

JUSTICIA NATURAL Y DERECHO NATURAL

La cuestión de las credenciales de la ley natural de Aristóteles a menudo ha dividido a los intérpretes.³¹⁸ En el capítulo actual, sostengo que gran parte de este desacuerdo se deriva de la atención insuficiente tanto a los detalles de la explicación de Aristóteles sobre lo justo por naturaleza en *La ética a Nicómaco* V.7 como a la ambigüedad del término “ley natural”. Por lo tanto, el capítulo parte del supuesto de que una condición previa para cualquier evaluación adecuada del estatuto de Aristóteles como teórico del derecho natural es un análisis detallado de la discusión de V.7 sobre la justicia natural.³¹⁹ Tal investigación, la principal preocupación de la sección 1, revela que la caracterización de Aristóteles de lo políticamente justo como en parte natural y en parte convencional implica de hecho que la naturaleza sirve como base normativa para el derecho. Con esta conclusión en su lugar, la sección 2 se dirige más directamente a la relación de Aristóteles con la tradición del derecho natural. A pesar de las importantes diferencias entre la explicación de Aristóteles de los fundamentos normativos del derecho y las que se encuentran

³¹⁸ Miller (1991) y Burns (1998 y 2011) ofrecen argumentos en apoyo de principios significativos de la ley natural en los trabajos prácticos de Aristóteles. Véase, también, Siegfried (1942: 57-62), Barker (1946: 366), Trude (1955: 177) y Von Leyden (1967). Las críticas representativas de la afirmación de que Aristóteles es un teórico de la ley natural se encuentran en Jaffa (1952), Mulgan (1977: 141), Yack (1993: 140-1), Lisi (2000: 47), Schroder (2003: 37-51) y Corbett (2009: 229-50).

³¹⁹ Utilizo “justicia natural”, “derecho natural” y “el justo por naturaleza” indistintamente como traducciones de *phusikon dikaion*. Debe recordarse, sin embargo, que el enfoque principal de Aristóteles en NE V.7 es con “los justos” (hechos externos del “derecho”: al *dikaion*). Véase el capítulo cuarto, nota 245.

en las enseñanzas paradigmáticas del derecho natural de los estoicos y de Aquino, sostengo que existen características del pensamiento posterior del derecho natural sobre el propósito y la evaluación del derecho que son genuinamente aristotélicas en orientación.

SECCIÓN 1. JUSTICIA NATURAL

En ningún momento de los trabajos prácticos, Aristóteles utiliza un término compuesto directamente equivalente a “ley natural”. La aproximación más cercana no se encuentra ni en *La ética a Nicómaco* ni en *La política*, sino más bien en *La retórica*, que distingue entre derecho particular y derecho común (*nomon ton men idion ton de koinon*), al estipular que este último consiste en cosas acordadas por todas las personas y, por tanto, de acuerdo con la naturaleza (*kata phusin, phusei*) (Rh. I.13, 1373b9-13, I.15, 1375a31-b2). Incluso si uno considera *La retórica* como una fuente confiable de las opiniones consideradas de Aristóteles, sin embargo, su explicación del derecho es internamente inconsistente y proporciona una base textual insuficiente para una doctrina del derecho natural.³²⁰ La discusión más conocida de Aristóteles sobre el derecho natural en *La ética a Nicómaco* V.7 ha recomendado a algunos intérpretes una visión de la ley natural explícita o implícita. Esto es a pesar del hecho de que la descripción de Aristóteles de lo políticamente justo como en parte natural y en parte legal parece contraponer, en lugar de unir, naturaleza y convención (*tou de politikou dikaiou a men phusikon esti to de nomikon*) (NE V.7, 1134b18-19; *cf.* MM. I.33, 1194b30-1). La partición de Aristóteles, tomada al pie de la letra, sugiere que lo justo por naturaleza y lo justo por convenio son partes distintas de los principios de justicia de la comunidad política, no que el derecho positivo

³²⁰ En el libro I.10 (Rh. 1368b7-8), Aristóteles dice que la ley particular está escrita, mientras que en el libro I.13 (1373b56) dice que la ley particular está escrita o no escrita. Esta inconsistencia se analiza más adelante. La confiabilidad de la *Retórica* como fuente de las opiniones consideradas de Aristóteles también se analiza con más detalle en la sección 2.

deriva su justificación normativa de una fuente trascendente que es externa a la política.

Sin embargo, sería demasiado apresurado concluir que la atribución a Aristóteles de compromisos de derecho natural es simplemente anacrónica. Si bien la justicia natural no puede considerarse directamente como una fuente trascendente o incluso prepolítica de la validez del derecho positivo, sí proporciona una base para la evaluación del derecho positivo como justo o injusto. Para trabajar con esta complejidad, es mejor comenzar con un examen de la discusión de la parte natural de la justicia política en *La ética a Nicómaco* V.7. La difícil cuestión de las credenciales del derecho natural de Aristóteles se aborda mejor mediante una consideración previa de sus difíciles afirmaciones sobre el tema del derecho natural o lo justo por naturaleza.

La justicia política, como se vio en el capítulo cuarto, se refiere al ordenamiento legítimo de las relaciones (incluidos los cargos, los honores y los bienes materiales) entre los ciudadanos de una *polis* que se rigen por la ley. En la *Ética a Nicómaco* V.7, Aristóteles divide esta justicia política (*politikon dikaion*) en partes naturales y convencionales:

De lo justo en el sentido político, una parte es natural, la otra convencional [o legal] (*tau de politikou dikaion to men phusikon esti to de nomikon*). Lo natural (*phusikon*) es aquello que tiene la misma capacidad (*dunamin*) en todas partes (*pantachou*) y no depende de que se tenga que sostener que exista o no, mientras que la parte convencional (*nomikon*) es la que al principio (*ex archés*) no importa (*ouden diapherei*) si es así o no, pero una vez que la gente lo ha escrito (*hotan de thóntai*), sí hace una diferencia (1134b18-22).

El contraste, dentro de la justicia política, entre lo natural (*phusikon*), como lo que tiene el mismo poder en todas partes, y lo convencional o legal (*nomikon*), como lo planteado por comunidades particulares, parece a primera vista ser una aplicación bastante estándar de la distinción *phusis* y *nomos*, distinción familiar desde mediados hasta finales del siglo V a.C. en el pensamiento griego y que

se asocia más fácilmente con el movimiento sofista.³²¹ Esta impresión inicial se ve corroborada por la referencia posterior de Aristóteles al ejemplo común de la quema de fuego como fenómeno natural porque ocurre de la misma manera en Grecia y Persia (1134b27). Desde la perspectiva de esta dicotomía entre la invariabilidad de lo natural (*phusikon*) y la contingencia de lo convencional o legal (*nomikon*), la idea de una ley natural que sirve como base normativa trascendente o antepolítica para la evaluación de la ley positiva es paradójico.³²²

Sin embargo, la división de Aristóteles de las partes natural y convencional de la justicia política no se corresponde claramente con la distinción *phusis* y *nomos*. En el primer caso, la concepción de la naturaleza de Aristóteles es conceptualmente más rica que la asociada con el movimiento sofista. En *Metafísica* V.4, Aristóteles distingue varios sentidos de la naturaleza. Estos incluyen la materia primaria, la forma o sustancia que es el *telos* del proceso de devenir, las sustancias como tales y el origen o principio del movimiento primario que es inherente a cada entidad natural de manera intrínseca y no accidental. Este último sentido de la naturaleza —la fuente o principio interno del cambio— es privilegiado para la investigación teórica.³²³ En el dominio práctico, sin embargo, el énfasis de Aristóteles está en la relación sistemática entre la naturaleza (*phusis*) de una

³²¹ Sobre el contraste sofístico entre *phusis* y *nomos*, véase Guthrie (1971: 55-134) y Kerferd (1981: 111-30). Como señala Guthrie en el 53, el punto de vista de Aristóteles está más cerca de los sofistas que de Platón en algunos temas. Aristóteles emplea o analiza la oposición entre *phusis* y *nomos* en varios lugares, incluidos NE I.3, 1094b15-16, V.5, 1133a30, V.7, 1134b18; Pol. I.3, 1253b21, I.4, 1254a13-15, I.5, 1254b19-21, 1255a1, I.6, 1255b13-16, III.6, 1278b33; MM. I.33, 1194b32; SE. 12, 173a7-30. El pasaje de las *Refutaciones sofísticas* es particularmente revelador en la medida en que considera el uso de la dicotomía *phusis-nomos* en el *Gorgias* de Platón y la visión sofística de que la convención representa la opinión de la mayoría, mientras que los sabios hablan de acuerdo con el estándar de verdad y naturaleza.

³²² Como señala Dodds (1959: 268), cuando Calicles emplea la expresión *kata nomon ge ton tes phuseos* en *Gorgias* (483e) está “acuñando una nueva y paradójica frase”, aunque anticipada por Tucídides 5. 105. 2.

³²³ Miller (2000: 322).

cosa, su función (*ergon*) y su fin (*telos*).³²⁴ Desde este punto de vista, el fin o *telos* de una entidad natural es realizar o actualizar su naturaleza en el desempeño de su función (NE IX.7, 1168a6-9).

En el segundo caso, la justicia convencional (*nomikon dikaion*) parece tener un alcance más estrecho que el *nomos* (que incluye el derecho positivo y las costumbres). Los ejemplos de Aristóteles de lo convencionalmente justo ejemplifican la “indiferencia original”: la suma específica de dinero por un rescate, la opción de sacrificar una cabra en lugar de dos ovejas, disposiciones legislativas específicas (*nomothetousin*), tales como los detalles del sacrificio a Brásidas y los decretos (*pséphismatódé*). Todos estos ejemplos describen determinaciones particulares que son éticamente indiferentes antes de la promulgación (podrían ser de otra manera y no implicar una injusticia), pero éticamente (o al menos prácticamente) significativas después de la promulgación, porque funcionan como guías de conducta que coordinan las actividades de los ciudadanos de una *polis*. Por lo tanto, lo convencionalmente justo no parece incluir todas las leyes y costumbres, sino disposiciones legales y decretos en relación con los particulares (*epi tón kath' hekasta*) (NE V.7, 1134b23). Esto deja abierto que la legislación podría incluir elementos tanto naturales como convencionales, en el sentido de que, por ejemplo, podría estar “en la naturaleza de las cosas” que todas las comunidades legislen sobre religión, pero que la determinación precisa de tales leyes continúe siendo una cuestión de estipulación positiva que permite a los legisladores seleccionar entre una gama delimitada de opciones “originalmente indiferentes” sin injusticia. Esta interpretación de la justicia convencional o legal apunta hacia la doctrina tomista de la determinación del derecho natural, según la cual los legisladores pueden elegir entre una gama de opciones elegibles para el bien común de sus comunidades políticas.³²⁵

³²⁴ Reeve (2009: 512).

³²⁵ Santo Tomás de Aquino reconoce que muchas normas que forman parte del *ius civile* (derecho civil) sólo pueden ser guías racionales para la acción si se postulan, y que dichas normas son seleccionadas (determinadas) por las autoridades

La afirmación de Aristóteles de la “variabilidad” de lo justo por naturaleza también habla en contra de leer la partición de la justicia política en términos de una interpretación simplista de la distinción *phusis* y *nomos*. Si se asume, como lo hacen “algunas personas” (*eniois*), que lo que es por naturaleza es inmutable y tiene la misma capacidad en todas partes (*akinéton kai pantachou tén autén dunamin*) (1134b24-5), entonces es difícil ver cómo algo políticamente justo podría dejar de ser convencional y, por lo tanto, cambiante. Como consecuencia, todo el dominio de la justicia excluiría lo natural. Sin embargo, esto es cierto, insiste Aristóteles, sólo en cierto sentido. Si bien ciertamente puede ser ininteligible en el caso de los dioses, en el ámbito humano es posible que haya algo que sea por naturaleza y, sin embargo, también cambiante. Por naturaleza, la mano derecha es más fuerte (*kreittón*), y, sin embargo, las personas pueden volverse ambidiegstras, de modo que en un sentido lo que es por naturaleza es fijo y en otro sentido está sujeto a variaciones y habituación. Lo justo por convención es una función del acuerdo y la búsqueda de ventajas (*ta de kata sunthékén kai a sumpheron*) y, por lo tanto, no es lo mismo en todas partes (al igual que las medidas para las cantidades de maíz y vino no son las mismas en todas partes). Lo que es justo a nivel humano, pero no por naturaleza, tampoco es lo mismo en todas partes (*ta mé phusika all' anthrópina díkaia ou pantachou*), como puede verse en referencia a las diferentes Constituciones que se establecen. No obstante, concluye Aristóteles, sólo hay una Constitución que es la mejor por naturaleza en todas partes (*mia monon pantachou kata phusin hé aristé*) (1134b25-1135a5). La oscuridad y dificultad de V.7 es innegable. En lo que sigue, intento argumentar que los ejemplos de Aristóteles de la mano derecha más fuerte y la mejor Constitución justifican una interpretación según la cual la naturaleza sirve como base normativa para la promulgación y evaluación del derecho positivo. Antes de pasar a estos ejemplos, es útil considerar algunas cuestiones interpretativas más amplias que están en juego.

pertinentes a partir de una gama de esquemas razonables para servir al bien común. ST I-II q95 a2. Véase, también, Finnis (2011: 183 y 280-9).

La inclusión de Aristóteles de la justicia natural dentro de la justicia política parece estar en tensión, se sugirió anteriormente, con una apelación a una fuente superior de justificación del derecho más allá de la concepción de la ventaja común de un legislador prácticamente razonable. Como se discutió en el capítulo cuarto, la justicia política se obtiene entre ciudadanos que son libres e iguales y se rigen por el derecho (V.6, 1134a25-32) y presupone una asociación de “justicia universal” con lo “legítimo” (V.1, 1129b1-2), es decir, una interpretación legislativa de la virtud completa en relación con otros. Concordantemente, hay una pequeña sugerencia en las obras prácticas de que la naturaleza sirva como un estándar normativo “externo” para la legislación. Podría pensarse que hay un pequeño paso desde esto hasta la conclusión de que lo justo por naturaleza juega un papel limitado en la explicación del derecho de Aristóteles. Si el contenido de la virtud ética para cada comunidad está determinado predominantemente por el derecho positivo, entonces las apelaciones a la naturaleza como criterio normativo parecen tener una relevancia y una aplicación limitadas en el ámbito político.³²⁶

Tal conclusión subestima el significado normativo de la derivación del derecho por parte de Aristóteles de la racionalidad práctica de un experto legislativo y la capacidad de la ciencia política para rastrear verdades éticas. No obstante, los puntos anteriores descartan una interpretación “vertical” de la relación entre lo justo por naturaleza y lo justo por ley del tipo asociado con los estoicos, los juristas romanos y las tradiciones del derecho natural tomista.³²⁷ La categorización de lo justo por naturaleza como parte de la justicia política sugiere más bien una relación “horizontal”, en la que lo naturalmente justo y lo convencionalmente justo son partes mutuamente excluyentes de la justicia política, o entretejidos dentro de las leyes positivas de una *polis*.³²⁸

³²⁶ Kelsen (1957) propuso una interpretación en este sentido.

³²⁷ Burns (1998: 148) y Yack (1993: 233).

³²⁸ Burns (1998: 148).

En una interpretación de “exclusión mutua”, la justicia natural y la justicia convencional se refieren a objetos diferentes, y algo políticamente justo podría ser naturalmente justo o convencionalmente justo, pero nunca ambos.³²⁹ Si el punto de vista de la “exclusión mutua” es verdadero y la justicia convencional es identificable con el derecho positivo, entonces esto parecería descartar la posibilidad de que la naturaleza pueda servir como base normativa para las disposiciones legislativas.³³⁰ Aun así, el punto de vista de la exclusión mutua parece asumir erróneamente una correspondencia exacta entre la justicia convencional y el derecho positivo. Como se señaló anteriormente, Aristóteles limita la esfera de lo convencionalmente justo a especificaciones detalladas “originalmente indiferentes” dentro de las promulgaciones legislativas y decretos, en lugar de identificarlo con el derecho positivo *simpliciter*. La discusión de Aristóteles también parece permitir la evaluación de las leyes positivas por referencia a la justicia natural.³³¹ Uno podría imaginar, por ejemplo, una especificación detallada de las normas religiosas de una comunidad política que fuera tan violenta o bárbara como para contrarrestar, en lugar de promover, los bienes que pueden ejemplificarse mediante la regulación de la inclinación humana hacia el respeto y el culto religiosos. Además, la redacción de Aristóteles en V.7 no implica necesariamente que la justicia natural no exista en absoluto independientemente de la justicia política. La caracterización de la justicia política como en parte natural y en parte convencional deja abierta la posibilidad de que lo naturalmente justo sea, en cierto sentido, “anterior” o independiente de lo políticamente justo, pero que posteriormente esté incrustado en disposiciones legales positivas. Según esta lectura, el establecimiento de la justicia política a través de promulgaciones legislativas estará informado por los justos por naturaleza, aunque diferentes comunidades

³²⁹ Weirnick (1998: 102). Weirnick traduce *nomikon* exclusivamente como “legal”. Esto hace surgir el riesgo de una identificación estricta y engañosa de la justicia convencional con el derecho positivo y consuetudinario (*nomos*).

³³⁰ Weirnick (1998: 102).

³³¹ Weirnick (1998: 112).

determinarán la especificación precisa de sus leyes de diversas maneras.³³² La naturaleza podría, en consecuencia, servir como base normativa para la evaluación del derecho, porque (al menos algunas) las disposiciones legales contendrían elementos tanto naturales como convencionales.

La interpretación más plausible de la relación entre la justicia natural y la convencional es, por tanto, en términos de “doble aspecto” o “superposición parcial”.³³³ Según el “doble aspecto”, una ley que sea políticamente justa contendría elementos tanto de la naturaleza natural como de la convencionalmente justa. Según la “superposición parcial”, algunas leyes políticamente justas serían tanto natural como convencionalmente justas, mientras que otras sólo en un sentido.³³⁴

Sin embargo, una vez que la exclusión mutua es eliminada, la diferencia entre estas lecturas es menos significativa de lo que podría parecer a primera vista. Si uno asume que la justicia convencional se refiere a la especificación legal de asuntos particulares que son “originalmente indiferentes”, y que la justicia natural se refiere al contenido normativo incrustado en las leyes de todas las comunidades políticas (justas), entonces las leyes en el sentido focal poseen un doble aspecto. Si bien el contenido de algunas normas legislativas puede parecer originalmente indiferente, el mero hecho de que el florecimiento de la comunidad política, entendida en términos del desarrollo de las capacidades naturales, requiera el orden introducido por la ley, implica que el contenido de esas normas será un elemento de lo justo por naturaleza. Desde una perspectiva alternativa, es posible imaginar normas legales que son aceptadas como válidas y vinculantes por los miembros de una comunidad política, pero tan completamente antitéticas al bien humano que no tienen contenido que sea justo por naturaleza. Se podría igualmente decir, sin embargo, que en tales circunstancias la materia ya no son las

³³² *Cf.* Miller (1995: 122), Kraut (1996: 758) y Burns (1998).

³³³ Weirnick (1998: 102).

³³⁴ Weirnick (1998: 102).

leyes positivas que caen en el ámbito de lo políticamente justo, dada la restricción de esa noción a las formas constitucionales correctas y las relaciones que se establecen entre ciudadanos libres e iguales ordenando su vida comunitaria a través de la ley justa (NE V.6, 1134a25-32).

En todo caso, en cualquier lectura, las normas jurídicas positivas políticamente justas pueden contener elementos tanto naturales como convencionales. Existe una variedad de relaciones y transacciones humanas dentro de cualquier comunidad política que requieren la coordinación de la ley. Si bien pertenece a la naturaleza misma de las comunidades políticas legislar en áreas tales como la duración de los cargos, los intercambios económicos o los arreglos para el culto religioso, el contenido preciso de las normas legales es una cuestión de determinación para quienes ocupan puestos de autoridad legislativa dentro de una comunidad política particular en un momento y lugar determinados. Que una comunidad necesite promulgar leyes para la regulación de la propiedad privada, por ejemplo, podría tomarse como un reflejo de ciertos hechos sobre la naturaleza humana y la regulación prácticamente razonable de la esfera de las relaciones de propiedad.³³⁵ Aun así, el contenido específico de leyes particulares promulgadas para lograr ese propósito natural (incluidas, por ejemplo, las sanciones asociadas con el robo), puede, dentro de un rango razonable, diferir de una comunidad a otra. También puede entenderse que una ley que prohíbe el homicidio contiene aspectos tanto naturales como convencionales. Todas las comunidades políticas requieren normas legales que proscriban los actos de violencia no provocados. El contenido detallado

³³⁵ *Cfr.* el argumento de Miller (1995: 91) de que Aristóteles, aunque no suscribe una visión moderna de los derechos subjetivos poseídos en un estado de naturaleza prepolítico, “niega que los individuos posean derechos meramente por convención”, y, por lo tanto, se le puede atribuir una teoría de los “derechos naturales” que están basados en la justicia natural y determinan los derechos políticos. Para una crítica, véase Kraut (1996). Como sugiere el análisis de Kraut (1996: 755), es más convincente argumentar que Aristóteles tiene un concepto incipiente de derechos que “los derechos ocupan un lugar central” en las obras prácticas.

de tales leyes, incluidas las disposiciones sobre juicio y castigo, tiene, no obstante, un aspecto convencional que admite determinaciones alternativas.

Con esta imagen general de la relación entre la justicia natural y la convencional, ahora es posible volver a los dos ejemplos de Aristóteles de cosas que son por naturaleza, pero que, no obstante, experimentan cambios. Ambos ejemplos, ambidestreza y regímenes constitucionales, de hecho, apuntan a la naturaleza como un fundamento normativo subyacente para promulgaciones legislativas justas. Si bien la naturaleza sirve como criterio normativo para la promulgación y evaluación de Constituciones y leyes, sin embargo, Aristóteles no pierde de vista ni las contingencias políticas de la elaboración de leyes ni su fuente positiva (humana).

La analogía de Aristóteles entre la justicia natural y la diestra asume como premisa que la mano derecha es por naturaleza más fuerte o superior (*kreittón*) a la izquierda.³³⁶ En *Historia de los animales*, Aristóteles sostiene que el lado derecho es mejor (*belción*) que el izquierdo por naturaleza para todos los animales, pero particularmente en el caso de los humanos, en la medida en que los humanos son también “más” de acuerdo con la naturaleza (*kata phusin*) que los demás animales (PA 4, 706a18-20). Es la naturaleza de la mano derecha iniciar el movimiento (705b33-706a1) y es mejor debido a su función de lograr un fin beneficioso y necesario.³³⁷ La justificación es, por lo tanto, teleológica: lo que es mejor (*belción*) es también lo que es más según la naturaleza (*kata phusin*) (PA 2, 704b12-18).³³⁸ Aunque naturalmente es mejor, sin embargo, la superioridad de la mano derecha se aplica en la mayoría de los casos, no en todos. Incluso aparte de aquellos que favorecen el lado izquierdo desde su juventud, es posible que la mano derecha natural se vuelva ambidiestra a través de la habituación (NE V.7, 1134b33 y MM. I.33, 1194b33).

³³⁶ Esta analogía se repite en I.33 de *Magna Moralia*. Sobre la diferencia entre los dos relatos, véase Miller (1991: 286). La *Magna Moralia* identifica expresamente lo natural con lo que sucede en su mayor parte (*hós epi to polù*).

³³⁷ Miller (1991: 292).

³³⁸ Miller (1991: 290).

Al aplicar la analogía a lo justo por naturaleza, el punto de partida obvio es el naturalismo político de Aristóteles. Como se argumentó en el capítulo segundo, los tres principios del naturalismo político, que la *polis* existe por naturaleza, que los humanos son animales políticos por naturaleza y que la *polis* es por naturaleza anterior al individuo (Pol. I.2, 1253a2-26), llevan a la conclusión de que la vida política es necesaria para el cumplimiento de la naturaleza humana racional distintiva. Dada la amenaza de que las autoridades políticas sin control gobiernen en su propio interés, o tiránicamente, un corolario de esta conclusión es que el gobierno de la *polis* a través del derecho justo conduce a la virtud y al florecimiento humano (NE V.6). Si se asume entonces, de acuerdo con la interpretación del “doble aspecto” esbozada anteriormente, que el contenido de las disposiciones legislativas entrelaza elementos de lo justo por naturaleza y por convención, entonces las Constituciones y las leyes serán justas por naturaleza en la medida en que promuevan el fin humano natural del pensamiento racional de conformidad con la virtud.

Sin embargo, la referencia al naturalismo político y al fin humano natural no explica en sí misma por qué lo justo por naturaleza, particularmente en lo que está incorporado en las normas legales, está asociado con lo que es naturalmente más fuerte o superior. La discusión de Aristóteles en *La política* I.6 del debate entre quienes consideran la esclavitud como siempre convencional y quienes afirman que también puede ser natural proporciona quizá el ejemplo más claro de una conexión normativa entre lo que es superior y la justicia natural.

La defensa inicial de la esclavitud natural en *La política* I.4-5 afirma que los hombres que son inferiores con respecto a la racionalidad y la deliberación como el cuerpo es del alma, o como las bestias son de los humanos, serían esclavos por naturaleza (1254b18-20).³³⁹ En *Política* I.6, Aristóteles considera las afirmaciones de aquellos que argumentan, con referencia a los cautivos en la guerra, que la

³³⁹ En Kraut (2002: 277-305) se encuentra una discusión profunda de las cuestiones en juego en la defensa de la esclavitud por parte de Aristóteles.

esclavitud es por convención más que natural. Aunque Aristóteles señala que se habla de esclavitud y esclavo en un doble sentido, y por lo tanto considera la posibilidad de que algunos cautivos puedan ser esclavos por convención más que por naturaleza (1255a4-5), también reconoce que este asunto se discute incluso entre los sabios (*tón sophón*). Luego, Aristóteles procede a intentar aportar mayor claridad al debate al afirmar su causa subyacente (*aitíon*):

La virtud (*areté*), una vez que obtiene los recursos necesarios, es de cierta manera particularmente capaz de aplicar fuerza (*biazesthai*), y lo que es dominante (*kratoun*) siempre es preeminente en algún bien (*agathou tinos*), por lo que se sostiene que no hay fuerza sin virtud (*dokein mé aneu aretés*), y que la disputa se refiere únicamente a la solicitud de justicia (*dikaiou*); porque por esta razón, los unos sostienen que la buena voluntad (*eunoian*) es la medida de lo justo, mientras que los otros sostienen que esto mismo, la regla del superior, es justo (*auto touto dikaiou, to ton kreittona archein*). De todos modos, si estos argumentos se colocan de un lado, los otros argumentos, que asumen que lo que es mejor en virtud no debe gobernar o dominar, no tienen fuerza (*ischuron*) ni capacidad de persuasión (1255a13-23).

Aunque la presentación de Aristóteles de este debate es dialéctica, aparentemente ciertas afirmaciones son aceptadas o respaldadas. En particular, Aristóteles señala la distinción entre guerras justas e injustas y señala que nadie afirmaría que una persona (es decir, un griego que antes era libre) que no mereciera la esclavitud debería ser esclava (1255a25-7). Esta afirmación parece suponer que, de hecho, hay esclavos por naturaleza (como sugiere *La política* I.4-5), a saber, no griegos o bárbaros, y que los criterios principales para el dominio natural y la esclavitud son la virtud y el vicio, respectivamente (1255a39). Mientras que aquellos que buscan afirmar que la esclavitud es puramente convencional hablan con alguna razón, extrapolan de un tipo de circunstancia en la que la naturaleza ha sido subvertida por convención a la conclusión incorrecta de que es imposible defender el principio de la superioridad natural de la virtud.

Es esta superioridad natural la que respalda la afirmación de que la esclavitud es ventajosa tanto para el amo como para el esclavo cuando está de acuerdo con la naturaleza, es decir, cuando el esclavo carece de la capacidad de racionalidad y excelencia humana.

Para Aristóteles, es naturalmente justo que quienes tienen virtud gobiernen a quienes carecen de virtud. De esto parecería deducirse que las leyes serán justas por naturaleza en la medida en que su contenido refleje la superioridad natural de la virtud. Sin embargo, incluso las leyes de una aristocracia genuina, basada en la virtud como la interpretación correcta del mérito, reflejarían imperfectamente esta superioridad. El desarrollo humano está informado no sólo por la naturaleza, sino también por la razón (*logos*) y el hábito (*ethos*) (Pol. VII.14, 1332b4-5).³⁴⁰ Esto necesariamente complica los intentos legislativos de promulgar leyes de conformidad con la verdadera virtud, que se explica de manera útil volviendo a la analogía con la diestra y la ambidiestra. Si bien la mano derecha es naturalmente más fuerte y la condición ambidiestra sigue siendo una posibilidad no realizada en su mayor parte, el papel de la razón y la habituación en el desarrollo humano implica que el superior por naturaleza con frecuencia es incapaz de gobernar. En primera instancia, la verdadera virtud no es estrictamente hablando una capacidad natural (NE II.1, 1103a19, II.5, 1106a9). A diferencia de la virtud natural (*phusiké areté*), la verdadera virtud requiere elección (*prohairesis*) y una apreciación de lo noble o fino (*kalon*) (III.8, 1116b23-33, 1117a4-9, VII.13, 1153b28-30) y esto sólo se desarrolla a través de la habituación. El desarrollo de la virtud a través de la habituación también está sujeto a la contingencia, como lo demuestra el hecho de que, aunque la naturaleza “desea” que los hijos de aquellos con virtud sean igualmente excelentes, no siempre es capaz de lograr este fin. (Pol. I.6, 1255b2-3). En segunda instancia, la *polis* no es directamente una entidad que surge naturalmente, sino que requiere la dirección racional suplementaria de un legislador prácticamente razonable.

³⁴⁰ Aristóteles señala en Pol. VII.14, 1332b4, que los animales también pueden habituarse hasta cierto punto.

Si bien el experto legislativo debe tener la intención de promulgar una Constitución y leyes de conformidad con la naturaleza, esto a menudo será imposible debido a las limitaciones del legislador, los ciudadanos de la comunidad o incluso el clima y el entorno natural.³⁴¹ Además, y en parte como consecuencia, la mayoría de los regímenes actuales están determinados por una concepción del buen vivir que difiere de lo que es verdaderamente conforme a la naturaleza. Lo menos excelente se ha convertido en el principio dominante en la actualidad, como si la izquierda se convirtiera en la norma.

El segundo ejemplo de Aristóteles de lo justo por naturaleza, la mejor Constitución, también refleja la prioridad de la virtud. Como se discutió en el capítulo tercero, la mejor Constitución de Aristóteles es aquella en la que la participación en el cargo político se otorga sobre la base de la virtud o el mérito (Pol. III.13, 1283b23-40). La orientación en virtud, entonces, es lo que define el mejor régimen, considerado como un género del que la realeza absoluta, la aristocracia y la política aristocrática de *La política* VII y VII son especies.³⁴² Las cosas justas que no son naturales, sino humanas (*ta mé phusika all' anthrópina dikaia*), no son iguales en todas partes (*ou tauta pantachou*), y esto se refleja en los diferentes regímenes. Por un lado, sólo hay un régimen acorde con la naturaleza, el mejor régimen (*alla mia monon pantachou kata phusin hé aristé*) (NE VII.16, 1135a3-5). Por otro lado, el reconocimiento de Aristóteles de las diferentes especies del mejor régimen sugiere que el justo por naturaleza no es completamente inmutable en el ámbito político. En el caso de la realeza absoluta, hay un individuo que sobrepasa tanto a otros individuos en virtud que deberían gobernar. En el caso de una aristocracia genuina o una política aristocrática, hay unos pocos ciudadanos o un grupo de ciudadanos que superan a otros en su excelencia. La contingencia de los asuntos políticos,

³⁴¹ En *La política* VII, Aristóteles considera en este contexto el tamaño de la mejor ciudad (VII.4), su territorio (VII.5) y su acceso al mar y al poder naval (VII.6). Para el debate, véase Kontos (de próxima publicación: 5).

³⁴² Keyt (1991: 257) y Miller (1995: 191-3).

de tal manera que es difícil predecir cuántos individuos adquirirán en cada situación el nivel requerido de virtud, por lo tanto, apunta a la variabilidad de lo que pertenece a la justicia política, aunque el estándar natural último sigue siendo el mismo en todos los casos.

Los regímenes actuales predominantes, por supuesto, tienden a juzgar el mérito sobre la base de la condición de ciudadano libre o de la riqueza más que de la virtud. Sin embargo, esto no implica que lo justo por naturaleza esté completamente ausente de las disposiciones legislativas de las democracias y oligarquías defectuosas. La metodología constitucional de Aristóteles, como se discutió en el capítulo quinto, permite el reconocimiento de mejores y peores formas de regímenes defectuosos (Pol. IV.4-5, 1291b31-1292b10). Las versiones de regímenes defectuosos regidos por la ley son superiores a aquellas en las que la regla es por decreto arbitraria (IV.4, 1292a1-40). En la medida en que las democracias y las oligarquías promulguen leyes relativas, por ejemplo, a las relaciones de propiedad y los procedimientos para la resolución de disputas, entonces el contenido de tales leyes conservará, de una manera distante o diluida, alguna orientación a la virtud humana y, como consecuencia, también refleja lo justo por naturaleza.

Por lo tanto, lo justo por naturaleza se interpreta mejor en referencia a la excelencia y la virtud humanas (*areté*). Todas las comunidades políticas distribuyen cargos, honores y otros bienes sobre la base de una interpretación del correcto fin humano. Un régimen que juzga el mérito sobre la base de la verdadera excelencia humana está más de acuerdo con lo que es justo por naturaleza, pero incluso las leyes de tal régimen contendrán determinaciones particulares que son “originalmente indiferentes”. A la inversa, las leyes de los regímenes defectuosos ordenadas por una concepción distinta al verdadero florecimiento también contendrán al menos algún contenido que puede ser considerado justo por la naturaleza en la medida en que estas normas legales buscan promover, aunque imperfectamente, el bien humano.

En consecuencia, hay un sentido en el que la naturaleza sirve como fundamento normativo para la evaluación del derecho

positivo sobre los supuestos aristotélicos. El mejor régimen es un estándar natural en la práctica para el legislador sabio que busca promulgar leyes que promuevan el bien humano. Una *polis* está en una condición natural y justa si tiene una Constitución correcta, y en una condición antinatural o injusta si tiene una Constitución desviada (Pol. IV.1, 1289a14-17). Si la justicia política es inseparable del buen orden de una *polis* (I.2, 1253a31-9), entonces la Constitución más justa es la que mejor sirve a la ventaja común y promueve el cumplimiento de la naturaleza claramente humana.³⁴³ Si bien esto permite la variabilidad en la forma en que las comunidades políticas legislan para promover el bien práctico, Aristóteles asume que las leyes justas, al establecer las condiciones para la excelencia humana y promover la ventaja común, juegan un papel importante al permitir que los humanos cumplan su naturaleza. Las leyes que tienen un contenido que refleja lo justo por naturaleza, entendido en términos de virtud, son las que mejor promoverán el fin humano del florecimiento. En este sentido, al menos, la naturaleza sirve de hecho como un estándar para la elaboración de leyes humanas.

SECCIÓN 2. DERECHO NATURAL

Las disputas sobre las credenciales de la ley natural de Aristóteles reflejan no sólo la oscuridad de su explicación de la justicia natural, sino también la ambigüedad del término compuesto “ley natural”. Esta segunda sección asume que es inútil examinar si Aristóteles es un teórico del derecho natural sin hacer referencia a algunos de los compromisos específicos asociados con las distintas, aunque relacionadas, facetas de la tradición del derecho natural. La consideración de estas afirmaciones conduce al resultado nada sorprendente de que Aristóteles mantiene algunos, si no todos, los compromisos centrales asociados con las posiciones de la ley natural. Aunque esta cautelosa conclusión puede parecer de interés limitado, un examen

³⁴³ Kahn (1990: 382-3).

detenido de la relación de Aristóteles con los hilos centrales de la tradición del derecho natural aclara los fundamentos normativos del derecho positivo en su pensamiento práctico.

Como se señaló en la sección 1, la aproximación más cercana a una referencia a la “ley natural” en el corpus aristotélico es la distinción entre leyes comunes (*koinos*) y particulares (*idios*) en *La retórica*. El derecho consuetudinario no cambia porque está de acuerdo con la naturaleza (*kata phusin, phusei*) (Rh. I.13, 1373b9-13, I.15, 1375a31-b2) y está formado por cosas acordadas por todas las personas (I.10, 1368b7-9, I.13, 1373b6-9). La ley particular es definida de manera diferente por las comunidades políticas y es un pacto por el cual se gobiernan a sí mismas (I.10, 1368b7-8, I.13, 1373b4-5). Al trazar esta distinción, Aristóteles señala que un acto puede ser consistente con una ley particular mientras contraviene el derecho consuetudinario, citando el caso de Antígona de Sófocles y el entierro de Polinices contra la orden del tirano de Tebas (I.13, 1373b9-13, I.15, 1375a31-b2). *La retórica*, por lo tanto, parece ofrecer una explicación, aunque en líneas generales, de una forma de derecho “común” no positivo que podría servir como base normativa para la evaluación de las normas legislativas.

Aunque sugerente, hay material insuficiente en la discusión de *nomos* comunes y particulares en *La retórica* I.10, 13 y 15 para construir una interpretación sistemática de la ley natural. En primer lugar, el enfoque de la retórica son formas retóricas y argumentativas alternativas y, por lo tanto, debe emplearse con cautela como fuente de las opiniones consideradas de Aristóteles sobre el derecho.³⁴⁴ Si bien las definiciones de conceptos prácticos en *La retórica* a menudo se asemejan a los relatos más precisos de la *Ética a Nicómaco* y *La política*, también suelen presentarse de una manera más provisional (es decir, como se indica, mediante el uso de imperativos hipotéticos como *estó*) consistente con el énfasis principal del trabajo en la eficacia en la persuasión. Esta falta de precisión es evidente en el tratamiento del *nomos* en el libro I. En I.10, el derecho consuetudinario

³⁴⁴ Véase Shellens (1959: 79-81).

no está escrito y el derecho particular está escrito, mientras que en I.13 el derecho particular no está escrito o está escrito. Si bien tal inconsistencia puede reflejar la variabilidad contextual de la ley no escrita (*agraphos nomos*), compromete los intentos de usar *La retórica* para iluminar la explicación de la justicia natural en la *Ética a Nicómaco* V.7 o para ofrecer una interpretación de la ley natural de manera más general.³⁴⁵

Aunque las interpretaciones del derecho natural de Aristóteles son relativamente comunes, es, además, una exageración decir que “cuando se habla de derecho y justicia, los filósofos e historiadores afirman casi invariablemente que Aristóteles es el padre del derecho natural”.³⁴⁶ Este es el caso incluso si el estatuto de Aristóteles como teórico del derecho natural es enmarcado de manera bastante amplia en términos de la cuestión de si él es un defensor del punto de vista de que existe un estándar absoluto de justicia que trasciende la opinión convencional y el derecho positivo. En consecuencia, la investigación reciente ha tendido a defender con reservas el estatuto de Aristóteles como teórico del derecho natural o señalar la incompatibilidad de su concepción política de la justicia y el derecho con los compromisos centrales distintivos de la tradición dominante del derecho natural.³⁴⁷

Una preocupación obvia de la atribución a Aristóteles de los compromisos de la ley natural es una forma de anacronismo que se basa en las doctrinas de la *Ética a Nicómaco*, *La política* y *La retórica* del derecho natural que, aunque se nutren de influencias aristotélicas, se basan en presuposiciones cristianas bastante remotas.³⁴⁸ Otra fuente de anacronismo surge de suponer que las opiniones de Aristóteles sobre el derecho pueden entenderse por referencia a los debates contemporáneos entre los juristas naturales y los positivistas jurídicos. Dichos debates se centran en una noción de validez dentro de un

³⁴⁵ Sobre la variabilidad contextual del *agraphos nomos*, véase Ostwald (1973).

³⁴⁶ Shellens (1959: 72). Shellens no ofrece citas para esta pretensión.

³⁴⁷ Véase la nota 318.

³⁴⁸ Véase Jaffa (1952).

sistema legal que tiene una aplicabilidad limitada al concepto de *nomos*. Como se discutió en la introducción, aunque *nomos* se refiere a un orden que es (o debería ser) considerado válido por quienes viven bajo él, este sentido de validez incluye convenciones y costumbres y es más amplio que la validez positiva intrasistémica de los sistemas jurídicos contemporáneos.³⁴⁹

Esta clase de anacronismos no son difíciles de encontrar en las defensas de Aristóteles como teórico de la ley natural. Burns, por ejemplo, reconoce acertadamente que es difícil extraer de la *Ética a Nicómaco* V.7 un compromiso con muchas de las doctrinas generalmente asociadas con la teoría del derecho natural tomista, pero luego parece proceder sobre el supuesto de que los términos “justicia natural” y “ley natural” pueden ser usados indistintamente.³⁵⁰ Von Leyden enmarca su defensa de la ley natural aristotélica haciendo referencia a la definición de Hart del positivismo legal como la opinión de que no hay una conexión necesaria entre ley y moralidad.³⁵¹ Tal presuposición de encuadre es dudosa en varios niveles, incluyendo que opera con una explicación del positivismo legal desarrollado en el contexto de los sistemas jurídicos modernos, postula una distinción clara entre normas morales y legales de dudosa aplicabilidad al pensamiento griego clásico y asume una definición de positivismo legal que ahora es considerada correcta por muchos proponentes contemporáneos.³⁵² Los ejemplos que ofrece Von Leyden en apoyo de la afirmación de que Aristóteles “en general” rechaza el positivismo de Hart demuestran la insuficiencia del enfoque.³⁵³ Éstos incluyen la afirmación de *La política* III de que no puede haber ninguna ley contraria a un gobernante prudente y la observación de que “Aristóteles prefiere las leyes que son general

³⁴⁹ Ostwald (1969: 20) y Heinemann (1965: 59-89).

³⁵⁰ Burns (1998: 142). Según Burns, Aristóteles es un partidario de una concepción “formal” de la ley natural, según la cual es “una imposibilidad lógica para la ley positiva entrar en conflicto con los requisitos de la ley natural”.

³⁵¹ Von Leyden (1967: 12).

³⁵² Véase Gardner (2001: 199-227).

³⁵³ Von Leyden (1967: 12).

y absolutamente las mejores”.³⁵⁴ Dado que *La política* III.15-16 presenta un debate sobre los méritos del imperio de la ley y el imperio del mejor hombre, difícilmente ofrece material persuasivo para una interpretación de la ley natural. Y la preferencia por leyes mejores en lugar de peores es una posición tan ampliamente aceptada que tiene un uso limitado para determinar los compromisos de la ley natural.

Mi principal intención aquí no es socavar las interpretaciones específicas de las credenciales de la ley natural de Aristóteles. La relevancia de estos anacronismos e infelicidades interpretativas es que las discusiones a menudo se desvían por falta de claridad sobre lo que constituye la posición de la ley natural en primer lugar. Esto refleja que el concepto de ley natural ha sido entendido de diferentes maneras por diversos pensadores. Por lo tanto, el mejor método es respetar la equivocidad del término “ley natural” mientras se emplea una definición general que capta las características fundamentales compartidas por las teorías del derecho reunidas bajo su estandarte.

Para los propósitos actuales, las teorías del derecho natural, consideradas como teorías del derecho, pueden caracterizarse en términos generales como explicaciones de la dependencia del derecho positivo de fundamentos normativos extrapositivos. Más precisamente, es distintivo de las posiciones del derecho natural sostener que la existencia y el contenido del derecho positivo dependen de alguna manera de hechos normativos.³⁵⁵ Los fundamentos nor-

³⁵⁴ Von Leyden (1967: 13).

³⁵⁵ Murphy (2017: 354). La afirmación aquí, debe notarse, no es que la existencia y el contenido del derecho positivo dependan exclusivamente de hechos normativos: nadie podría negar sensatamente que la existencia y el contenido del derecho positivo dependen de algunos (*i. e.* así llamado “sociales”) hechos, tales como actos particulares de legislar. La definición de Murphy captura de manera plausible otros compromisos que a menudo se asocian con posiciones de derecho natural. También es distintivo de las posiciones de la ley natural, por ejemplo, afirmar que hay ciertas acciones que son incorrectas o injustas en sí mismas (*mala in se*) en lugar de *mala prohibita*. Este compromiso parecería depender, sin embargo, de la existencia de un fundamento normativo extrapositivo, en la medida en que se entienda que dicho

mativos más obvios e históricamente prevalecientes del derecho positivo son lo divino, la naturaleza y la razón. En lo que sigue, por lo tanto, considero el pensamiento práctico de Aristóteles en relación con cada uno de estos fundamentos normativos potenciales.

En relación con los fundamentos divinos, no debería ser discutido que muchas de las presuposiciones centrales del pensamiento práctico de Aristóteles divergen significativamente de las de la teoría del derecho natural cristiano medieval. Ni siquiera es necesario suscribir la afirmación de que para Aristóteles “no hay horizonte moral más allá del horizonte político”, para aceptar que la teoría del derecho natural medieval, tal como la desarrolló en particular Tomás de Aquino en la *Summa Theologiae*, se basa en algunos supuestos que son decididamente extraños a la filosofía de los asuntos humanos de Aristóteles.³⁵⁶ Sin embargo, esto no resuelve por completo la posición de Aristóteles sobre los fundamentos normativos divinos del derecho. En la medida en que Tomás de Aquino es el teórico del derecho natural “paradigmático”, es útil examinar esta cuestión comparando la división cuádruple de tipos de derecho en la pregunta 91 de la *Prima Secundae* con la explicación de Aristóteles de la justicia natural desarrollada en *La ética a Nicómaco* V. 7 y el concepto de derecho consuetudinario según la naturaleza (*kata phusei*) que se expone en el libro I de *La retórica*.³⁵⁷

fundamento funciona como un estándar superior que permite una evaluación de la justicia o no de la(s) ley(es) positiva(s) de cualquier comunidad particular y también para la identificación de algunas de sus leyes como “meramente” convencionales.

³⁵⁶ Jaffa (1952: 30).

³⁵⁷ Para la pretensión de que Aquino es el teórico paradigmático de la ley natural, véase Murphy (2003: 241). Estrictamente hablando, Santo Tomás delinea cinco tipos de leyes: la “ley de los fomes” se refiere a las inclinaciones sensuales naturales de los animales, pero también presentes en los seres humanos después de la Caída. ST II-II q91 a5. Una comparación completa de Aristóteles y Tomás de Aquino sobre el tema de la ley natural y positiva requeriría prestar atención a la explicación de Tomás de Aquino de las formas naturales y positivas, y especiales y legales, de derecho y justicia, en ST II-II q 57-8 y el *Comentario sobre La ética a Nicómaco* de Aristóteles V.7. Mi intención aquí es simplemente señalar algunas diferencias pertinentes con respecto a los fundamentos normativos divinos.

La ley eterna (*lex aeterna*) es definida por Tomás de Aquino como el orden de la providencia divina que es promulgado desde la eternidad por Dios, según el cual todas las criaturas, tanto las racionales como las no racionales, están ordenadas hacia el bien del universo.³⁵⁸ La ley natural (*lex naturalis*) es la participación en esta ley eterna de criaturas inteligentes que emplean su razón práctica en la medida en que están clasificadas bajo la providencia divina; la capacidad de la razón natural para discernir lo que es bueno y malo, además, se debe a la huella de la luz divina que está dentro de nosotros.³⁵⁹ La ley humana (*lex humana*) surge de la necesidad humana de promulgar arreglos específicos de acuerdo con la razón práctica (*ratio practica*) para el bien común (*bonum commune*) de la comunidad política.³⁶⁰ Finalmente, la ley divina (*lex divina*) es la ley revelada que nos da certeza en relación con lo que se debe hacer y lo que se debe evitar, llevándonos hacia nuestro fin sobrenatural (*supernaturalem finem*) gobernando tanto nuestros actos interiores como exteriores.³⁶¹

Según la concepción tomista, entonces, la ley natural es nuestra participación racional en una ley eterna que manifiesta el orden de la providencia divina. Con respecto al mundo creado, la sabiduría divina está encapsulada en las nociones de creación (según las cuales Dios es un artesano cuya sabiduría sirve como ejemplo para la creación del mundo como artefacto de Dios) y gobierno (según las cuales Dios es el gobernante y director del movimiento de todas las cosas).³⁶² La ley eterna tiene primacía sobre otras formas de ley —natural, divina y humana— y Dios la conoce absolutamente, y las criaturas creadas hasta cierto punto a través de sus efectos.³⁶³ La ley eterna es accesible a la razón humana a través de un conocimiento habitual natural (*sinderesis*), que es equivalente en el orden práctico a la comprensión de los primeros principios (*intellectus*)

³⁵⁸ ST I-II q91 a1.

³⁵⁹ ST I-II q91 a2.

³⁶⁰ ST I-II q91 a3.

³⁶¹ ST I-II q91 a4.

³⁶² ST I-II q93 a1.

³⁶³ ST I-II q93 a2-3.

en el orden especulativo.³⁶⁴ El primer principio de la ley natural fundado en la ley eterna es que se debe hacer el bien y evitar el mal.³⁶⁵ Los preceptos de la ley natural derivados de esta base pertenecen todos a lo que la razón práctica aprehende como bienes humanos, como la preservación de la vida individual, la preservación de las especies y el bien de la razón (que incluye el conocimiento de Dios y lo que promueve el *summum bonum* de la comunidad política).³⁶⁶ La razón práctica, asume Tomás de Aquino, procede de principios más generales a consideraciones particulares.³⁶⁷ Mientras la ley natural se refiere a las actividades en las que los seres humanos tienen una inclinación natural a realizar, y los principios generales de la ley natural y lo correcto y la verdad son conocidos en este sentido amplio por todos, con respecto a situaciones particulares no es cierto que las mismas cosas sean prácticamente correctas o verdaderas.³⁶⁸ La ley natural tomista no es un algoritmo que permita deducciones prácticas precisas de un conjunto de preceptos.

En comparación con la explicación tomista de la ley natural, la explicación de Aristóteles en V.7 de la justicia natural, considerada en la sección anterior, no contiene ninguna referencia ni a la ley eterna ni a la divina, y, de hecho, es claramente terrenal. Mientras que Santo Tomás de Aquino considera que la ley natural surge de la participación de la razón práctica con una ley eterna y un orden divino, para Aristóteles, por el contrario, lo naturalmente justo es parte de la justicia política y se conceptualiza dentro del marco de la filosofía de los asuntos humanos.

Si bien la explicación de Aristóteles sobre lo justo por naturaleza no postula un fundamento normativo divino para el derecho humano positivo, la discusión retórica del derecho consuetudinario de acuerdo con la naturaleza parece proporcionar un terreno

³⁶⁴ ST I-II q94 a1.

³⁶⁵ ST I-II q94 a2.

³⁶⁶ ST I-II q94 a3.

³⁶⁷ ST I-II q94 a4.

³⁶⁸ ST I-II q94 a4.

más fértil.³⁶⁹ Como se señaló anteriormente, al explicar el derecho consuetudinario según la naturaleza, compuesto por cosas acordadas por todos, Aristóteles se refiere a la apelación de Antígona al derecho no positivo (I.13, 1273b1-18, I.15, 1375a33-b2).³⁷⁰ No obstante, la discusión de Antígona enfatiza el estatuto del derecho consuetudinario como no escrito, y, por lo tanto, invariable, más que su origen divino.³⁷¹ Más aún, en *La política*, Aristóteles sugiere que las leyes no escritas se basan en costumbres (Pol. III.16, 1287b6) y son reflejos de la forma de vida de comunidades particulares, no normas universalmente válidas.³⁷² Siguiendo el principio interpretativo de que *La retórica* debe emplearse con cautela como fuente de los puntos de vista de Aristóteles, y que cuando *La retórica* entra en conflicto con la *Ética a Nicómaco* y *La política* hay una presunción a favor de esta última, *La retórica* I.15 ofrece evidencia inadecuada para construir una teoría de la ley natural divina.

En aras de la integridad, también vale la pena señalar que el trabajo sobreviviente de Aristóteles demuestra poco compromiso con la variante ambigua de la teología política que se encuentra en *Las leyes* de Platón. En el preámbulo de la ley contra el ateísmo en el libro X de *Las leyes*, el extraño ateniense amonesta a aquellos que establecen una demarcación estricta entre naturaleza (*physis*) y convención (*nomos*) y buscan derivar todos los estándares éticos de esta última (Leyes, 888e-890b). En oposición a este punto de vista, el ateniense extranjero insiste en que el cosmos está dirigido por un alma divina que se ocupa de los asuntos humanos (893c-899b; 901d-903c).³⁷³ Aunque Aristóteles se hace eco de la asociación de Platón (890d) entre la ley y la razón, en ningún momento apela directamente a un

³⁶⁹ Miller (2007: 94).

³⁷⁰ Para la visión de que la justicia no escrita es parte del derecho consuetudinario según la naturaleza, véase Grimaldi (1993: 297-8). Para una crítica convincente de este punto de vista, véase Weirnick (1998: 157-8).

³⁷¹ Miller (2007: 94).

³⁷² Weirnick (1998: 157).

³⁷³ Sobre las implicaciones de la apelación de Platón a lo divino en el libro X de las *Leyes*, véase Stalley (2007: 71).

creador divino que se preocupa por los asuntos humanos.³⁷⁴ Las divinidades de Aristóteles son las sustancias eternas que tienen pensamientos verdaderos de los que depende todo cambio en el cosmos (Met. XII.7, 1072b13-1073a13; NE X.8, 1178b8-25). Estas divinidades “no garantizan que se haga justicia”.³⁷⁵

Sobre la base de lo anterior, está claro que el pensamiento práctico de Aristóteles no contiene una apelación a las fuentes divinas del tipo que se encuentra en la explicación tomista del derecho natural. El caso con respecto a los fundamentos naturales y racionales normativos del derecho es, como demostraré ahora, más complejo.

El sentido en que la explicación de Aristóteles de la justicia natural establece la naturaleza como fundamento normativo para la evaluación del derecho positivo se ha discutido a detalle en la sección anterior. No obstante, es útil, al pensar en la relación de estos compromisos con la tradición más dominante del derecho natural, comparar brevemente el pensamiento práctico de Aristóteles con las enseñanzas estoicas sobre la naturaleza y el derecho. En su discusión sobre el tema de la naturaleza en la filosofía estoica en *De Finibus*, Cicerón escribe lo siguiente:

El mismo honor también se otorga con razón a la Filosofía Natural, porque quien ha de vivir de acuerdo con la naturaleza debe basar sus principios en el sistema y gobierno del mundo entero. Tampoco puede nadie juzgar verdaderamente las cosas buenas y malas, salvo por el conocimiento de todo el plan de la naturaleza (*nisi omni cognita ratione naturae*) y también de la vida de los dioses, y de la respuesta a la pregunta de si el hombre (*natura hominis*) está o no en armonía con la naturaleza del universo (*De Finibus*, III, 73).

En *De Finibus*, Cicerón distingue entre varios sentidos de *natura*, incluidos los *prima naturae* o inclinaciones primarias (por ejemplo, la vida, el conocimiento) (*De Finibus*, III, 16-18) y los rasgos de *natura*

³⁷⁴ La aproximación más cercana es quizá *Física* II.4, 196a25ff. Sobre la teología en Aristóteles, véase Menn (2012: 422-64).

³⁷⁵ Kraut (2002: 203).

que son descubiertos por la razón humana en la investigación filosófica natural (*De Finibus*, III, 73, IV, 12).³⁷⁶

Lo que destaca aquí sobre la presentación de Cicerón es la interpretación estoica de la idea de que el bien humano es vivir de acuerdo con la razón y la naturaleza.³⁷⁷ Desde el punto de vista estoico, el bien es buscado a través de la inferencia (*collatio rationis*) de lo que está de acuerdo con la naturaleza (*secundum naturae*), más que directamente accesible como el fin práctico de la intencionalidad humana (*De Finibus*, III, 33). Esto contrasta con la perspectiva aristotélica, según la cual la investigación ética siempre sigue siendo práctica en su orientación (NE II.2, 1103b25-30) en el sentido de que el bien es el fin interno al que apunta toda actividad.

En este punto es instructivo recordar que la explicación de Aristóteles de la justicia natural, tal como se describe en la sección 1, se sitúa dentro de una discusión de la justicia política y sigue siendo de orientación práctica en todo momento. En *La ética a Nicómaco* V.6, como se ve en el capítulo cuarto, Aristóteles afirma que el justo en el sentido político existe entre aquellos para quienes hay ley (*esti gar dikaion ois kai nomos pros autous*) (1134a30-1). La justicia es un juicio sobre lo que es justo e injusto y la ley se requiere en particular donde existe la posibilidad de injusticia. La ley atiende una necesidad natural al poner orden en las comunidades políticas a la luz de los límites de la capacidad humana para actuar con total virtud en relación con los demás. Esto explica la conveniencia del imperio de la ley como una restricción a la tendencia natural a distribuir honores y otros bienes para satisfacer los propios intereses de una manera tiránica (1134b35-7). La justicia política en el sentido central existe cuando los ciudadanos comparten una vida en común y son libres e iguales, ya sea de acuerdo con la proporción geométrica o aritméticamente (1134a26-8). Los juicios sobre lo justo e injusto

³⁷⁶ Si bien es un estoico no estándar, supongo aquí que Cicerón permanece cercano a las cuestiones morales del estoicismo. Para una exposición más detallada de los diferentes sentidos de la naturaleza en *De Finibus* de Cicerón, véase Finnis (2011: 375-6).

³⁷⁷ Finnis (2011: 375-6), citando *De Legibus* I, 55.

se expresan en un sentido naturalmente en la ley (*kata nomon gar én, kai en ois epephukei einai nomos*) (1134b14-16). Aun así, las leyes positivas siguen siendo una articulación de juicios prácticos sobre el bien por parte de legisladores humanos, aunque en el caso ideal, prudentes y perspicaces (I.9, 1099b29-32, I.13, 1102a7-25, X.9, 1180a34, 1180b25-30). El derecho es, por lo tanto, natural en los supuestos aristotélicos, principalmente en el sentido de que surge de una reflexión prácticamente razonable sobre el bien humano, no en el sentido de que pueda derivarse de la naturaleza entendida como una fuente trascendente o incluso extrapolítica de normas estándares externas.

Otro pasaje que aclara el papel de la naturaleza como fundamento normativo para la elaboración de leyes humanas es la discusión de Aristóteles sobre el *logos* como distintivamente humano. El sentido en el que los humanos son animales más verdaderamente políticos por naturaleza que otros animales gregarios como las abejas (Pol. I.2, 1253a1-25) refleja el papel activo de la razón práctica en el desarrollo del derecho. Los humanos se distinguen de otros animales porque tienen una capacidad natural para el discurso racional (*logos*), lo que les permite expresar opiniones sobre lo oportuno e inconveniente, y lo justo y lo injusto, a diferencia de otros animales, que sólo son capaces de expresar placer o dolor (1253a8-14). Una vez más, es a través de esta capacidad natural para el discurso racional y la elección y acción prácticas que los seres humanos desarrollan un sentido de lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, que culmina en la asociación y la ley claramente políticas.³⁷⁸

En suma, la concepción de Aristóteles del papel del derecho dentro de las comunidades políticas se basa en la opinión de que las leyes desempeñan un papel indispensable al permitir que los humanos cumplan con su naturaleza. La realización de la naturaleza humana implica una actividad racional de acuerdo con la virtud, pero también requiere la formación de comunidades políticas regidas por la ley. En este sentido, y teniendo en cuenta la discusión de la

³⁷⁸ Cheery y Goerner (2006: 563-85).

sección I, es cierto que la naturaleza sirve como fundamento normativo y estándar evaluativo para la elaboración de leyes humanas.

En el contexto de los debates en torno a las credenciales del derecho natural de Aristóteles, vale la pena señalar que la afirmación de que las leyes son mejores cuando se promulgan de conformidad con una verdadera concepción del florecimiento humano no tiene por qué culminar en una derivación ilícita de afirmaciones normativas a partir de premisas fácticas relativas a la naturaleza. Esto se debe a que el sentido de la naturaleza más pertinente para comprender la explicación del derecho de Aristóteles no es el que se encuentra en una investigación descriptiva de la “naturaleza desnuda”, sino más bien el que se articula en una reflexión prácticamente razonable sobre la realización de las capacidades humanas.

Para comprender la naturaleza humana, asume implícitamente la filosofía práctica aristotélica, es necesario comprender las capacidades humanas; para comprender esas capacidades es necesario comprender sus actos, y para comprender esos actos es necesario comprender sus objetos.³⁷⁹ En última instancia, los objetos de la reflexión práctica son bienes humanos accesibles a la reflexión práctica como proposiciones directivas sobre lo que sería mejor hacer. Por lo tanto, no es el hecho de que los seres humanos sean políticos por naturaleza lo que justifica ciertos tipos de Constituciones y leyes, sino más bien la capacidad de agentes prácticamente razonables para aprehender la participación en una comunidad política completa y justa como propicia para el florecimiento humano. Si esta concepción de la naturaleza humana y la racionalidad práctica es característica de la teoría del derecho natural, entonces, a este respecto, Aristóteles puede ser clasificado como un teórico del derecho natural.

Queda por considerar el sentido en el que la racionalidad sirve como fundamento normativo del derecho en una concepción aristotélica. Como se discutió extensamente en el capítulo primero, la afirmación de que la ley es “intelecto (*nous*) sin deseo” (Pol. III, 16,

³⁷⁹ Finnis (1998: 29 y 90). Finnis cita *De Anima* II.4, 415a16-22 y ST I-II q87 a3.

1287a33), la caracterización aparentemente intelectualista de *nomos* en X.9 de la *Ética a Nicómaco* como discurso racional (*logos*) derivado de la sabiduría práctica (*phronēsis*) y el intelecto (*nous*) (1180a22-3), la identificación de *nomos* con orden (*taxis*) (Pol. VII.4, 1326a30; *cf.* II.5, 1263a23, III.16, 1287a18), y la atribución de un papel significativo a la razón práctica del legislador en el establecimiento de las Constituciones y el derecho, refleja indudablemente una apreciación del contenido racional del derecho. Las leyes también se evalúan en *La política* como mejores o peores dependiendo tanto de las capacidades del legislador como del fin particular que pretenden promover (Pol. IV.9, 1293b42-1294a7). En el mejor régimen, las normas jurídicas tienen un contenido racional trans-histórico porque están orientadas por el fin humano natural. En regímenes menos que ideales, las leyes aún pueden promover una forma limitada de virtud y mitigar las rivalidades seccionales. La relativización de la deficiencia de la democracia y la oligarquía con respecto a si se adhieren al derecho positivo refleja la opinión de Aristóteles de que donde las leyes no gobiernan en cierto sentido no hay ningún régimen (Pol. IV.4, 1292a33-4). Así, Aristóteles también se suscribe al “Estado de derecho” en el sentido de que la adhesión a la ley diferencia las mejores y peores versiones de los regímenes defectuosos. En consecuencia, la ley positiva puede servir como un estándar racional que debe seguir el buen ciudadano.³⁸⁰

Desde esta perspectiva, hay afinidades obvias con la explicación tomista del derecho desarrollada bajo la influencia aristotélica. Santo Tomás de Aquino define la ley (*lex*) en la *Summa* como “nada más que una ordenanza de la razón para el bien común, hecha por la persona que cuida de la comunidad, y promulgada” (*legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum comuna, ab eo qui curam communitatis habet, promulgar*).³⁸¹ Esta definición no apela expresamente a las fuentes divinas en su insistencia en que el derecho, propiamente hablando, es el resultado de la racionalidad práctica

³⁸⁰ Lisi (2000: 42).

³⁸¹ ST I-II q90 a4.

humana en su orientación hacia el bien común. La definición de Tomás de Aquino también incorpora una referencia a un legislador: la ley se entiende como un logro de la razón práctica y es el bien común político el que sirve como criterio normativo para evaluar la justicia de leyes particulares. Todos estos puntos sugieren que es legítimo hablar de una tradición aristotélica-tomista común de pensamiento jurídico.

A la luz de esta afinidad, es instructivo considerar la relación de Aristóteles con la máxima de la ley natural de que una ley injusta no es una ley (*lex iniusta non est lex*).³⁸² Los teóricos contemporáneos del derecho natural como Finnis y Murphy han tratado de evitar la contraposición. Las implicaciones intuitivas interpretan este dictamen en el sentido de que las leyes injustas son necesariamente inválidas legalmente mientras continúan manteniendo una conexión entre casos de derecho centrales o no defectuosos y la razonabilidad práctica.³⁸³ Para Finnis, una ley injusta no es una ley en el sentido focal.³⁸⁴ La historia de una persona con otra puede hacerla contar como amigo, aunque la deslealtad le impide ser un amigo en el sentido focal. Del mismo modo, una ley puede cumplir con los requisitos de validez de un sistema legal en particular, aunque su injusticia la convierte en una instancia no central de la ley. Murphy se acerca a la *lex iniusta non est lex* en una clave más metafísica al referirse a las “condiciones de no defectuosidad” de la ley. Desde el punto de vista de Murphy, las teorías del derecho natural afirman característicamente tesis de la forma en que “el derecho exhibe N, donde N es alguna característica normativa” (como ser una autoridad práctica legítima o ser justo).³⁸⁵ En una lectura sólida, este núcleo de la tesis del derecho natural implica una generalización universal necesaria: que “necesariamente, si x es una ley, entonces x es legítimamente autoritario, o justo”. En la lectura más débil y favorecida por Murphy,

³⁸² La máxima no es directamente atribuible ni a Agustín ni a Santo Tomás de Aquino. Véase Kretzmann (1988: 100-1).

³⁸³ Finnis (2011: 23-55) y Murphy (2005a: 15-28).

³⁸⁴ Finnis (2011: 364).

³⁸⁵ Murphy (2013: 5).

afirma que es necesariamente el caso de que la ley no defectuosa “está respaldada por razones decisivas para el cumplimiento”.³⁸⁶ No cumplir con este estándar racional hace que una ley sea defectuosa como tal. Ambos enfoques reconcilian así la visión de la tradición de que las leyes verdaderas son guías racionales para la acción con el reconocimiento de que las leyes defectuosas aún pueden ser válidas intrasistémicamente.

Se puede considerar inteligiblemente que Aristóteles suscribió, al menos incipientemente, tanto la teoría del derecho de Finnis en el sentido focal como la tesis débil del derecho natural de Murphy. Como se señaló en el capítulo cuarto, cuando Aristóteles afirma que todas las cosas legales (*nomima*) son de alguna manera (*phós*) justas (NE V.1, 1129b13), el adverbio correlativo indefinido *phós* sugiere que estos pasajes deben interpretarse por referencia a la ley en el sentido focal. Aristóteles también afirma en este pasaje que las leyes se pronuncian sobre todas las cosas en su aspiración al beneficio común (ya sea de todas las personas, o las mejores, o las que tienen autoridad, ya sea de acuerdo con la virtud, o de alguna manera) y que esas cosas aptas para producir o preservar el bienestar de una comunidad política son justas (1129b15-19). La referencia a la ventaja común y la *eudaimonia* indica que lo lícito es justo en el sentido de que se ajusta al punto normativo de derecho. En consecuencia, Aristóteles no está afirmando que cualquier promulgación legislativa o costumbre no escrita sea necesariamente justa, sino que apunta al propósito asumido de la ley de promover la justicia política y, por lo tanto, también el bien humano en general. La asociación del derecho con la ventaja común de una comunidad política y el florecimiento humano sitúa así a Aristóteles dentro de una tradición de derecho natural que ha buscado diferenciar entre leyes prácticamente razonables y justas y leyes que no cumplen con esos estándares racionales. Esto es cierto incluso si, como es plausible, Aristóteles no intentara negar el estatuto de leyes defectuosas como leyes en un sentido calificado, una visión que, en cualquier caso, es defendida

³⁸⁶ Murphy (2013: 5).

por los partidarios más prominentes de la teoría contemporánea del derecho natural.

En conclusión, Aristóteles apela, de manera no trivial, a la naturaleza y la razón como fundamentos normativos para la promulgación y evaluación del derecho positivo. Si bien es necesario evitar identificaciones estrictas de las preocupaciones de Aristóteles con las de la teoría natural cristiana medieval, o con las críticas contemporáneas del positivismo jurídico, sus trabajos prácticos están comprometidos con los fundamentos normativos no positivos del derecho.