

EL MÉTODO DEL DERECHO NATURAL

*Michel Bastit**

Universidad de Borgoña (Dijon)

En filosofía se pueden distinguir dos períodos en la investigación del método: antes y después de Descartes. Por lo que atañe al primer período se puede decir, para abreviar, que el método resulta del objeto tratado, cuya especificidad impone tal o cual manera de abordarlo. Además, si bien existe una reflexión lógica y crítica, muy frecuentemente ésta acompaña el desarrollo del conocimiento mismo, sin erigirse en disciplina autónoma. Un buen ejemplo puede extraerse de la *Ética a Nicómaco*, donde se ve a Aristóteles declarar que el rigor de las matemáticas no conviene a las cosas humanas y que cada disciplina debe tener un grado de rigor correspondiente a su dominio (1094 b 11 ss.). Así, la física, como las cosas humanas, manifiesta lo que se produce a menudo, *òs epi to polu*. Con Descartes, las reglas del método son las que imponen su medida a aquello de lo que tratan, y estas reglas metodológicas no son las del objeto de la ciencia, sino más bien las reglas del espíritu que mide la realidad y la verdad, según el grado de evidencia con que se le aparecen. Las matemáticas, en cuanto poseen el grado de evidencia más elevado se convierten así en el modelo de toda ciencia. Éstas, por cierto, ya tenían desde Platón la tendencia a ocupar el primer puesto por otros caminos, mientras que para Aristóteles, no tratan de objetos separados sino sólo separables. Uno de los fines del enfoque cartesiano se alcanza, sin duda, cuando Kant convierte las categorías en condiciones de la ciencia y en articulaciones del espíritu destinadas a recortar lo real conforme a sus medidas.

Es probable que esta revolución filosófica haya sido anticipada en el dominio del derecho por algunos medievales: ya Duns Escoto estima explícitamente que a toda distinción de razón corresponde una distinción formal en la cosa *a parte rei*, y ya empieza a querer deducir el derecho del Decálogo. Desde otro

* Traducción castellana del original francés de José Miguel Gamba.

punto de vista, un discípulo de Occam, John Major, ya había observado que, a falta de poder conocer las cosas, era necesario, tomar por base en la acción la voluntad divina y sus signos, es decir los mandatos explícitos. Sin embargo la evidencia de esta inclinación es todavía mayor cuando se lee el opúsculo de Hobbes donde se enfrentan un *common lawyer* heredero, a través de la tradición británica, de la jurisprudencia romana y de la vieja *phronesis* aristotélica y un filósofo. A la invocación hecha por el *common lawyer* de una razón prudente, el filósofo contesta que la voluntad hace el papel de la razón, y que sólo ella permite construir a continuación una verdadera ciencia del derecho. Hobbes, por cierto, no deja de subrayar, ya desde el *Leviatán*, el carácter científico de su proceso, en contraposición al viejo empirismo organizador aristotélico.

Habida cuenta de esta situación, es necesario, para quien desee explorar las grandes líneas del método del derecho natural clásico, empezar no por el método sino por un rápido repaso de su objeto. En su origen más puro, es decir, en Aristóteles, el derecho natural clásico se refiere a una concepción de la naturaleza con dos dimensiones. La naturaleza aristotélica, tal como es definida en el segundo libro de la *Física* (192 b 8 ss.), es el principio inmanente del movimiento y del reposo y como tal puede indicar una orientación y servir por tanto de criterio de evaluación. La naturaleza es a la vez la forma y la materia determinada por ésta. Se trata, por tanto, de una naturaleza completa y encarnada. La forma y la materia están además ordenadas según la relación de la potencia al acto que une la forma-acto y la materia-potencia. Pero la determinación de la forma por la materia no es total, de manera que la forma induce en la materia un movimiento que repercute en el movimiento de la realidad en su totalidad. Aristóteles dice también que la génesis es el camino hacia la naturaleza, que no es aquello a partir de lo cual, es decir el constituyente material, sino aquello hacia lo cual, es decir la forma hacia la que se encuentra orientada y dirigida la materia por el solo hecho de estar revestida por una forma. En otras palabras, la materia es arrastrada por la forma y por su triunfo progresivo hacia su plena realización. Por su parte, la materia, aun aspirando a la forma como la hembra al varón, no le está completamente sometida y le impone a veces movimientos aberrantes, por ejemplo, de corrupción. La naturaleza aristotélica orientada de esta manera hacia el fin es, pues, normativa, ya que el bien para una realidad es su fin. La naturaleza en cuanto determinada y como forma unida de esta manera a la materia, se flexibiliza según los defectos que a veces le impone esta materia.

Así la regla del derecho no puede ser perfecta, pero es verdadera sólo en la mayoría de los casos; es una regla, pero una regla de plomo que no solamente deja lugar, como diría una teoría, a lagunas, sino que también reclama, en virtud de su generalidad y de su necesidad de alcanzar actos jurídicos reales, toda

clase de técnicas jurídicas destinadas a flexibilizarla y adaptarla a los diversos casos que se han de juzgar. La unión de la naturaleza-materia y de la naturaleza-forma según la relación de acto y potencia, hace que la naturaleza no se realice en acto sino en las cosas concretas. El que estudia la naturaleza, sea el físico o el jurista, que en parte es también físico, es decir está ligado al mundo que se mueve, no se ocupa más que de una naturaleza actual (relativamente), y no de una naturaleza separada y reducida a su definición formal que no sería, entonces, más que una naturaleza potencial. El movimiento de la naturaleza la conduce hacia su fin, hacia su perfección, por lo menos si no se le hace oposición. Conduce además y por ello mismo, cada realidad hacia su sitio y lugar natural, de manera que así se constituye un orden, él mismo en movimiento y organizado por su principio, del cual precisamente está suspendida toda la naturaleza.

Si recordamos la distinción desarrollada por Vallet de Goytisoló¹ entre el derecho natural como ciencia que trata de determinar los principios más elevados y mejores del derecho, es decir la filosofía del derecho en su término, y el derecho natural como arte practicado por los diversos juristas según el papel que les corresponda en la vida del derecho, se puede decir que la naturaleza misma es la que guía a unos y otros desde ángulos diferentes, a los unos en su búsqueda del conocimiento último de la práctica con vistas a la práctica, a los otros en su búsqueda de un conocimiento no necesariamente último, pero que les permite una práctica justa y todavía sumergida en su práctica. Unos y otros estudian, pues, a su propio modo, la naturaleza.

Para estudiarla, el primer paso consiste en observarla como una realidad distinta de nosotros mismos. El hombre no es la medida de todas las cosas. Por ello el Estagirita hará cotejar y comentar las constituciones de las diversas ciudades griegas. Es, por cierto, perfectamente consciente de las exigencias de este paso. Recuerda, en la *Ética a Nicómaco*, y sin duda en contra de Platón, que en estas materias los hechos son el punto de partida y el principio *arké gar to oti* (1095b6, 1098b2-3), pues es lo más conocido para nosotros. Además los otros principios, los inteligibles, no se alcanzan más que por inducción.

La *Política* aristotélica pone en práctica esta misma observación, en un grado mucho más profundo y general que en la colección de las constituciones, cuando a partir de la génesis de la ciudad a través de la familia y el pueblo, viene a revelar a la vez la naturaleza política del hombre y los rasgos que caracterizan la naturaleza de la ciudad como comunidad completa e incluyente, necesaria para que el hombre alcance su fin. Otro ejemplo podría extraerse del libro cinco de la *Ética a*

¹ *¿Qué es el derecho natural?*, Speiro, Madrid, 1997, pp. 65-66.

Nicómaco: en la mayoría de los casos, la mano derecha es más fuerte que la izquierda (1194b33 ss.), lo cual manifiesta un orden de la naturaleza entre ellas. Este tipo de observaciones es dado por Aristóteles como ejemplo de la manera en que debe observarse el derecho natural. Esta observación, en razón de la tendencia misma de la naturaleza hacia su fin y del carácter violento de lo que es contra natura, es al mismo tiempo valorativa. Además lo que hace la mayoría es conforme a la naturaleza, pues de otro modo se produciría la autodestrucción. A través de este momento de observación, el método del derecho natural se revela como un conocimiento buscado y como una confianza en la posibilidad de alcanzarlo. Subrayando este movimiento de observación valorativa, Ulpiano declara que el derecho es conocimiento de las cosas, «divinarum atque humanarum rerum notitia», y ciencia de lo justo y lo injusto, «iusti atque iniusti scientia» (*Dig. I, 1, 10, § 2*).

La observación de la naturaleza da también cuenta de la naturaleza en su doble dimensión. Al lado de las informaciones actuales y determinadas que ofrece, da lugar también a un conocimiento de la mutabilidad y de la flexibilidad de la naturaleza. En el momento mismo en el que Aristóteles expone que los hechos son principios, declara que el rigor de las matemáticas o de la geometría no conviene a nuestro dominio. Añade, en el mismo contexto, que la diversidad de los hechos es tal que parece a veces conducir al escepticismo. Esta es justamente la objeción, anticipada en los sofistas, y que el libro cinco de la *Ética a Nicómaco* (1134b24 ss.) presenta contra la posibilidad misma del derecho natural. A juicio de éstos, el derecho natural es necesariamente inmutable, de modo que si la observación de la naturaleza nos manifiesta movilidad, lo que pasa es que no hay derecho natural. La respuesta de Aristóteles consiste en rechazar la primera premisa: el derecho natural no es inmutable; no lo sería más que entre los dioses. Dado que la naturaleza es mutable, su diversidad no es obstáculo para la existencia del derecho natural. Se sigue, por tanto, que al ser mutable la naturaleza, debe ser posible observar la diversidad de costumbres sin caer por ello en el relativismo. De esta manera se podrá discernir las maneras que la naturaleza tiene de desarrollarse mejor o peor y, a la inversa, las maneras de ir contra la naturaleza. Una vez aclarado este extremo, debe señalarse que esta naturaleza política se realiza a través de una gran diversidad de regímenes. En el interior mismo de esta diversidad, es posible también distinguir unos regímenes correctos, que permiten alcanzar el fin de lo político y que son por tanto conforme a su naturaleza, y otros que, por el contrario, le apartan de ese fin y que, por tanto están, en última instancia, condenados a la ruina. De ello se sigue que la naturaleza no se da de manera pura y como separada abstractamente, sino a través de las conclusiones y las determinaciones del derecho humano, en las cuales se da en acto. Santo Tomás recordará también que, incluso cuando el derecho natural es aclarado por la ley natural formulada en el Decálogo, su flexibilidad permanece y por ende la de sus mandatos, manteniéndose sin embargo la inmutabi-

lidad de todos los primeros principios de la ley natural, los cuales, por cierto, no son formulados explícitamente en el Decálogo.

Sin embargo, la movilidad de la naturaleza lleva consigo otras consecuencias diversas que tienen su traducción metodológica. Ante todo, la observación de la naturaleza no es directa en el sentido de que, puesto que no hay naturaleza separada, la naturaleza no es ni una idea, ni un estado anterior a toda vida social o política, pero en la medida en que es un acto, está presente en las instituciones que inerva, de las cuales es como la savia, según la hermosa expresión de mi maestro Michel Villey.

Por otra parte la movilidad de la naturaleza, efecto de su doble dimensión, tiene por consecuencia que si de un lado la naturaleza, en cuanto está determinada y en acto, es sin duda conocible y accesible, desde otro punto de vista está indeterminada y es, por tanto, parcialmente problemática. En otras palabras, la naturaleza no se entrega entera en la captación formal que podemos hacer de ella, incluso si su forma sigue siendo el único medio de acceder a lo que en ella es totalmente indeterminado. Conserva zonas de menor formalización y de menor actualidad que no dejan por ello de ser partes de su naturaleza. De ello se sigue que el conocimiento de la naturaleza no aparece en la captación intuitiva de una esencia o de una forma, como lo pretenden Duns Escoto o los fenomenólogos, incluso cuando no ponen en duda la existencia del mundo exterior. La observación de la naturaleza recurre por tanto a un proceso cognoscitivo que parte de lo sensible, proceso que la tradición llama abstracción y que sería quizás mejor llamar separación. A lo largo de este momento, sin embargo, todavía nos hallamos en la línea de la información que la determinación de la naturaleza provee. Pero la indeterminación de la naturaleza la hace de otra parte problemática. Nos hallamos así ante una multitud de instituciones diversas entre las cuales ha de juzgarse, ante situaciones complejas donde no hay evidencia alguna de lo que es justo. Por tanto, vemos cómo se forman opiniones diversas, más o menos autorizadas, pero a menudo conflictivas, al menos a primera vista. En el interior mismo del trámite de la observación de la naturaleza aparecerá una discusión de las opiniones comunes o dialéctica.

La mayor parte de los autores de la tradición clásica han hecho sitio a este modo necesario de conocimiento. Empezaremos por recordar que a ojos de Aristóteles, a partir del segundo párrafo de los *Tópicos*, donde abundan los ejemplos jurídicos, la dialéctica es descrita como el método de las conversaciones públicas que permite, por medio de la confrontación de las numerosas opiniones corrientes, eliminar las que carecen de fundamento, o incluso como aquella que por medio del conocimiento de las opiniones opuestas permite descubrir lo verdadero y lo falso (que es tanto como decir aquí lo justo y lo injusto) (101a25 - 101b4). También invoca este método en la *Ética* (1094b11, 1095a31-1095b14). Vemos cómo la utiliza, por ejemplo, en la discusión acerca de qué es la

felicidad. Este método fue conocido en Occidente gracias a la traducción de los *Tópicos* por Boecio. Se desarrolla evidentemente a través de toda la escolástica medieval, en la mayoría de los dominios del saber, de la medicina a la teología, pasando por el derecho. También vemos cómo se desarrolla en un Santo Tomás de Aquino, donde se justifica recurriendo a Aristóteles, a diferencia de lo que ocurre en sus adversarios partidarios de la teoría de la intuición, donde, por el contrario, carecerá de razón para practicarse. En el seno de la facultad de derecho canónico, está presente en la obra de Graciano y la vemos alcanzar su pleno desarrollo en la facultad de derecho de Orleans, de la mano de un Jacques de Révigny o de un Pierre de Belleperche. Constituye completamente el método interrogativo de los postglosadores, herederos en esto de los jurisprudentes romanos. ¿Cómo no recordar aquí que el propio Averroes, en su *Tratado decisivo*, hace de la dialéctica el método propio de los juristas y los teólogos?² Todos ellos han sido convencidos por las explicaciones de Aristóteles en los *Tópicos*, según las cuales la dialéctica sirve para confrontar las opiniones en las discusiones de las asambleas, para descubrir lo verdadero y lo falso en cada caso, y finalmente para alcanzar los principios de cada ciencia. La dialéctica es un instrumento de investigación, un camino hacia los principios de todas las disciplinas *pros tas apantón methodôn arkas odon exei* (101b3-4).

La dialéctica es útil para el derecho porque se ocupa de realidades mutables y porque éstas suscitan opiniones contrarias entre las cuales ha de discernirse lo verdadero de lo falso, lo justo de lo injusto. Al refutar la opinión falsa o injusta, nos coloca ante la opinión verdadera. Por ello mismo, prepara su propia superación, conduciendo al intelecto hasta alcanzar los principios y, por tanto, hasta entrar en la ciencia entendida como conocimiento de principios. Habrá que esperar hasta Descartes y, sobre todo hasta Kant en su presentación de la dialéctica de la razón trascendental, para ver cómo se pone en tela de juicio la fecundidad de este trámite. Esta nueva puesta en tela de juicio se ve evidentemente acompañada de un alejamiento de la naturaleza. En efecto, desde nuestra perspectiva, la dialéctica no es más que un elemento del contacto con la cosa misma. Tanto la observación de la naturaleza como la dialéctica tienen su origen y su fin en dicho contacto. En materia de derecho, esto significa que, más allá de los textos positivos y a través de ellos, se busca el derecho, no en una construcción de cualquier tipo que sea, o en una voluntad o en los hechos en bruto, sino en una realidad de dimensiones diversas ordenadas en última instancia según la materia y la forma, según el acto y la potencia. Además, a lo que apuntan tanto la observación como la dialéctica es a la cosa misma en cuanto es fuente de derecho. El derecho se extrae de la cosa que contiene en sí misma lo justo, *ex ipsa re justa, ex natura rei*, según las

² AVERROES, *Traité decisif sur l'accord de la religion et de la philosophie*, trad. L. Gauthier, Sinbad, París, 1988, p. 21.

fórmulas de Santo Tomás. Desde muchos ángulos, nuestro eminente colega Vallet de Goytisolo ha mostrado que la búsqueda del derecho en la cosa misma constituyó una tarea totalmente consciente en los grandes juristas medievales y en cierto número de teólogos juristas. Baldo, por ejemplo, escribe: *Nota quod ius ex facto oritur et quod ius est implicitum factum*. Domingo de Soto escribe, a propósito de *ius*, que *ex rebus ipsis totum habet robur*, y Luis de Molina dice *ius naturale a rerum ipsarum naturis oritur*³.

El contexto dialéctico del descubrimiento de lo que es justo evidentemente no se opone al uso del silogismo, pero entonces se tratará de un silogismo dialéctico o científico según la naturaleza de las premisas utilizadas. Sin embargo, conviene todavía observar que lo que se llama habitualmente silogismo práctico no utiliza una primera premisa universal, sino que implica que cada premisa sea establecida por un procedimiento que no puede él mismo ser demostrativo y culmina en un juicio y que finalmente su conclusión es la acción misma más que un saber acerca de la acción. La conclusión del proceso no reside en la decisión del juez sino en su ejecución en el momento en que el equilibrio que ha de restablecerse se ha dado en la cosa misma, cuando el deudor ha pagado o ha sido embargado, cuando se ha cumplido aproximadamente la pena etc... Esto revela que el conocimiento del que se trata no es teórico sino práctico, dirigido a la realización de lo que es justo.

Puesto que la acción humana, en lo que tiene de característico, está acompañada por la razón y puesto que las virtudes son términos medios, será necesario determinar en cada acto dónde está el término medio, por ejemplo de la acción valerosa o del acto justo. Ahora bien, si el derecho es el objeto de una virtud particular que es la justicia, deberá por tanto determinarse cuál es el término medio por el que se mide el derecho y que en última instancia se identifica con él. En esta materia el término medio tiene un papel privilegiado, puesto que el acto justo se sigue del término medio que se indica en lo que es justo. El trabajo del jurista consiste, pues, en descubrir dentro de la cosa justa el justo medio a la luz de la razón y en la forma propia de esta materia. Por ello el derecho y la justicia están regulados especialmente por el conocimiento de lo que es justo en tal caso particular, es decir por la prudencia. Hacer justicia y determinar lo que corresponde a éste o al otro no se lleva a cabo más que en un caso particular. Habrá, por tanto, una parte especial de la prudencia que compete a la legislación y otra que compete al derecho, la jurisprudencia. La prudencia, por tanto, no necesariamente empieza por el conocimiento de los principios. Vale incluso más ignorar esos principios y ser capaz de determinar realmente lo que es justo en tal o tal caso. Un conocimiento prudencial de este tipo no se ve entonces necesariamente acompañado de un razonamiento explícito. Nace de un hábito, de una intuición de una clase especial,

³ Citados por VALLET, *op. cit.*, pp. 36 y ss., p. 69.

de nuevo preferible a un conocimiento que se quedara en los principios y que fuera incapaz de determinar lo que es el bien particular en acto. No obstante moviliza también el «*nous*» como facultad intuitiva de un bien particular que se llama *gnomé*⁴. Parece pues que esta primacía del conocimiento de lo particular manifiesta de nuevo la primacía del acto. Incluso si los principios del bien no son aquí explícitamente conocidos, se conocen de alguna manera implícitamente en su forma privilegiada, a saber, en acto dentro del acto particular que se reconoce como justo o de manera más general como bien. Se pueden, pues, realizar actos justos sin el conocimiento o sin invocar explícitamente esos principios. Inversamente, un conocimiento puramente teórico de esos principios no tendría alcance alguno. En efecto, siempre es necesario llevar a cabo un juicio particular. Según un ejemplo aristotélico, saber que las carnes magras son buenas para la salud, pero ignorar que el pollo es una carne magra no es fecundo de manera alguna para la acción. Es fácil transferirlo a las materias jurídicas.

Por el contrario, como subraya Aristóteles, el que obra justamente ve cada vez mejor los principios. Su práctica le abre la inteligencia de los principios ya implícitamente contenidos en ella. Esto, sin duda, no se opone a las afirmaciones de Santo Tomás, según las cuales los principios de la ley natural son de todos conocidos. La diferencia entre los dos autores reside en que uno se sitúa en el orden genético de aparición progresiva de los principios, como se ha señalado al principio de la exposición, mientras que el segundo considera que desde el punto de vista de su existencia éstos permanecen, aunque sean desconocidos. Además hay que distinguir entre el conocimiento de todos los primeros principios de la ley natural y el conocimiento de la ley natural más explícito. Hay muchas discusiones estos últimos años acerca de estos puntos, con tentativas de interpretación neokantiana de los principios que resultan a fin de cuentas poco fundadas. Autores como Grisez o John Finnis han pretendido realizar una interpretación cuasi kantiana de Santo Tomás, en la cual el conocimiento puramente analítico de los principios también es *a priori*. Varias veces se les ha contestado que ha de distinguirse entre lo primero conocido para nosotros, lo sensible, y lo primero por naturaleza (*Fis. I*, 184a14 ss.). La caracterización de la prudencia como capacidad de conocimiento principalmente orientada hacia el acto práctico la hace desde luego apta para concentrarse en la cosa particular, la cosa justa misma de la cual tratábamos antes como fuente del derecho natural. En virtud de esta capacidad de conocer lo particular, será la virtud principal del jurista que será por tanto un jurisprudente. Le conferirá las capacidades inventivas necesarias para descubrir soluciones capa-

⁴ Como nos hizo observar Félix Adolfo Lamas, durante una amistosa discusión, cf. *Ética a Nicómaco* VI, 1143bl ss.

ces de circunscribir la cosa con todos sus matices particulares. Está verdaderamente en el origen de la invención de todas las técnicas jurídicas destinadas a adaptarse mejor a la situación. Ella es la que da las informaciones necesarias para la ejecución de la equidad, para la interpretación a menudo analógica, para el uso de las dispensas, e incluso para la costumbre. Se trata siempre de relativizar los textos o incluso la voluntad del legislador a la cosa en cuestión. Albericus de Rosate, cuyo *Dictionarium* resume las adquisiciones de toda la tradición del derecho culto escrito, señala, aproximando las técnicas jurídicas a su fuente prudencial, que el prudente no es sólo el que es hábil en la comprensión de los textos, sino también el posee cierta habilidad en los negocios que no son sino las cosas jurídicas: «et intelligitur prudens non solum litterarum peritia, sed etiam negotiorum dispensatione» (fol. 656, col. 1, sub verbo «prudens»)⁵. La prudencia, aliada con la justicia producirá pues un respeto a las cosas en su doble dimensión: porque son en acto incitará al justo a flexibilizar sus requerimientos dando lugar a la equidad. Ella le permitirá reconocer la diversidad de las realidades comunitarias en sus costumbres. Le incitará, para flexibilizar mejor la ley ante tal o cual caso particular, a interpretarla, y a interpretarla en vista de lo que es justo en este caso particular. Por ello recurrirá a casos similares, a precedentes o a situaciones análogas. Pero también aquí en el razonamiento analógico, típico de la prudencia, lo que se buscará será la semejanza, no la identidad. Lo mismo sucederá con los procedimientos legados por el pretor romano como las ficciones, las acciones útiles, *de facto*..., que constituyen otras tantas flexibilizaciones del derecho estricto.

Puesto que los principios de lo justo se aparecen a quien obra justamente, puesto que los jurisprudentes son quienes saben obrar justamente, puesto que el silogismo práctico termina en la acción, de todo ello se sigue que el conocimiento debe aquí conducir a acciones. Ahora bien, una acción es un movimiento y, como lo dice aún más explícitamente Aristóteles, el conocimiento no puede por sí mismo producir el movimiento por el que se realiza el paso al acto. Para ello es necesario recurrir a otra potencia del alma, a saber, la voluntad. La cualidad de ésta, su orientación natural hacia lo justo y el bien se reflejan en la decisión. El hombre justo será pues el que alcance a saber lo que es justo, al contrario, el hombre injusto se ve arrastrado por su voluntad enferma y no accede al conocimiento de lo justo. Sin embargo, la orientación general y natural de la voluntad hacia el bien debe ejercerse en cada acto particular cooperando intelecto y voluntad, de manera que el conocimiento del bien y de lo justo ilumina y dirige el acto de la voluntad y eventualmente lo rectifica.

⁵ Para una primera aproximación a la *prudentia iuris*, se puede consultar con provecho a P. CAPELLINI, «Iuris prudentia versus Scientia iuris», *Filosofía Política*, I (1987), p. 307-350.

El análisis de la cooperación entre el conocimiento y la voluntad en el descubrimiento de lo que es el bien o lo justo ha sido perfeccionado por Aristóteles, pero plenamente desarrollado por Santo Tomás en el análisis del acto humano⁶. No podemos describir aquí todos los aspectos, sin embargo conviene recordar los puntos siguientes. La voluntad y el intelecto cooperan en el acto humano como causas recíprocas bajo aspectos diversos. El intelecto presenta a la voluntad un bien que la atrae y que es su fin, pero la voluntad se sustenta a sí misma, como causa eficiente de la acción hacia el bien. El intelecto es el que, por el hecho mismo de juzgar que se trata de la ocurrencia de un bien, incita a la voluntad a elegir este bien y los medios para alcanzarlo. Inversamente, como el bien en cuestión es limitado y presente en un objeto móvil y no se juzga que es tal sino en un proceso dialéctico, la voluntad es la que elige las razones que la llevan hacia el bien y que, por ello mismo, pone fin a la discusión en la medida en que el intelecto encuentra en estas razones motivos suficientes para determinar la voluntad a obrar. El intelecto descubre en la cosa los elementos de lo justo que son suficientes para que la voluntad los elija y ponga fin a la indagación, y ello porque el uso de las facultades se debe precisamente a la voluntad. Por ello, es necesario que la voluntad particular sea ella misma recta. Se ve que en la trastienda de este análisis más detallado, Santo Tomás conserva la idea aristotélica del conocimiento de lo justo por el justo.

Para llevar a cabo actos justos, ha de conocerse el derecho o lo que es justo, pero no es posible conocer lo que es justo más que si se es justo. Parece, pues, como si nos halláramos encerrados en un círculo. Además, a pesar de la orientación fundamental del intelecto hacia lo verdadero y de la voluntad hacia el bien, todos tenemos la experiencia de los fallos de la voluntad que Aristóteles llamaba *amarteiai* y que los cristianos saben que es una de las consecuencias del pecado original, fallos de la voluntad que deben por tanto repercutir sobre el conocimiento de lo justo y que condujeron a una parte de la doctrina protestante a desesperar de la razón.

Sin embargo, existen remedios para esta difícil situación. En primer lugar, el carácter dialéctico de la búsqueda del bien implica que esta búsqueda no tenga que ser solitaria. Se puede recurrir, no sólo a la ayuda del prójimo en el sentido de los otros miembros de la comunidad política o familiar, sino también a la ayuda de autoridades que se imponen precisamente por la justicia de su juicio, y también por la calidad de su vida. El recurso a autoridades es una constante de la dialéctica. Autoridades que, por cierto, no son aceptadas sin ser ellas mismas objeto de discusión. Pero la relación con el prójimo no empieza con la discusión de una dificultad de derecho. Se empieza ya durante toda la

⁶ *S. th.*, I-II^o, quaest. 6 a 22.

educación recibida primero en la familia y después en la comunidad política. Y aun a pesar de todo esto, sucede que el descubrimiento de lo justo sigue siendo difícil y a veces fracasa. Por ello, más allá del reconocimiento progresivo de los principios de la ley natural, es necesario que ésta sea promulgada en el interior mismo de la revelación. De esta manera viene el Decálogo a ofrecer su luz, no como derecho natural, sino como ley natural, es decir como regla del derecho natural, puesto que también la ley es regla y medida del derecho, sin ser el derecho. Por esta última razón, por cierto, la ley natural, incluso bajo la forma de texto revelado del Decálogo, conlleva la misma flexibilidad que toda ley para poder tener en cuenta los casos particulares. La luz de la ley natural, al acudir de esta forma en ayuda de una razón a veces oscurecida por las debilidades de la voluntad, no se constituye por tanto en un código rígido y no implica la desaparición de la indagación dialéctica de lo justo particular, no más que la ley no implica la desaparición de los jueces, ni que su actividad se transforme en pura y simple aplicación de la regla en el sentido positivista del término. Sin embargo, el conocimiento del derecho natural aun siendo más seguro en virtud de su confirmación por la revelación, sigue siendo insuficiente. Sigue siendo un conocimiento, cuando es la voluntad la que debe sanar. Por ello, según Tomás, se comunica un principio interior a la vez reparador de la voluntad y vivificador: la gracia⁷.

Una de las vías por la que va a caminar la inversión de la metodología del derecho natural clásico será precisamente ésta. ¿No puede acaso parecer que, si son necesarios tantos factores ajenos a la cosa misma para el conocimiento de lo justo, éste último no se encuentra *in re*, sino, por el contrario, en los otros factores? Sin duda semejante objeción desconoce, entre otras cosas, la relación entre la cosa como naturaleza con la ley natural; no obstante, se inscribe en la serie de corrientes poco dispuestas a reconocer un enraizamiento ontológico a lo justo. Platón ya había abierto la vía con su idea de la separación del bien y de lo justo. El agustinismo, en la medida en que representa una especie de platonismo fue la continuación. Ya, a ojos de Agustín, lo justo se encuentra más en la *regula* o en la *recta ratio* que en la cosa misma. De hecho experimenta una dificultad, que no hará sino acentuarse, en conciliar la presencia de una causa segunda en la naturaleza y de una causa primera que trasciende dicha naturaleza. La influencia de esta corriente que devalúa la cosa y la naturaleza, se deja sentir en el dominio del conocimiento, donde la cosa ya no es conocida en sí misma sino por iluminación divina que se produce con ocasión de la cosa.

Pero la radicalización del conflicto entre las causas segundas naturales y la causa primera trascendente se produce cuando la naturaleza, revigorizada por

⁷ *S. th.*, I^a-II^{ae}, quaest. 109, prol.

el redescubrimiento de los escritos aristotélicos, vino no ya a estar desprovista de cualidades intrínsecas, sino por el contrario a constituir, en el espíritu de sus detractores, una verdadera amenaza para las libertades humana y divina. Se vino entonces a pensar que, si concedemos a la naturaleza la más mínima consistencia, nos oponemos a estas dos libertades. La naturaleza, al no estar verdaderamente provista de cualidades propias, se convirtió en un obstáculo. Ya no fue entendida sino como una definición formal que pone límites o como un hecho que se impone brutalmente. Esto constituía la completa corrupción de la concepción clásica para la cual la naturaleza indicaba un fin a la vez inmanente y trascendente y representaba, por ello mismo, el camino completamente normal del bien. Al contrario, a partir del desarrollo de las teologías voluntaristas, la naturaleza se reconvirtió en lo que para Aristóteles era la materia, es decir una fuente de necesidad coercitiva y carente de finalidad.

Esta radicalización dará lugar a la formación de dos grandes teologías parcialmente rivales, pero unidas en sus presupuestos, cuyas repercusiones sobre la manera de abordar el derecho no cabría sobreestimar en virtud de la impregnación, incluso a veces inconsciente, por una parte dominante del pensamiento moderno y contemporáneo de prejuicios idénticos, más concretamente por prejuicios antinaturalistas.

El primer nombre que aparece es el de Duns Escoto. Su punto de partida reside en la oposición irreductible que encuentra entre la libre voluntad humana y divina y una naturaleza que poseyera una consistencia determinada. Olvida, a este respecto, que la naturaleza aristotélica no está enteramente determinada y ofrece, en virtud de esta indeterminación, un campo a la libertad. Aristóteles se explicó muy claramente en el *De interpretatione*, en contra de los megáricos (18a33). Pero volvamos a Duns Escoto: ha de comprenderse que sitúa, en el origen del mundo tal como es, la voluntad y la omnipotencia divinas. El mundo actual es, pues, arbitrario en su origen. Resulta de una combinación de los posibles, debida a la voluntad divina. En efecto, las esencias mismas son otros tantos posibles. La voluntad divina los combina entre sí evitando la contradicción. De una parte tenemos el mundo de las esencias o de las formas que, una vez constituidas, producen otros tantos límites reales, de manera que la naturaleza es esencialmente quiddidad y límite y, de otra, hallamos la voluntad. Esta interviene pues doblemente: en un primer momento, para constituir los posibles y actualizarlos como otras tantas formalidades reales del lado de la cosa, y luego para superar y rebasar este orden esencialista y un tanto petrificado. De esta manera se explica que la omnipotencia divina pueda en todo caso intervenir para modificar el orden del mundo actual sobre tal punto determinado, con tal de que se mantenga el principio de no contradicción. La ley natural queda entonces sometida a cierta fragilidad sea en su origen, la voluntad divina, sea en la ejecución de sus puntos particulares. El Decálogo se halla así dividido en dos

por Escoto, una primera parte, que se refiere a Dios, está directamente unida a la naturaleza de las cosas, pero todo lo demás es contingente en su origen y en su ser mismo.

La teología escotista tiene además repercusiones en el dominio del conocimiento. Puesto que vivimos en un mundo de esencias posibles realizadas como otras tantas formalidades que dividen realmente las cosas, no sólo su unidad queda en entredicho, sino que a cada distinción formal llevada a cabo por el intelecto corresponde una distinción real en la cosa. Por tanto, hay una perfecta correspondencia entre las cosas cuya existencia unitaria propia tiende a difuminarse y el pensamiento, de manera que el conocimiento puede verse satisfecho con las articulaciones del pensamiento. Esto será llevado a su extremo por Suárez bajo la forma de la correspondencia del concepto objetivo y del concepto subjetivo. Esta consecuencia ya se presiente en Escoto con la transformación a que somete a la prudencia. Como la cosa está, de una parte, desmembrada en sus diversas formalidades y, de otra, no tiene una finalidad intrínseca, puesto que no es más que el producto de la voluntad y por tanto de la causa eficiente, no se irá a buscar en la realidad completa y sensible indicaciones sobre el bien o lo justo. Se hará directa referencia a la voluntad divina emitida bajo la forma de ley racional en el Decálogo y eventualmente completada por la revelada. No cabe duda de que la prudencia sigue siendo todavía el conocimiento del bien particular, pero esta particularización del bien y de lo justo no consiste en un retorno a un conocimiento particular de la cosa. Consiste, a partir de este momento, en deducir una aplicación particular desde una premisa proporcionada por la ley natural. Duns Escoto ha perfeccionado él mismo cierto número de aplicaciones al derecho de este esquema filosófico. Lo que se deduce de los textos que le consagra es el abandono de la investigación de lo justo en la naturaleza y en la cosa para favorecer las reglas que se imponen a la cosa, reglas que tienen su fuente, sea en la voluntad divina, sea en la voluntad humana en cuanto la voluntad divina le concede un ámbito de libertad. Por ejemplo, la política ya no es un fenómeno natural cuyo bien se podría leer en la historia, que conduce a la erección de la ciudad, sino que es el fruto de una convención que se produce entre las familias a consecuencia del pecado original. La ley humana tiene el mismo origen. Otro ejemplo: en los contratos de transferencia de propiedad, la medida del derecho ya no residirá en el *medium rei*, imposible de reconocer según Duns Escoto, sino en un *medium rationis* producido él mismo por la ley, la costumbre o el contrato. La prescripción y la usucapión son analizados, por ejemplo como transmisiones realizadas por la voluntad del legislador. Para otras ilustraciones de este principio me permito remitir a la *Op. Ox.*, lib IV, dist. XV, quaest. IV y al comentario que he propuesto en el capítulo VIII de mi obra sobre el nacimiento de la ley moderna (*Naissance de la loi moderne*, París, P.U.F., 1990).

Occam por su parte se ve atrapado en un dilema bastante similar al de Escoto. O bien concede su lugar a las cosas y a la naturaleza, y entonces como concibe las cosas de una manera empirista, como bloques de materia bruta y enteramente en acto, se ve forzado a admitir el determinismo. O bien devalúa las cosas para oponerles la voluntad libre del hombre y de Dios y, por ello mismo, refuerza su carácter puramente empirista, pero al mismo tiempo los debilita por completo. Sin embargo éste es el camino que sigue, tomando de Duns Escoto el excelente instrumento de la omnipotencia divina que le permite, a golpe de navaja, suprimir como entidades inútiles todas las articulaciones de las cosas, entre otras la forma y la materia, el acto y la potencia, pero también las relaciones y por tanto las comunidades, la causalidad etc.... No queda, pues, lugar alguno para una naturaleza que indique el bien y lo justo; por cierto que Occam declara expresamente que el bien y el mal no son naturalezas. Sólo la voluntad divina fija para un momento dado los mandatos a seguir, que pueden variar a gusto de la voluntad del divino creador o, en su orden, del legislador humano. La ley es solamente el signo, en un momento dado, de esta voluntad, es *voluntas signi*. De la misma manera que Dios ve de esta manera garantizada su libertad, así el hombre ya no está constreñido por la naturaleza de las cosas. Como dijo Michel Villey, el derecho se convierte así esencialmente en el poder reconocido por la ley. La prudencia ya no es sino el conocimiento de esas reglas en un momento dado y la capacidad de aplicarlas. No tiene relación alguna con las cosas. Éstas, desprovistas de toda consistencia y de toda finalidad, serían por cierto completamente incapaces de ofrecer indicaciones sobre el derecho.

Las consecuencias que sobre los métodos del derecho tiene el abandono de la cosa y de la naturaleza han sido a menudo pergeñadas por estos autores. Hemos dicho que para Escoto ya no se debía recurrir sino a la recta razón expresada en una regla fundada en la voluntad. Por lo que a Occam se refiere, al lado del desarrollo del derecho subjetivo, se concebirá la regla más bien como un conjunto de decisiones voluntarias unidas entre sí por un término sincategoremático como «todo» o «cada». Ahora bien, estos términos, en la lógica de Occam, no tienen más valor que el de designar distributivamente los individuos. Además Occam considera que los términos valen para la cosa, rechazando así, de manera expresa, la mediación del pensamiento (al contrario de Aristóteles en el *De interpretatione*, para quien las palabras son signos del pensamiento que es signo de las cosas), por tanto los signos bastan y la voluntad del legislador residirá en esos términos sin que haya razones para ocuparse de la cosa. Esta es la postura en cuestión de moral y derecho del discípulo de Occam arriba mencionado: John Major. El olvido de la cosa tiene por consecuencia que las normas y las reglas ya no están relativizadas en ese objeto a la vez determinado y móvil, de manera que pierden toda flexibilidad. No es fácil siempre verificarlo en Occam, en la medida en que no se ha dedicado a un estudio sistemático del derecho, sino que se ha contentado con

utilizar algunos conceptos repensados según sus propios presupuestos con fines directamente políticos. En Suárez, en buena parte impregnado de Escoto y Occam, la cosa será más fácil, en la medida en que su conocimiento y su interés por el derecho están bien desarrollados. Una última consecuencia del abandono de la cosa en su doble dimensión, y de su petrificación en un acto concebido de manera puramente empirista, es el hecho de que al lado de los signos que valen para la cosa, se podrá desarrollar una captación puramente factual de las cosas reducidas en adelante a un hecho bruto e inanalizable, expresión él mismo de una pura voluntad. Ha de recordarse a este efecto la renovación hecha por Occam del análisis de la costumbre. No ve en ella sino la expresión empírica de la voluntad pura de los sujetos. La costumbre es, pues, de una parte un hecho puro y, de otra, un hecho voluntario. La distinción entre la buena y mala costumbre tiende a borrarse.

Llegados a este punto, conviene subrayar primero que con el advenimiento del nominalismo en materias de derecho y política, los caracteres principales de la modernidad jurídica y del método que le es inherente ya se han adquirido: voluntarismo y racionalismo, que hacen del derecho natural mismo una especie de derecho positivo, resurgimiento paralelo de hechos brutos. A continuación, también ha de recordarse que, a pesar del éxito de esta *via moderna*, a pesar también de los accesos de racionalismo que manifiestan el *mos gallicus*, los trabajos de Domat, los escritos de Hobbes o de Leibniz, los juristas van a conservar durante largo tiempo su viejo método impregnado de prudencia aristotélica. Sin duda porque simplemente se corresponde bien con sus verdaderas necesidades. Nuestro presidente Juan Vallet de Goytisolo ha revelado su larga supervivencia entre los juristas españoles y más particularmente en la práctica notarial⁸. Debemos notar además que más allá del modo jurídico o político, la prudencia permanece presente por ejemplo en un Baltasar Gracián, o en una buena parte de la casuística jesuítica⁹. Sólo deformándola hasta convertirla en pura astucia logrará Kant, siguiendo a Maquiavelo, acabar provisionalmente con ella.

En nuestros días, el debilitamiento del positivismo bajo sus formas más sistemáticas ha permitido un renacimiento parcial del interés por los métodos clási-

⁸ *Metodología de la determinación del derecho*, t. II, parte sistemática, p. 1041 ss., cf. también «El principio favor partitionis», en *Academia Sevillana del Notariado*, IV, 1981, p. 187-212, o A.D.C. XLIII-I, 1990, p. 5-24, y *Estudios de derecho sucesorio*, IV, 2.ª ed., Madrid/Montecorvo, 1992, p. 564 ss.

⁹ V. DINI, «La prudenza tra vita intellettuale, arte del vivere e filosofia pratica», *Filosofia Politica*, I (1987), p. 231-246.

cos del razonamiento práctico¹⁰. En Alemania, después de la guerra, se esbozó una vuelta al derecho natural clásico que se inscribía él mismo en un redescubrimiento de la filosofía práctica en los campos de la ética, de la política y del derecho. También favorecía este rebrote la toma de conciencia bastante aguda de la inadaptación de los modelos de la razón científica moderna a las realidades humanas. En este sentido, deben recordarse por ejemplo los trabajos de Karl Ilting, que ha renovado la lectura de la filosofía práctica de Hegel, así como los de J. Ritter. Debe además citarse la recuperación hecha por Hennis, a partir de la lectura de Max Weber, de una razón comprensiva, bastante diferente de la pura deductividad¹¹. No han de olvidarse los trabajos de J. Pieper que se ha dedicado a dignificar las virtudes clásicas de la justicia y de la prudencia, entre otros lugares en su obra *Traktat über die Klugheit*¹², ni los de Speamann que rehabilita la finalidad no sin ciertas ambigüedades en su presentación de Santo Tomás. Sería una negligencia olvidar los desarrollos, a partir de las mismas preocupaciones, del pensamiento de Gadamer que, a través de la interpretación de las grandes obras clásicas, ha venido a reconocer el *esprit de finesse* aplicado a los textos (*peritia litterarum* de Rosate)¹³. Pero sólo con el neokantiano Manfred Riedel se ha llegado a producir un volumen titulado *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*¹⁴, al cual Gadamer mismo ha contribuido¹⁵. Estas mismas ideas han sido adaptadas al derecho por un autor italiano: Zaccaria¹⁶.

Recientemente varios autores han desarrollado estas perspectivas. No citaré aquí más que aquéllos que nos importan por razón de su proximidad al derecho y a nuestras propias preocupaciones. A. McIntyre ha venido a concebir la ética como una práctica comunitaria¹⁷. De esta manera, recuerda la importancia

¹⁰ Además del artículo de Dini citado en la nota precedente, cf. también F. VOLPI, «La riabilitazione della filosofia pratica e il suo senso nella crisi della modernità», *Il Mulino* 308, Bolonia, XXXV, 1986, p. 928-949, G. ZANETTI, «Concretezza esistenziale e razionalità della prassi: l'orizzonte moderno della filosofia pratica», *ibidem*, p. 950-970.

¹¹ W. HENNIS, *Max Webers Fragestellung*, J.C.B. Mohr, Tübinga, 1987.

¹² J. PIEPER, *Traktat über die Klugheit*, Munich, Kösel Verlag, 1944.

¹³ H.G. GADAMER, *Heidegger und die Griechen*, con texto y traducción italiana de F. Longato en *Verifiche*, VIII, 1979, n. 1, p. 9; «Der aristotelische Protreptikos und die Entwicklungsgeschichte Betrachtung der aristotelischen Ethik», *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübinga, 1960.

¹⁴ M. REIDEL, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Friburgo de Brisgovia, vol. I, 1972, vol. II, 1974.

¹⁵ H.G. GADAMER, «Hermeneutik als praktische Philosophie», in *Rehabilitierung...*, vol. I, pp. 325-344.

¹⁶ G. ZACCARIA, *L'arte dell'interpretazione*, Padua, 1990.

¹⁷ Traducciones al francés en: A. MCINTYRE, *Après la vertu*, trad. Laurent Bury, Leviathan, PUF, París, 1997; *Quelle justice? quelle rationalité?*, Leviathan, PUF, 1988.

de las virtudes que son capacidades de practicar actos buenos o justos. Entre las virtudes, en razón de su carácter externo, la justicia y por tanto el derecho, ocupan el primer lugar. Las prácticas comunitarias estarán así guiadas por la razón, pero una razón compartida, comunitaria ella también. Esta razón se manifiesta gracias a la discusión entre tradiciones éticas o jurídicas rivales de la cual el más justo o el más prudente sabe sacar partido. Las referencias de McIntyre son expresamente las de la tradición aristotélico-tomista que, a sus ojos, es capaz a la vez de responder a las cuestiones que plantean las otras tradiciones éticas y de criticarlas. McIntyre no desarrolla directamente reflexiones sobre el derecho natural, pero sus referencias y su preocupación por la discusión razonable comunitaria, así como sus críticas de la racionalidad moderna en tanto que puramente teórica e individual, muestran claramente que no puede referirse a la postre sino a esa naturaleza móvil a la que también apuntan tanto Aristóteles como Santo Tomás.

Procedentes de un horizonte un poco diferente, cierto número de autores han comprendido bien que lo justo exige ser reactualizado, que no consiste en un conocimiento teórico sino que implica un compromiso práctico. Además la razón puesta en acción en estas operaciones hermenéuticas no es solamente geométrica. Entre los autores de esta corriente se puede destacar el nombre de Francisco Viola (*Il diritto come pratica sociale*, Milán, 1990) en Italia, inspirado también por Santo Tomás, o la del llorado Alessandro Giuliani cuyos trabajos históricos han tenido por objeto reencontrar el método dialéctico en la investigación de lo justo anclado a la naturaleza. De la misma manera un reciente autor finlandés, Juha Pekka Rento, liberado de la jurisprudencia analítica (de la influencia, entre otros, de Alf Ross), dominante en su país, rehabilita la *Prudentia iuris*¹⁸ y ve el derecho como un arte de lo justo que conviene buscar más allá de la leyes o de las expresiones normativas de cualquier tipo.

Desde una perspectiva muy diferente, debe sin duda darse la bienvenida a los trabajos de Perelman que ha logrado, contra los procedimientos no sólo formales, sino formalistas, mostrar el lugar que tienen en el derecho métodos como la analogía y más generalmente los procesos retóricos que implican una discusión y, en todo caso, una relativización de los textos por relación a una situación concreta. También pueden citarse los escritos de Paul Foriers que se inscriben en la línea de esta escuela de Bruselas.

Pueden hasta citarse autores procedentes de la antigua escuela de Frankfort, como Habermas, que tratan de reencontrar un racionalismo dialógico que conserva algunos lazos con la tradición de la dialéctica aristotélica, incluso si la

¹⁸ JUHA PEKKA RENTO, *Prudentia juris*, Turku, 1988.

invocan de una manera abusiva. Debe en efecto notarse que una parte de los autores que tratan de reencontrar la discusión dialéctica y la prudencia siguen estando bastante lejos del derecho natural clásico. La razón dialogal que invocan es, en efecto, puramente procesal y encuentra su justificación, por ejemplo en un Habermas o un Rawls, en el consenso que la discusión misma genera, único medio, como por ejemplo dice Rawls, de descubrir el derecho en un mundo irrevocablemente pluralista. El recurso a una razón práctica de este tipo desemboca a fin de cuentas en un completo relativismo (que por reacción favorece el neokantismo), confesado por cierto y reivindicado como tal en la corriente del pensamiento débil, el *pensiero debole* de Vattimo o de Rorty. ¿Acaso este último no ha llegado a afirmar que en caso de conflicto entre la filosofía y la democracia, la filosofía debía inclinarse ante la mayoría democrática, lo cual no era evidentemente la posición de, por ejemplo, Sócrates? A la inversa, los neokantianos conservadores denuncian el peligro de relativismo, y no hallan salvación sino en la vuelta al imperativo categórico y a la norma universal de una naturaleza humana, nuevamente separada de todas sus raíces concretas.

Esta ambigüedad de la recuperación de algunos elementos del método del derecho natural clásico lleva inevitablemente a plantearse la siguiente cuestión: ¿Cómo puede ocurrir que la invocación de la dialéctica y de la prudencia no produzca los efectos esperados, a saber un renacimiento del derecho natural, sino su contrario, es decir un relativismo generalizado? Para intentar responder a esta delicada pregunta haré cuatro observaciones: en primer lugar, conviene recordar que el derecho natural clásico, tanto en Aristóteles como en Santo Tomás, debe usar la distinción entre el bien y lo justo *simpliciter* o *aplôs* y lo justo *secundum quid* o *ôs*. Con ello se distingue lo justo en una situación dada, que es algo verdaderamente justo, y lo absolutamente justo. No hay coincidencia entre los dos, pero lo absolutamente justo posee, no obstante, e incluso en su naturaleza separada, un valor regulador respecto del segundo. Permite en efecto apoyarse en él y dar luz a las exigencias de la naturaleza en lo que tiene de fijo y determinado, incluso si esta dimensión no permite saber lo que es justo *secundum quid*, relativo a una situación. Sin duda se trata de la «verdad parcial» de las concepciones racionalistas y esencialistas del derecho natural. Esta tensión entre los dos modos de lo justo me parece que la mayor parte de los autores que acabo de citar la han olvidado, y, sin duda, es una tentación del derecho natural clásico dejar en el olvido el primero de estos términos (*dikaion aplôs*).

En segundo lugar, ha de recordarse que Aristóteles, en la *Metafísica*, subraya que la dialéctica puede recibir dos usos. Puede desentenderse de la verdad y, por tanto, convertirse en sofística. Al contrario, la intención con que el filósofo usa de la dialéctica es hallar lo verdadero. Esta misma observación puede trans-

ferirse a la materia del derecho. Se trata, pues, de la intención con la cual son utilizados los instrumentos metodológicos de la dialéctica lo que les confiere su validez. Por tanto, es claro que la dialéctica del derecho natural clásico no puede ser practicada sino por hombres que reciben de su familia, de su medio, de las instituciones a las que pertenecen, y finalmente de su ciudad y de su religión, la educación y el apoyo necesarios para la rectitud de vida, necesaria ella misma para el uso correcto de los procedimientos de razonamiento del derecho natural clásico.

Leo Strauss ha hecho notar que la manera en que se comportan los hombres depende de la manera en que concebían el movimiento de los astros. Es cierto que la mayoría de los autores que he mencionado como partidarios de una renovación del derecho natural clásico ignoran la dimensión física y cosmológica de éste o estiman que es posible volver al derecho natural clásico sin recurrir a su concepción de la naturaleza. Su concentración en las cuestiones metodológicas es un claro síntoma. Ahora bien, parece difícil ignorar, a propósito del derecho natural, precisamente su enraizamiento natural. A falta de lo cual se olvida la doble dimensión de la naturaleza y, por tanto, su dinamismo finalista y, por lo mismo, su valor regulador del bien. La dialéctica misma apunta, a través de las opiniones, a una cosa exterior, acerca de la cual también trata el derecho. En resumen, el derecho natural no puede ahorrarse la naturaleza entendida a la vez como medio de las cosas humanas y móviles y como regularidad embebida de las constantes cosmológicas. No se trata sino de una manera más concreta de referirse a la doble dimensión de la naturaleza.

En fin, más allá del tener en cuenta la naturaleza, existe una exigencia del espíritu humano que lleva a conocer la causas últimas de lo que es. Esta exigencia se despliega en el prudente a través de la investigación del bien y de lo justo cuya realidad última puede parecerle entre otras cosas como causa de su propia práctica y fin de sus virtudes más altas. Se despliega también precisamente en la virtud teórica del filósofo que investiga lo que es, más allá de lo que debe hacerse. Por tanto, la dialéctica alcanza según esta doble vía su fecundidad y por ello mismo su superación hasta convertirse en ciencia, puesto que el intelecto se halla finalmente ante las causas y principios más elevados. Más allá de la práctica del derecho natural, ha de reconocerse, no sólo una causa del movimiento de la naturaleza, sino también un principio último y primero, tanto en el orden de la inteligibilidad y del ser como en el del bien. Sin pretender deducir el bien para el aquí y ahora, este reconocimiento último da a la vez una fundamentación última y una luz sobre lo que es perfecto, ausente en la mayoría de los retornos a los métodos del derecho natural clásico. Estas carencias indican a la inversa cuáles son las vías que deben tomarse

para evitar las desviaciones relativistas que amenazan las renovaciones demasiado parciales de estos métodos¹⁹.

¹⁹ Es interesante leer, en la pluma de Habermas, una crítica lúcida del neor aristotelismo práctico, que citaré aquí *cum grano salis*: «La ética y la política de Aristóteles son impensables sin su lazo con la física y la metafísica, en las cuales se desarrollan los conceptos de forma y substancia, potencia y acto, causa final, etc... Hoy ya no es cosa fácil hacer plausible el estilo de este pensamiento metafísico. No es por ello sorprendente que los escritos neor aristotélicos no contengan doctrinas sistemáticas, sino que sean por el contrario obras que manifiesten un arte superior de la interpretación, que sugieren la verdad de los textos clásicos tanto más cuanto que no la motivan.

De esta manera, algunas formas de reducción del aristotelismo tienen mayores posibilidades. Hacen retroceder la filosofía práctica, sustrayéndola a su pretensión teórica, hacia una hermenéutica de las concepciones cotidianas de lo que es bueno, virtuoso y justo, para asegurar a continuación que en la sabia aplicación de esta sabiduría permanece un núcleo inmutable de eticidad substancial... Pero si la ética filosófica y la teoría política no pueden saber nada más que lo que está contenido en la conciencia cotidiana normal de pueblos cualesquiera y que no pueden tampoco saberlo de otra manera, no pueden entonces distinguir de manera fundada un poder legítimo de otro ilegítimo». *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1976, citado según la traducción italiana de F. Cerutti, *Per la ricostruzione del materialismo storico*, Milán, Etas Compas, pp. 228-229.