
 Evemero, 80.
Éxodo, 112.
Ezequiel, profecías de, 112.

Fariseos, 113, 118, 119, 138.
 Fausto de Milevi, 137.
 Federico Barbaroria, 198.
 Felipe el Bello, 197.
 Filippo de Macedonia, 59.
 Filón, 114, 115, 131.
 Focílides, 50.
 Fortunaziano, 87.

Gayo, 103, 107, 108, 147, 191, 191, 199.
 Giambulo, 80.
 Glanvil, R., 165.
 Graciano, 148, 156, 158, 160, 161, 162,
 163, 174, 177, 183, 187, 192, 201, 206.
 Gregorio de Rimini, 207.

Gregorio Magno (San), 146, 151, 152, 154,
 180, 187, 205.
 Grocio, 8, 86, 207.
 Guillermo de Auxerre, 174, 175.
 Guillermo de Moerbeke, 210.
 Guillermo de Ockham, véase Ockham.

Hammurabí, 18.
 Heráclito, 23, 31, 36, 77.
 Herodoto, 27, 47, 55.
 Hesiodo, 19, 20, 21, 28.
 Hippias de Elis, 33, 34, 37, 43.
 Hiperides, 67.
 Hipócrates de Chío, 32.
 Hobbes, T., 9, 35, 93, 158.
 Homero, 19, 20, 50.
 Horacio, 90, 91.
 Huguecio de Pisa, 195.

Incmaro de Reims, 152, 153.
Instituciones, 104, 106, 107, 108, 151.
 Irnerio, 155, 157, 160, 169, 172.
 Isaías, 113.
Isaías, profecías de, 112.
 Isidoro de Sevilla (San), 146, 147, 148,
 149, 150, 151, 152, 157, 161, 162, 163,
 174, 176, 183, 205.
 Isócrates, 63, 76.
 Ivon de Chartres, (San), 161.

J. de Orleans, 152.
 Jacobo de Révigny, 196.
 Jenofonte, 36, 37, 41, 46, 55.
 Jeremías, 112.
 Jesús, 117-120, 130.
 Juan Crisóstomo, (San), 131, 135, 136.
Juan, evangelio según San, 118, 119.
 Juan de Jandum, 209.
 Juan de Salisburry, 177, 178, 200.
 Juan Sin Tierra, 166.
 Justiniano, 107, 156, 157.

Kant, E., 25.
 Kelsen, H., 9.

Lactancio, 99, 131, 135.
 León III, 154.

- Levítico*, 112.
 Licinio, 109.
 Licofrón, 39.
 Licurgo (orador), 67.
 Lisias, 54.
Lucas, evangelio según San, 117, 118, 119, 130.
 Lucrecio, 84, 90, 91, 93.
 Ludovico Pío, 155.
 Luis de Baviera, 204.
- Manegold de Lautenbasch, 165.
 Marciano, 104.
 Marción, 126.
 Marco Aurelio, 92.
Marcos, evangelio según San, 118, 119, 130.
 Marino de Caramanico, 197.
 Marsilio de Padua, 8, 9, 35, 67, 200, 209-215.
Mateo, evangelio según San, 112, 118, 119.
 Modestino, 104.
 Moisés, 112, 115, 133, 134.
 Montano, 127.
- Nicómaco, 60.
- Ockham G., 35, 163, 194, 203-206, 207, 208, 214.
 Odofredo 160, 164, 172.
 Orígenes, 134.
 Otón I, 154.
- Paulo (jurisconsulto), 103, 108.
 Pablo (San), 114, 122, 123, 124, 125, 126, 129, 132, 133, 135, 138, 141, 146, 154, 186.
 Panecio de Rodas, 76, 91.
 Papiniano, 104, 105.
 Parménides, 22.
 Pedro de Belleperche, 196.
 Pedro Lombardo, 140, 174, 179, 202, 204, 207.
 Pedro (San), 126.
- Pericles, 29, 36, 46, 54.
 Peripatéticos, 75, 76.
 Pilato, 118.
 Píndaro, 33.
 Pirrón de Elis, 84.
 Pisístrato, 27.
 Pitágoras, 23, 28.
 Platón, 32, 33, 36, 38, 41, 42, 43, 44, 49-58, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 68, 73, 75, 76, 78, 79, 80, 81, 85, 87, 95, 97, 103, 121, 132, 171, 172, 174, 191.
 Plutarco, 80, 83, 86.
 Polibio, 76.
 Posidonio, 76, 91, 93, 94.
 Protágoras, 29, 38.
- Questiones de iuris subtilitatibus*, 155.
- Rabano Mauro, 152.
 Rotario, 150.
 Rousseau, 94.
 Rufino, 164, 177.
- Salmos*, 112.
 Savigny, 8.
 Séneca, 91, 92, 93, 94.
 Sexto Empírico, 86.
 Siete Sabios, 21.
 Simonides, 51.
 Sócrates, 19, 22, 24, 25, 27, 29, 30, 31, 36, 37, 41-48, 55, 57, 61, 73, 82.
 Sofistas, 19, 24, 27, 29-39, 41, 42, 43, 44, 46, 50, 69, 70, 71, 73, 83, 84, 86, 90, 148, 150.
 Sófocles, 25, 26, 34, 36, 69, 125, 169.
 Solón, 21, 22, 28, 54, 67, 76.
Summa Trecensis, 160.
- Tácito 124, 149.
 Tales, 22.
 Teodorico, 145.
 Teodoro el Ateo, 46, 47.
 Teodosio, 149.
 Teofrasto, 76.

Teognides, 50, 61.

Timón de Fliunte, 85.

Tomás (Santo), 61, 68, 121, 153, 157, 172,
177, 179-189, 191, 192, 193, 194, 200,
201, 202, 203, 204, 206, 207, 210, 211,
213, 215.

Trasímaco 36, 41, 51.

Tucídides, 33, 46, 103, 104, 105, 106, 107,
108.

Ulpiano, 102, 147, 149, 154, 159, 160,
163, 174, 175, 191.

Valentiniano, 149.

Zenón de Citio, 48, 76, 78, 79, 80, 81, 92.

Zenón de Elea, 22.

TÍTULOS PUBLICADOS EN LA SECCIÓN DE DERECHO

DERECHO ADMINISTRATIVO ECONÓMICO. El Estado y la Empresa, R. Martín Mateo; F. Sosa Wagner (2.ª ed.).

COMPENDIO DE DERECHO CIVIL ESPAÑOL (6 tomos), Federico Puig Peña.

INTRODUCCIÓN AL DERECHO, Miguel Reale (5.ª ed.).

TEORÍA DEL PODER, Joaquín Blanco Ande.

DERECHO DE MENORES. Teoría general, Luis Mendizábal Oses.

FILOSOFÍA DEL DERECHO. 1. Introducción filosófica general, Miguel Reale.

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO.
1. Antigüedad y Edad Media, Guido Fassò (3.ª ed.).

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO.
2. La Edad Moderna, Guido Fassò (3.ª ed.).

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO.
3. Siglos XIX y XX, Guido Fassò (2.ª ed.).

SOCIOLOGÍA DEL DERECHO, Manfred Rehbinder.

DICCIONARIO DE DERECHO MERCANTIL, José María Codera Martín.

EPISTEMOLOGÍA Y DERECHO, Gregorio Robles.

FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DEL DERECHO, J. F. Lorca Navarrete.