

EL DERECHO NATURAL: SU REALIDAD Y CONOCIMIENTO

Juan Antonio Widow

Universidad Católica de Valparaíso

Es difícil encarar un tema cuando éste no forma parte de lo que habitualmente se estudia o se explica. No soy jurista ni filósofo del derecho. Intentaré, por esto, apuntar a lo que se anuncia en el título desde mis propias posiciones, que son, en lo fundamental, las de la metafísica y de la filosofía política. Son dos perspectivas que pueden complementarse, y es lo que trataré de hacer en relación al tema del derecho natural. Desde ellas consideraré, primero, la existencia del derecho natural y, luego, su conocimiento práctico, determinante de la conducta recta de los hombres.

I. REALIDAD DEL DERECHO NATURAL

Todas las creaturas de Dios forman un orden, y el bien de éste, el de la creación toda, es el bien de cada una de ellas, pues el bien del todo, o bien común, es el bien mayor de cada una de las partes. Lo cual significa que el bien propio de las demás cosas, en cuanto participan del orden universal, es también de la creatura inteligente, la cual tiende o puede tender a él, puede buscarlo, procurarlo, amarlo.

Hay, dice Santo Tomás de Aquino, una doble perfección en las cosas: una es la que tienen por su propia subsistencia, la otra es aquella por la cual cada una se ordena a las demás cosas. La primera es siempre limitada, pues es la que corresponde a la especie, y de cada cual se excluye, en consecuencia, la perfección que compete a las demás especies: se excluye hasta el punto de que sería suma imperfección, o monstruosidad, el poseerla; ni la imaginación es capaz de representarnos a una gacela participando de la perfección de un hipopótamo. El segundo tipo de perfección es aquel por el cual un ente, poseyendo la perfección que es suya en razón de su especie, posee además la que es propia de las demás cosas, sin que esto implique una transformación, ni menos la aparición de un engendro. Lo cual es posible en razón de la intrínseca inmaterialidad de

algunas creaturas: pueden poseer las formas de todas las cosas sin que estas formas inmuten una materia y la determinen a ser específicamente tal cosa y no otra.

Por cierto ninguna realidad, por mínima y elemental que sea, se halla del todo clausurada en sí misma: todo lo que existe implica una ordenación a otros. Pero en las cosas inanimadas esta ordenación a los demás es limitada y particular: aparte de su dependencia del Creador, su ordenación respecto de las demás realidades es la mera consecuencia física de su existencia real. En las que poseen vida, en cambio, el horizonte es algo más amplio, pues se inclinan, con un movimiento cuya causa está en ellas mismas, a todo aquello que les es conveniente según su naturaleza, como el árbol al agua. Pero en los vegetales la relación con el medio siguen siendo, como en los entes inanimados, de índole física, o físico-química. A diferencia del animal, en el cual ya se encuentra una inclinación natural que no es activada por la mera presencia física de las cosas que le son necesarias, sino por su presencia intencional o cognoscitiva: su límite, en esta ordenación suya a las demás cosas, es que las conoce sólo según su apariencia, y además únicamente en la medida en que su naturaleza requiere de ellas: un águila percibe su presa, pero nunca contempla el paisaje.

El hombre puede conocer las cosas según lo que son en sí mismas. Están presentes en él en razón de su ser, y no sólo según sus apariencias, ni tampoco en relación exclusiva a las necesidades particulares que de ellas tenga. Su horizonte, por consiguiente, no es el delimitado por los objetos de sus sentidos externos, como en el resto de los animales, sino el de todo lo que es; por esto Aristóteles decía que el alma puede ser de algún modo todas las cosas.

Esto significa que, al conocer las cosas por lo que son en sí mismas, conoce por lo mismo el *bien* de ellas, y por tanto puede quererlo en cuanto tal bien: es decir, puede quererlas no sólo en cuanto las demás cosas sean un bien para uno mismo, el que las quiere —como ocurre en el caso de los animales—, sino en cuanto tal, no en cuanto le sea a él particularmente conveniente. Puede quererlo con prescindencia de su propio interés particular, porque puede quererlo según lo que dicho bien es en sí mismo. La facultad apetitiva de lo que la inteligencia conoce es la voluntad¹. Por su voluntad el hombre puede ordenarse al bien de

¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Q. D. De Veritate*, q. 2, a. 2, in. C.: «Una cosa es perfecta de dos modos. Uno es según la perfección de su ser, que le corresponde según su propia especie. Pero, puesto que el ser específico de una es distinto del ser específico de otra, a la perfección de cada cosa, entre lo creado, tanto le falta de perfección considerada en absoluto, cuanto en mayor grado se halle en otras especies. De tal modo que la perfección de cada cosa, considerada en sí misma, es imperfecta, por cuanto es parte de la perfección de todo el universo, la cual resulta de la perfección de las cosas singulares mutuamente congregadas. Por lo cual, para que haya algún remedio a esta imperfección, se encuentra otro modo de perfección en las cosas creadas, según la cual la perfección

los otros por simple amor de benevolencia, o en conformidad a lo que a los otros debe. Ahora bien, este amor y esta deuda serían imposibles si no existiese una común participación de uno y otros en el mismo bien, de tal modo que el bien que es del otro constituya para mí un bien en cuanto es del otro: de lo contrario no podría yo quererlo ni debérselo. Dicho de otra manera, si lo justo es dar al otro el bien suyo, es *mi* bien el dárselo, y por esto se me imputa a mal si no se lo doy: lo justo es fin para mí, y por lo tanto es mi bien y me perfecciona. Si el bien del otro me fuese del todo ajeno, no podría en mí existir obligación respecto de él.

Con lo dicho apunto a lo que es la razón por la cual existe el derecho. Corresponde a la naturaleza del hombre el que sea o pueda ser bien propio de cada persona el bien propio de otro, sea este otro el todo del cual forma parte, sea otra persona en particular. Y también corresponde a la naturaleza humana, que el vínculo en virtud del cual el bien de otro depende de uno genere en éste una obligación, es decir, determine que dicho bien le sea al otro debido.

Es a esta participación activa del hombre, mediante su inteligencia y su voluntad, en el orden universal de la creación, a lo que se refiere Francisco Elías de Tejada cuando dice, en el discurso de apertura de las Primeras Jornadas Hispánicas de Derecho Natural, que éste es «el resultado de la conjugación del poderío divino del Creador con la libertad de las criaturas racionales en la tensión dramática de un destino trascendente entendido por conquista de la naturaleza que razona, que decide y que asume responsabilidad personal ultraterrena en su acción de decidir dentro de unos límites propuestos por la razón que capta el orden universal por Dios querido»². A esta definición de Elías de Tejada alude Juan Vallet cuando afirma que «si el derecho natural es la armonía entre la causa primera, es decir Dios, y las causas segundas, debe de responder a la armonía entre lo múltiple y lo uno, no a un dualismo de contrarios en lucha dialéctica»³.

que es propia de una cosa se halla en otra. Y esta es la perfección del que conoce en cuanto que conoce, pues el cognoscente conoce algo en la medida en que lo conocido es de algún modo en él. Por esto en el libro III *Acerca del Alma* se dice que ésta es de algún modo todas las cosas, pues le es natural conocerlo todo, y según esto es posible que en una cosa exista la perfección de todo el universo». In III *Sententiarum*, d. 27, q.1, a. 4., in c.: «De manera semejante tienen también inclinación y orden a todas las cosas, habiendo así en ellas (en las cosas inmateriales) voluntad, en virtud de la cual todo place o displace, en acto o en potencia... En consecuencia, es claro que el conocimiento corresponde a la perfección del cognoscente, por el cual éste es en sí mismo perfecto. En cambio, la voluntad corresponde a la perfección del sujeto según el orden a las otras cosas. Por esto, el objeto de la facultad cognoscitiva es lo verdadero, que es el alma,... y en cambio el objeto de la facultad apetitiva es lo bueno, que es en las cosas».

² *El Derecho Natural Hispánico. Actas de las Primeras Jornadas Hispánicas de Derecho Natural*, Escelicer, Madrid, 1973, págs. 18-19.

³ *Qué es el derecho natural*, Speiro, Madrid, 1997, pág. 40.

No es concebible una armonía o un orden si no es desde una inteligencia, en la cual y por lo cual lo múltiple es de algún modo uno. Una razón que pretenda funda su discurrir sólo en oposiciones dialécticas, es razón sin inteligencia. Esta unidad es la misma inteligibilidad de todas las cosas, en cuanto participan de la común razón de ser y, por ello, de un mismo fin, el bien común de todo lo creado. De esta unidad los hombres participan no sólo pasivamente, como las criaturas inferiores, sino activamente, por su razón y su voluntad. Al ordenarse, mediante decisión libre, a este fin, que es la unidad de todo lo creado según tiene su principio en Dios, está dando el hombre lo que él debe a esa unidad, la del todo del cual es parte, y a ese principio: hace lo que es justo.

Si el derecho corresponde a la naturaleza humana en cuanto ésta es partícipe del orden universal, en cuanto tal, no se puede concebir cómo el derecho pueda no ser, en su fundamento, natural. Es decir que, si es natural al hombre, por ser criatura inteligente y dotada de libre albedrío, el tener derecho, este derecho, por lo mismo, no puede ser en su esencia sino natural. Aislarlo de este fundamento, para explicarlo como una entelequia abstracta y autónoma, tiene el mismo sinsentido que hablar del hombre como de algo carente de naturaleza: las mismas palabras con que esto se expresa pierden su significado.

II. CONOCIMIENTO DEL DERECHO NATURAL

No es mi intención tratar aquí acerca de la ciencia del derecho natural, sino sobre su conocimiento práctico, aquel que es principio determinante de su vigencia en la conducta concreta de los hombres. La ciencia del derecho natural lo supone en su vigencia práctica, pues es éste su objeto de reflexión.

Si se trata del conocimiento de algo que va con la misma naturaleza humana, no tendría que haber gran dificultad para responder acerca de su existencia y de su evidencia. Su propia naturaleza es lo más inmediato al hombre y, por ello, ignorarla en la vida cotidiana resulta ser un signo inequívoco de demencia y enajenación. Sin embargo, Santo Tomás de Aquino dice —en una frase que los neo-tomistas por lo general han soslayado, por escandalosa, y que Josef Pieper gustaba de destacar— que «las esencias de las cosas nos son desconocidas», *rerum essentiae sunt nobis ignotae*⁴. Y Santo Tomás agrega, por si esto fuera poco —cuando escribe sobre el objeto de la virtud de la justicia— que la naturaleza humana es mudable, y que por consiguiente, lo que es

⁴ *Q. D. Veritate*, q. 10, a. 1 in c.

natural al hombre puede a veces no serlo, es decir que lo que es de derecho natural las más de las veces, puede no serlo en determinadas circunstancias⁵.

El problema está, por consiguiente, en que la naturaleza humana, de la cual toma su noción el derecho natural, nos es desconocida, *est nobis ignota*, y en que aun en el supuesto de que alcancemos algún conocimiento de ella, se nos desvanece ante nuestros ojos, pues su propio ser cambia.

Para encarar el problema hay que considerar, primero, que de la aseveración de que no conocemos las esencias de las cosas no se puede inferir legítimamente que no conozcamos nada sobre tales esencias. Podemos discernir acerca de *lo esencial* de las cosas, aunque nunca lleguemos al núcleo: a saber en forma clara, distinta y completa lo que es cada una en sí misma. El mismo Santo Tomás añade, en el lugar primeramente citado, que las virtudes y potencias propias de una naturaleza nos son conocidas por sus actos, por lo cual usamos frecuentemente los nombres de ellas para significar las esencias. Así es como definimos al hombre por su racionalidad, que es una potencia, y a ésta la reconocemos en sus actos⁶. Por otra parte, si bien es cierto que la naturaleza de los hombres es mudable, no lo es de manera absoluta, pues esto no tendría sentido, ya que no sería *una* naturaleza: lo cual significa que si es mudable, lo es siempre bajo ciertos respectos.

Lo que queda en claro, como efecto de tener en cuenta nuestra ignorancia de las esencias y la mutabilidad de la naturaleza humana, es que el derecho natural no se nos va a manifestar nunca en una idea que lo comprenda todo de manera clara y distinta, ni tampoco mediante una colección o código de proposiciones, todas igualmente evidentes y ciertas. Estamos en el medio entre dos posiciones extremas: por una parte la del racionalismo, para el cual todo lo relativo a la naturaleza humana y al derecho natural es tan sin misterio como lo puede ser un teorema matemático, y por otra parte el agnosticismo propio de filosofías existenciales, que desconocen naturalezas y esencias. Como posición media entre excesos y defectos, la nuestra es la más difícil de explicar. Pero con la diferencia de que se llega, al cabo, al reposo en el bien del intelecto, la verdad.

¿Cómo tenemos presente, al actuar, lo debido a otro *secundum naturam*? Ciertamente, no por enunciaciones formales del entendimiento especulativo,

⁵ *Summa Theologiae*, II^a-II^{ae}, q. 57, a. 2 ad 1: «Es preciso que aquello que es natural al que posee una naturaleza inmutable, sea tal siempre y dondequiera. Ahora bien, la naturaleza del hombre es mutable. Y por tanto aquello que es natural al hombre puede a veces no serlo».

⁶ El texto completo es el siguiente: «Debido a que las esencias de las cosas nos son desconocidas, ya que las virtudes suyas nos son conocidas por los actos, frecuentemente usamos los nombres de las virtudes o potencias para significar las esencias» (*Q. D. Veritate*, loc. cit.).

pues el acto de éste, en estas materias, es siempre posterior al acto del entendimiento práctico, sobre el cual vuelve en virtud de un acto reflexivo. Y la expresión o verbo del acto del entendimiento práctico no es la enunciación, sino la misma acción realizada. Por otra parte, y continuando en la huella de Santo Tomás, éste dice que el conocimiento de la verdad de los singulares contingentes no pertenece, en cuanto tal, a la perfección del entendimiento, sino al *buen afecto*, *ad bonum affectum*⁷. Que es como decir: afecto bien ordenado, o rectitud del afecto, o apetito recto, o recta inclinación. Es decir que ya no estamos en el plano del intelecto, sino en el de las inclinaciones de la voluntad. Cuando Tomás dice que el *juicio*, o recta determinación de lo justo, «en lo que a la justicia corresponde, procede de la justicia», está atribuyendo dicha recta determinación a un hábito de la voluntad, no del entendimiento. Éste, por cierto, también interviene, pues a él corresponde *proferir* el juicio; pero le es imposible proferir lo que no está determinado como orden o rectitud respecto de un fin: en esto, el criterio de verdad del acto del entendimiento está dado no por la conformidad entre éste y la cosa, sino por el *buen afecto*, o recta inclinación de la voluntad. El conocimiento, en su formalidad de tal, siempre será un acto de la facultad cognoscitiva, pero en lo que se refiere al orden práctico, en que lo que se conoce es lo singular y contingente en cuanto ordenado a un fin, la *causa* de ese conocimiento es la voluntad.

Este es el conocimiento llamado *por connaturalidad*⁸. Conviene detenerse un breve momento para considerar sus características, las cuales se pueden destacar mejor si se las pone en contraste con las que son propias del conocimiento que podemos llamar formal, o de la razón. En éste, el medio por el cual se conoce es lo que el mismo intelecto forma en sí mismo como semejanza de la cosa, el *verbo interior*; en el primero, en cambio, el medio es lo que está presente en la naturaleza del sujeto en virtud de la inclinación volitiva o disposición afectiva, gracias a la unión que éstas producen entre el sujeto y la cosa que es objeto de afecto. El sujeto, cuando ama, está afectado o confortado vitalmente

⁷ *Summa Theologiae*, II^a-II^{ae}, q.60, a. 4 ad 2: «Para el hombre que juzga, el juicio falso por el que juzga bien de otro no es un mal de su propio intelecto, así como tampoco corresponde de suyo a su perfección conocer la verdad de los singulares contingentes, pues esto corresponde más al buen afecto».

⁸ El conocimiento por connaturalidad recibe también, en la obra de Santo Tomás, varios otros nombres; entre ellos: *cognitio secundum habitalem dispositionem, affectiva sive experimentalis, per modum naturae, ex naturali dispositione, per viam voluntatis, per contactum ex intimo sui, per modum inclinationis, ex habitu virtutis*. Véase una muy clara y completa exposición sobre este tema, según lo trata Santo Tomás, en MANUEL G. MIRALLES, O. P., «El conocimiento por connaturalidad en teología», en *XI Semana Española de Teología. La encíclica Humani Generis*, C.S.I.C., Madrid, 1952, págs. 363-424.

por la realidad amada⁹. El conocimiento afectivo no es universal ni abstracto, sino concreto, experimental e intuitivo; de esta manera acepta o rechaza —es decir *juzga*— en virtud de una reacción vital, según conveniencia o inconveniencia, y no en virtud de la presencia formal del objeto. Lo cual significa que, si bien en cuanto conocimiento su fin es la verdad, ésta es conocida bajo la formalidad de *bien*. El modo más perfecto de connaturalizarse el hombre con lo que es objeto de su inclinación, es mediante el hábito: éste, en efecto, es un modo de ser de la naturaleza; es decir que ésta es *modificada* por el hábito. Si éste es del intelecto, connaturaliza al sujeto con su objeto; si es de la voluntad, connaturaliza al sujeto con su propia rectitud respecto del fin, la virtud, o con su torcimiento en relación a él, el vicio.

Por cierto que no puede haber independencia entre el conocimiento por connaturalidad y el conocimiento racional o quiditativo. Se complementan y se unen vitalmente en tanto son ambos *conocimiento*. El primero, si bien tiene su causa en la voluntad o el afecto —también puede ser en el afecto sensible—, en cuanto es conocimiento tiene su sede en la inteligencia: la misma inclinación de la voluntad, en cuanto es de algo inteligible, está presente inteligiblemente en el sujeto inteligente¹⁰. Por lo mismo, el conocimiento por connaturalidad da al conocimiento quiditativo raíces vitales en el sujeto. Pero, por otra parte, es éste, en razón de tener verbo propio, el que puede juzgar al primero, sometiéndolo a examen y a comprobación. El conocimiento por connaturalidad, aunque es objetivo, como todo conocimiento, no hace presente formalmente al objeto: éste en cuanto tal se mantiene implícito, tácito. Para destacarlo formalmente —es decir, para proferirlo— es necesaria la intervención del entendimiento mediante su acto formal.

⁹ «En lo que corresponde a la potencia apetitiva, se dice que el amado está en el amante, en cuanto está en su afecto en virtud de una cierta complacencia: sea que se deleite en él, o en sus bienes, en razón de su presencia; sea que, en su ausencia, por el deseo tienda al amado por un amor de concupiscencia; sea que tienda a los bienes que quiere el amado, por un amor de amistad y no por alguna causa extrínseca —como cuando se desea algo para otro, o como cuando uno quiere el bien de otro por alguna razón particular— sino por la sola complacencia interior en el amado. Por esto se dice del amor que es íntimo, y se habla de las *entrañas de la caridad*» (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I^a-II^{ae}, q. 28, a. 2 in c.).

¹⁰ «La inclinación de cada cosa es en la misma cosa según el modo de ser de ella. En consecuencia, la inclinación natural existe naturalmente en las cosas naturales; la inclinación que es el apetito sensible, existe sensiblemente en el que siente, y, de manera semejante, la inclinación inteligente, que es el acto de la voluntad, existe inteligiblemente en el que es inteligente como en su principio y en su sujeto propio ... Ahora bien, lo que está de manera inteligible en un ser inteligente, es propio que sea inteligido por él. Por esto, el acto de la voluntad es inteligido por el intelecto en cuanto uno percibe que quiere y en cuanto uno conoce la naturaleza de este acto y, por tanto, de su principio, que es un hábito o una potencia» (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 87, a. 4 in c.).

Santo Tomás, al comentar el versículo 9 del salmo 33 –que dice: *Gustate, et videte quoniam suavis est Dominus*–, señala lo siguiente: «Son distintas la certeza del intelecto y la seguridad del afecto. En cuanto a la primera dice y *ved*. Pues respecto de las realidades corpóreas, primero se ve, y después se gusta, pero respecto de las realidades espirituales primero se gusta, y después se ve, pues nadie conoce lo que no gusta. Y por esto dice primero *gustad*, y luego *ved*»¹¹. Entre los sentidos, el gusto supone la presencia inmediata de su objeto, y no sólo como el acto, para el cual el suyo debe estar presente pero en forma extrínseca, sino intrínsecamente, es decir, fundiéndose de algún modo con el sujeto o uniéndose a él por el afecto. El gusto es, en cuanto tal, conocimiento, y no afecto, pero requiere necesariamente de éste para que se dé la percepción gustativa. En la analogía entre el sentido y el entendimiento, queda claro, entonces, que hay realidades que no pueden ser conocidas si no son gustadas, es decir, si no hay una presencia afectiva de ellas en el sujeto, en virtud de la inclinación de la voluntad. Luego de que sean gustadas, pueden ser vistas, es decir que puede el entendimiento volver sobre esa presencia primera del objeto.

El derecho natural es una de estas realidades que, para que sean conocidas, han de ser gustadas antes de ser vistas. No es una realidad material inferior al hombre, como para que sea elevada en virtud del puro acto de conocimiento, por el cual las cosas son con el ser del cognoscente; por lo contrario, es, en cuanto derecho, inmaterial, y además a él se ordena el hombre concreto, y no él al hombre. En cuanto realidad inmaterial y superior a la persona humana individual y concreta, lo justo, bien y perfección de esta persona, no puede ser conocido si no existe la inclinación a él de la voluntad, es decir, si ésta no posee la virtud de la justicia. El acto prudencial, por el cual se discierne lo que es justo, no es posible si no hay la presencia afectiva de lo justo por la disposición de la voluntad. En otras palabras: en este orden, el que no es justo según virtud, el que no posee la virtud de la justicia, no es ni puede ser prudente.

El problema ahora está en que la proposición inversa también es válida: el que no es prudente no puede ser justo, pues la inclinación de la voluntad, en cuanto tal, es ciega, y necesita que el entendimiento conozca y le haga presente su objeto: para ser justo hay que saber cómo serlo. Y lo mismo puede decirse de las otras virtudes morales.

La respuesta la da Marcel de Corte, con esa particular claridad con que sabía llegar al fondo de cada asunto: «No hay aquí ningún círculo vicioso. La anterioridad de las virtudes morales sobre la prudencia es a la vez ontológica y psicológica. Resulta de la innegable primacía que el fin ejerce sobre los medios, y

¹¹ In *Psalmos*, XXXIII, 9.

del hecho, también irrefutable, de que los *habitus* de justicia, de fortaleza y de templanza se adquieren en un principio bajo la influencia del medio social y del ejemplo difundido por las *élites*. No es sino ulteriormente, en la medida en que se extiende el campo en que el hombre dotado de razón práctica ejerce el gobierno de sí mismo, cuando la prudencia aparece. Por largo que sea el tiempo durante el cual el hombre no haya adquirido la capacidad de gobernarse a sí mismo, no es por ello menos virtuoso, pues «su virtud —cita a Aristóteles— no le es dictada por la prudencia, sino por la opción verdadera», difundida en la sociedad de la cual es miembro. Las virtudes morales son el fruto de la educación en el seno de las diversas sociedades de las cuales somos parte, y, en el más alto grado, en el seno de la Ciudad. No es solamente el caso de la juventud, sino también el de la edad madura: «La mayoría de las gentes, en efecto —es nuevamente Aristóteles el que habla—, obedecen a la necesidad y a la coacción de las leyes más que al razonamiento, y a los castigos más que a la honestidad». La prudencia se desarrolla de este modo en función del crecimiento de las virtudes morales en aquellos que, sometándose a la atracción del bien común de la Ciudad y del bien común universal que es Dios, son capaces de gobernarse ellos mismos y de gobernar a los otros, menos dotados, sirviéndoles de recta razón prudencial»¹².

El criterio, entonces, para el conocimiento práctico del derecho, está dado siempre por la virtud de la justicia, inclinación recta de la voluntad respecto de este fin, que es lo justo natural. La vigencia práctica del derecho natural en una sociedad depende del grado en que en ella se cultive y se practique esta virtud. Lo cual, a su vez, depende de la existencia en esa sociedad de una norma de conducta encarnada en sus personalidades ejemplares. Cuando la ejemplaridad es buscada en otras direcciones, distintas a las definidas por el verdadero bien común, lo cual ocurre, desde luego, cuando la buena educación es reemplazada por un sistema omnipresente de estímulos destinados a exacerbar y a sacar de quicio los instintos y las pasiones inferiores, inevitablemente se pierde allí el sentido de lo justo. Y el conocimiento práctico del derecho natural, en esas condiciones, termina por desaparecer.

Está claro, por tanto, que la ignorancia en que estamos sobre la esencia de las cosas no nos impide el conocimiento práctico del derecho natural, en cuanto fin de nuestros actos concretos, pues la virtud de la justicia nos connaturaliza con ese derecho, y lo tenemos presente gracias a la seguridad propia del afecto. Aunque su conocimiento no sea formal o explícito, expresable en definiciones, es, no obstante, objetivo y cierto. Por otra parte, la mutabilidad de la naturaleza

¹² «La plus humaine des vertus», *Itinéraires*, nº 180, febrero 1974, págs. 157-158; las citas de ARISTÓTELES corresponden a *Política* III, 4, 1277 b 26, y *Ética nicomaquea* X, 10, 1180 a 4.

humana tampoco impide esta objetividad y certeza, pues la justicia, en cuanto virtud ordenada al fin de la vida humana, define la rectitud fundamental, en función de la cual habrá de juzgarse acerca de lo justo en materias particulares o contingentes. Sin embargo, está claro que en el conocimiento del derecho natural los hombres manifiestan sin ninguna duda su condición de *animales políticos*, pues es su dependencia de la sociedad lo que les permite atenerse a lo justo, en virtud de ese particular mimetismo por el que se forma su personalidad individual. Cuando desaparecen los modelos que mueven a asumir formas de vida civilizadas, a practicar las virtudes, a elevar a las personas, venciendo sus tendencias hacia la degradación, se comprueba lo que ya señaló una vez Aristóteles, que el hombre apartado de la ley y de la justicia es el peor de todos los animales¹³.

¹³ *Política* I, 2, 1253 a 32-33: «Porque así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, apartado de la ley y de la justicia es el peor de todos; la peor injusticia es la que tiene armas, y el hombre está naturalmente dotado de armas para servir a la prudencia y la virtud, pero puede usarlas para las cosas más opuestas. Por eso, sin virtud, es el más impío y salvaje de los animales, el más lascivo y glotón. La justicia, en cambio, es cosa de la ciudad, ya que la justicia es el orden de la comunidad civil, y consiste en el discernimiento de lo que es justo».