

COMUNIDAD UNIVERSAL Y DERECHO NATURAL.

Orígenes de la *cidética* instauratista.

por JORGE LUIS CAMPOBASSI

*La justicia es la observancia de
la Ley en sus propias obras.*

Plotino, en Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, 1a. - 2ae. quest. 61 artículo 5a.

Prosupuestos sociológicos.

1. El derecho natural aparece ante la filosofía como validación de la idea immanente de justicia por encima de las fluctuaciones temporales y culturales. Por ello, la noción instauratista es considerada metafísicamente constante y presente en las instituciones, e insita en la mentalidad humana.

2. Las corrientes espirituales deben ser explicadas, sin embargo, como inherentes al manantial del que surge el devenir histórico y no pueden abstraerse de las interinfluencias internas de la sociedad: los principios jurídicos se encuentran originados por la proyección psicológica de fenómenos sociales en la estructura mental colectiva y racionalizados ateísticamente luego por individuos que cohesionan las representaciones que repercuten de manera inconsciente en la conciencia general.

3. Partiendo de la dicotomía entre ciencias culturales e ideales, la sociología jurídica ha intentado establecer el momento histórico y las condiciones genéticas de la formulación sistemática del derecho natural.

4. La sinergia de las ideas en estrecha conexión con la diástole de las comunidades nacionales permite determinar que las concepciones instauratistas tuvieron un origen conocido: la unificación política del Mundo Antiguo permitió las condiciones materiales para que la especulación filosófica desarrollara coherentemente la idea de un derecho

natural inamovible como constitución sustantiva no escrita del estado universal¹.

I

El período helénico —que comprendió espiritualmente desde la época de Platón y Alejandro hasta la de Marco Aurelio e Ireneo— es la denominación del momento de expansión de la polis y dominio territorial heleno en las regiones nilóticas y minorasiáticas².

Estuvo caracterizado políticamente por el avasallamiento de la autonomía de las polis y la fusión de griegos y bárbaros. Esta unidad racial se produjo como consecuencia de la deslumbrante ampliación del panorama geográfico y las posibilidades materiales o económicas que, concomitantemente a un sentimiento de angustia en las clases serviles³, impulsaron una migración masiva de contingentes nacionales hasta entonces estáticos y herméticos a las influencias alienígenas. Los hombres, al circular, llevaron consigo sus creencias y tradiciones: grupos primitivamente homogéneos se instalaron en las ciudades del "nuevo mundo" y, por sus contactos frecuentes, engendraron una mestización espiritual que originó un vasto sincrétismo étnico, artístico e ideológico. La Hellenística constituyó desde sus inicios una civilización híbrida —intelectualmente griega y religiosamente oriental— que "tanto a helénos como a bárbaros, tanto a sabios como a simples" (*Romanos*, I, 14) debía algún elemento. Los étnicos epigramas del poeta sirio Melaqueo ilustran claramente esa coexistencia: a la cultura local originaria se superpuso la civilización helénica unificadora. De esta manera, la mixtura de elementos originariamente asintotas posibilidad que las costumbres se desprendieron de motivaciones meramente regionales, se integraron en el nuevo orbis terrarum y, al transvasarse mutuamente, originaron una

¹ La idea de un derecho natural fue intentada pero no desarrollada sistemáticamente por el pensamiento clásico griego (especialmente por los sofistas y Aristóteles). Desde de la Sociedad Hindú, el mismo abstrato puede ser entendido como conformidad con la naturaleza y armonía integral resultado de una introspección cognoscitiva. En, pues, la "regla de armonía" que sigue simultáneamente el orden cósmico y el humano: por ello es traducida como "ley" (pero nunca como norma moral). Cf. E. GUENON, *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, 180-185 (s. d.). Sobre el llamado "naturalismo oriental", véase H. P. MACLEOD, *El derecho natural y lo natural en el derecho*, 19-25 (1948).

² El término helenismo o Civilización Helenística fue introducido por G. DASYLIS, *Cl. Geschichte des Hellenismus* (1877) y W. W. TARN, *Hellenistic Civilization* (1927).

³ En etología de alienación era resultado de la gran cantidad de esclavos que había en el Mundo Antiguo. En Roma se merecía el "nombre de rico, quien no era en condiciones de comprar un ejército (de esclavos) a sus expensas" (Plutarco, *Marcos Cesares*, I. Cf. Cicero, *Paradoxa Stoicorum*, VI, 1). En la época de Augusto, un simple liberto como C. Cecilio Iudexo, "tan cuando había perdido gran parte de su fortuna en las guerras civiles, dejó al morir cuando mil ciento dieciséis esclavos" (Plinio, *Naturalis Historia*, XXXIII, 47).

símbiosis que permitió insensiblemente la génesis de un hecho mental e institucional nuevo.

Las transmisiones políticas que engendraron la lenta desaparición de los "estados nacionales" impusieron a los "pueblos" tiranos y poder a vivir en una sociedad común, imperfecta en la época de los diádocos (ver —323 et —63) y paulatinamente monódica a través de la "romanización" del mundo conocido. La visión alejandrina —que nunca se dispuso en forma total— y el deseo de unificación en un estado ecuménico —que posibilitó el nacimiento de un nuevo orden anhelado desde los arcanos de la historia— se concretaron finalmente en la administración centralizada del *Imperium Romanum*⁴. "Así como la superficie de la tierra sostiene a la humanidad entera, y así como el mar recibe todos los ríos, Roma acoge a todos los pueblos del universo en su seno"⁵.

En esta forma, la introducción de un sistema jurídico común desintegró gradualmente los particularismos y las antiguas relaciones y estructuras sociales: el romano apareció entonces como el estado mundial que había logrado la reconstrucción de la tónica inconsútil alejandrina y la concreción terminal del ideal de justicia⁶, pues, como percibió sutilmente Aristóteles, era gobernado por un príncipe paternal que moderadamente dirigía a hombres libres. Es el príncipe que dirige a los esclavos, "puesto que allí donde existe un tirano, no solo es violenta la organización, sino que puede afirmarse que no hay especie alguna de estado"⁷.

II

Aristóteles enseñó a su real discípulo las nociones griegas comunes, aconsejándole epistolarmente que se condujese con los helenos como un guía y con los bárbaros como amo absoluto, tratando a los primeros como amigos e iguales y a los segundos como "animales o plantas" (frag. 658 Robin). No obstante, el conquistador macedonio pudo elevarse por encima del ideal político de la dominación de una minoría helénica que

⁴ Suetonio, *Augustus*, 30. Sobre la idea de imperio y el universalismo alejandrina, véase P. JOUGURT, *El imperialismo macedónico y la asimilación del oriente* 311, 312, 405 (1927).

⁵ Elio Aristóteles, *De Romanis*, 62. Cf. Apiano, *Romanica*, "proconium", 7. Górcua, *De re publica*, III, 9.

⁶ El Mundo Helenístico creyó haber logrado definitivamente el imperio mundial (aunque se sospechara vagamente su limitación, véase Luciano, *Pharsalia*, VIII, 211) a través de la paz Augustea que debería prolongarse indefinidamente: en los versos de Lucilio Nápustiano se creeble a Roma cantando que "con todos los pueblos del mundo has creado una sola patria". Cf. P. CLAUDEY, *L'Épave de l'Empire romain*, en "Revue d'Histoire et Littérature Religieuses", 1, 351 et seq. (1896).

⁷ Górcua, *De re publica*, III, 21.

vivia del proletariado seruí y comprender la naturaleza moralmente indefinible e intelectualmente falsa de la extendida división griega del *genos* como al advertir las virtudes —muchas veces testimoniadas y pocas veces comprendidas— de los pueblos conquistados. Esta íntima experiencia engendró en Alejandro la visión de la fraternidad humana (*hómōteia*) basada en el amor a la humanidad y que encontraba su fundamentación trascendente en el reconocimiento que Dios es el padre de todos los hombres, quienes, por diferentes sendas, llegan al mismo camino de luz⁹. La intuición universalista le permitió entonces entrever la unidad esencial del linaje humano inspirándole coincidentemente la idea de un estado ecuménico gobernado conjuntamente por todos sus componentes en igualdad jurídica¹⁰.

La teoría política helenística recogió las ideas alejandrinas y los componentes de las vertientes cínica, estoica y círconica —provenientes de las poleis periféricas y, por ello, sin vinculaciones tradicionales con el ideal del estado ciudad— pusieron el centro de su especulación en la problemática humana, comprendiendo que el hombre sólo podía ser considerado individuo en tanto era entendido como miembro de una sociedad. "El universo es como una ciudad común a todos los hombres... y cada uno de nosotros es parte de ese mundo"¹¹. Pero, como la estructura estatal tradicional había desaparecido, trataron audazmente de transmutar sus principios y percibir la unidad que se hallaba oculta detrás de la fluctuante representación fenoménica de las cosas sensibles. Esa realidad indicaba que los estados nacionales se encontraban englobados en la ecumene helenística y que, precisamente por ello, los hombres se sentían como pertenecientes a una misma comunidad en la que sus esperanzas e intereses se confundían¹². "Le preguntaron a Sócrates cuál era su patria. El mundo, contestó, dando a entender que se consideraba ciudadano de todas las comarcas donde habitaran hombres"¹³. Esta intuitiva aprehensión fue considerada desde entonces como preocupación necesaria e implícita en las obras de filosofía política. Los cínicos repetían que "Diógenes era el único hombre que tenía por patria

⁹ Platano, *Alexandrum*, II, Cf. G. DECRETUM, *Alejandro Magno*, 251-256 (1946). El desdoblamiento helenístico de que puede llegarse a lo divino por caminos igualmente válidos, aparece como el leit-motiv de su espiritualidad. Cuando llegó el punto de su ciclo, invocó justamente ese principio para justificar su existencia. *Una última vez antes de partir al tan grande secretum* (Q. Aurelio Simaco, *Religio Tercia*).

¹⁰ W. W. TARN, *Alexander the Great and the unity of mankind*, en "Proceeding of the British Academy", XIX, 4 et seqg. (1933). Contra, U. WILCKEN, *Historia de Grecia*, 312, 421. (1942).

¹¹ Cicerón, *De finibus bonorum et malorum*, III, XIX, 64.

¹² Q, como decía el cristianismo, reflejando religiosamente un lugar común de la problemática helenística, "ya no sólo huéspedes y extraños, sino ciudadanos del Cielo y miembros de la familia de Dios" (*Hebreos*, II, 19).

¹³ Cicerón, *De finibus bonorum et malorum*, III, XIX, 64.

a toda la tierra, sin que hubiese un solo lugar donde no se sintiese como en su casa"¹⁴. Los estoicos recorrieron el Mediterráneo enseñando que "el mundo es habitación y ciudad común de hombres y dioses"¹⁵. Coincidentemente, la sucesión platónica "vio en el hombre al miembro de una gran ciudad y de todo el género humano, y consideraron ligado a todos los hombres por los lazos de una cierta asociación mundial"¹⁶. Incluso la escuela peripatética, por mediación de Teofrasto, llegó a hablar del gran estado y de la idea del "sabio universal"¹⁷.

De esta manera, como reflejo psicológico en la estructura mental colectiva, la expansión geográfica engendró una simular ampliación de las perspectivas políticas en cuanto a la condición formal del estado y la integración del individuo dentro de las instituciones sociales. Esta íntima relación se encuentra descrita en un fragmento de Plutarco, importante en cuanto permite observar que el proceso era sentido conscientemente por sus participantes. "Zenón escribió una *Re pública* muy admirada: su principio esencial es que los hombres no deben escindirse en ciudades y pueblos de particulares leyes; ya todos son conciudadanos, pues para todos existe una sola vida y un solo orden de cosas, como para un reino unido bajo la regla de una ley común. Lo que Zenón escribió idealmente, Alejandro pudo realizarlo... Reunió como en un hoyo a todos los pueblos del cosmos, los ordenó que consideraran la tierra, el ejército como acrópolis" a las gentes honestas como participantes y a los malvados extranjeros¹⁸.

¹⁴ Ariano, *Disertaciones Epictetas*, I, XXII, 4. Cf. Luciano, *Vitar. Acoré*, VII, 11.

¹⁵ Esta concepción es recuerdo de una antigua tradición griega, que Píndaro expone bellamente al decir que "una es la casa de los dioses y de los hombres, pues de una sola madre obramosos nuestro origen" (*Odas sarras*, VI, 1) Sobre la comunidad de hombres y dioses, vide Cicero, *De Officiis*, I, 138. *De natura deorum*, II, 78, 79, 134.

¹⁶ Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, III, XXX, 64. Cf. Séneca, *Ad Marcium*, 4. *De tranquillitate animi*, 18.

¹⁷ Cicero, *Academias Quæstiones peripateticas*, I, 3. Ello porque Dios ha establecido una natural comunidad entre los hombres (Cicero, *De Officiis*, I, 41, III, 61).

¹⁸ También el epicurismo se volvió hacia la ciudad cívica con el universo o "mundo habitado" (*kosmos*), pues negó la existencia de una comunidad natural. Epicuro decía: "no nos engañemos, ni nos equivoquemos, ni nos confundamos, ¡oh hombres! ¡Crededme! No existe ninguna comunidad natural para los hombres que piensen. Quiéquiera diga lo contrario, se engaña y defraudó" (Ariano *Disertaciones Epictetas*, II, XX, 61). Coincidentemente, Colón discutía con los eruditos en defensa del estado-ciudad, considerando que era el único garante del bien individual. Pero ambas escuelas creaban de acuerdo en impugnar las instituciones y costumbres locales basando el reconocimiento de la gran patria mundial. (Ariano, *Disertaciones Epictetas*, II, XXII, 18. Séneca, *De clem.*, III, 2). Cicero combatió con agudeza la doctrina epicúrea del "contrato social" (*contractus naturalis*) afirmando que "la primera causa de la asociación es en parte la debilidad del individuo, como una cierta tendencia natural del hombre a la asociación" (*De re pública*, I, 191).

¹⁹ Plutarco, *De Alexandri Fortuna*, I, VI, 329.

La especulación helenística llegó entonces a concebir al mundo conocido como una sociedad de dimensiones universales en la que las relaciones entre los hombres se encuentran normadas a través de una ley natural inspirada en la providencia divina (*próvoia*), de la que emana un *ótilos pnuma* o *lógos* que todo lo penetra y por el cual todos los seres animados se relacionan²⁰. Los hombres pertenecen a una misma comunidad sin que importe el lugar donde han nacido. "No eres el habitante de un lugar determinado, completamente encerrado entre paredes, sino el ciudadano de un mundo omnicompreensivo, constituido en forma de ciudad única . . . (lo que) nos da a entender que el género humano constituye una sola sociedad"²¹. Ello implica necesariamente la pertenencia fáctica a dos sociedades distintas pero estrechamente relacionadas: la comunidad cósmica que se proyecta más allá de las fronteras nacionales meramente convencionales y la sociedad originaria²². "Deben tenerse en cuenta dos comunidades. Existe una grande, digna en verdad de ese nombre, que comprende a dioses y hombres, y en la que no nos limitamos a dejar que nuestros ojos se posen en un rincón insignificante, sino que incluimos dentro de los límites de nuestra entidad política cuanto existe bajo el sol. Y hay otra comunidad a la que estamos ligados por un accidente de nacimiento: Atenas, Cartago o alguna polis con una ciudadanía que no es universal sino simplemente regional"²³. O, como afirmó vigorosamente Marco Aurelio, "el hombre (es) un ciudadano de la comunidad suprema, donde las otras sociedades no son sino como casas . . . Como Antonino, mi comunidad y mi patria es Roma; como hombre, lo es el universo"²⁴.

Si todos los pueblos estaban destinados a fundirse en un estado-ciudad único —del que son aisladas epifanías las polis conocidas— la patria natural del hombre debía ser la *universitas civitatis*. La comunidad ampliada a las dimensiones cósmicas constituyó desde entonces la ciudad esencial del hombre helenístico: era la *cosmópolis*, que se llamó así siguiendo el símil político anterior, y sus habitantes se denominaron

²⁰ Sobre la fundamentación sobrenatural del cosmopolitismo, vide G. RABRY, *Notes sur l'histoire d'Alexandrie*, en "Revue des Études anciennes", XXVII, 203-206 (1926); XXVIII, 213 et seqq. (1926). Cf. W. HAMMOND, *Cosmopolis and World-State in Greek and Roman Political Theory until Augustus* (1931).

²¹ Cicerón, *De legibus*, I, XIII, 61. l. XI, 32.

²² La idea de la doble comunidad humana y el parentesco basado en el linaje divino fue igualmente desarrollada por Epicuro (*Axioma*, *Disertationes Epictetanae*, I, XI, 1-2). Sobre las diferentes ideas de la naturaleza de la cosmópolis, vide A. T. SOKLAD, *A History of Greek political thought*, 258 et seqq. (1932). La concepción se encontró vinculada a los intereses de evasión hacia utopías sociales. Este proceso surgió en un primer momento radicado en el tiempo histórico, pero se concretó posteriormente en la dualidad religiosa de la *civitas dei* y la *terrena civitas*.

²³ Séneca, *De vita*, III, 4.

²⁴ Marco Aurelio, *Soblogías*, III, II, VI, 44.

concordantemente-cosmopolitas (cf. Cicerón, *Tusculanarum disputationum*, V, 108). Dentro de los muros de esta ciudad los hombres se sienten iguales en un mundo sin fronteras. "Ni Dios, por cierto, se negó a encender los ojos de todos por igual y concederle los oídos, el gusto, el olfato y la memoria, así como la esperanza, ni ocultó a los esclavos la luz solar, porque constituyó a todos los hombres como ciudadanos del universo"²⁴.

III

El individuo, violentamente desajado de su patria tradicional, comenzó a navegar por el nuevo mundo y apareció insignificante ante la ampliación de los horizontes visuales. Se trató entonces de convertir esa invalidez cuantitativa en punto de inicio hacia el áspero sendero de la valoración humana. Una de las primeras ideas que surgió fue la de la historia como totalidad abstracta unitaria. En la introducción de su *Bibliotheca Héródica*, Diodoro Sículo afirmó que los historiadores contemporáneos tenían por ambición "presentar la historia de todos los hombres, por tener éstos un parentesco común, a pesar de encontrarse separados por el espacio y el tiempo"²⁵. Polibio caracterizó en forma similar el ideal de su época, rechazando la obra de los historiadores "episódicos" y propugnando el método de una "historiografía pragmática"²⁶, concretando que "hasta este tiempo la historia del mundo había sido una serie de hechos sueltos, tan separados en sus orígenes y resultados como las localidades donde habían ocurrido... a partir de este momento, la historia se convierte en un todo coherente... la tendencia de todo es hacia la unidad"²⁷, como que todos los hombres son miembros de una misma familia humana general²⁸.

Con ese mismo espíritu se investigó el status jurídico de los cosmopolitas. La teoría política anterior había impuesto como condición de la ciudadanía una relación *inter pares*; el ideal griego fue el de un

²⁴ *Epistolar adulo-herodóticas*, IX, 7.

²⁵ L. DUPOYON, *La filosofía de la historia en la antigüedad y en la Edad Media*, 150 (1928). En el plano político real, esa igualdad recién obtuvo jerarquía jurídica al concederla el Consejo por la *Constitutio Antoniniana* (años 211), la ciudadanía romana a quienes todavía eran peregrinos. La única excepción fueron los *adánitici* (héroicos vencidos instalados en el Imperio). El edicto sólo se conocía por una frase brevísima de Ulpiano: *in orbis Romani qui sunt in constitutione imp. Antonini cum Romanis affuit non* (Digeo, I, v, 17), pero actualmente se tiene una copia en el "Papyrus Gizehn 42".

²⁶ Polibio, *Historias*, II, 32. IX, 2, 4.

²⁷ Polibio, *Historias*, I, 3.

²⁸ Sobre el universalismo en Polibio, cf. W. STREUMER, *Studien zur geschichtlichen Anschauung der Polybios* (1928). T. R. GARDNER, *Polybios*, en "Cambridge Ancient History", VIII, 1-24 (1933).

orden social fundamentado en la igualdad ante las normas de derecho²⁰. La nueva especulación proyectó ostensiblemente la idea, subrayando que, siendo todos los hombres habitantes de una misma ecumene, debían ser por ello iguales y libres, "por consiguiente, puesto que la ley es el vínculo que une a la asociación civil y el derecho que concede la ley es igual para todos, ¿qué derechos pueden mantener unida una comunidad de ciudadanos si no existe igualdad entre ellos?"²¹. Coincidentally, el estoicismo interpretó que la idea de un espíritu universal (*oúno nous*), que gobierna todas las cosas, implicaba la unidad natural humana y la comunidad espiritual de los pueblos. La naturaleza social del individuo hace posible que sea miembro colectivamente de un gran cuerpo político²², de una *societas omniaium iuris omnium regida*, según Cicero, por la Ley eterna. Considerando al hombre como miembro y no como parte del organismo social, se confirió un significado positivo a la concepción cosmopolita en el sentido de afirmar que no existen distinciones fundamentales sino simplemente nomotéticas²³. "Ya no hay diferencias entre el judío y el griego, el esclavo y el libre, el hombre y la mujer"²⁴⁻²⁶. Desde entonces la visión de la unidad fundamental del linaje humano se impuso a la intelectual helenística y la dicotomía aristotélica de hombres libres y "esclavos por natura" (*Política*, I, 1, 1254b) fue definitivamente desechada.

La filosofía descubrió que entre la esencia humana y el ser de la naturaleza existía una identidad: siendo dios *lógos* o razón sustancial, en todos los hombres se hallan "chispas" emanadas del "fuego" divino, ya que la razón es una parte del espíritu eterno en el cuerpo humano²⁶ y, por esa relación immanente, pueden ser interpretados como hijos por consustanciación y debían necesariamente considerarse hermanos

²⁰ Cf. Euzébio, *Fuertes*, 316-343. Suplemento, 429-432. Tucídides, *Historia*, II, XXXVII, 1. Aristóteles, *Política*, III, VII, 1281a.

²¹ Cicero, *De re publica*, I, XXXII, 48.

²² Séneca, *Epístolas*, XCV, 32.

²³ Cf. J. Bidez, *La cité du monde et la cité du soleil dans les stoïciens*, 28-50 (1932). En las postimerías del Mundo Heleno ya se había comenzado a pensar que eran ridículas las diferencias entre griegos y bárbaros (*Plauto, Poética*, 1630d) y que se podía llegar a ser talense por la cultura: talense debía que "el hombre es griego no es utilizado ya para significar gente o nación, sino para demostrar ingenuo y más se llama griego a quienes participan de nuestra patria, que a los que tienen el mismo origen que nosotros" (*Panegyrico*, 250).

²⁴ Las mujeres obtuvieron también un nuevo papel implícito en la afirmación igualitaria. En el Jardín epicureo se encontraban numerosas de ellas e incluso esclavas y hembras (ver. gr. Leontium, *Medeia*). Cf. A. J. FERTIGER, *Epístolas y sus ideas*, 24 (1960). H. LÉVY, *Epístolas*, frag. 117 y 227 (1887). Lo mismo ocurrió entre los cínicos (Diógenes Laercio, *Vitae philosophorum*, VI, 96) y los estoicos.

²⁵ Gólgas, III, 28.

²⁶ Séneca, *Epístolas*, LXVI, VII, 11.

entre sí. "No quieras, esclavo, tolerar a tu hermano, que tiene a Zeus por padre y que ha nacido, como un hijo, del mismo esperma y la misma ascendencia celeste que tú"³⁹. Esta común paternidad indica que todas las naciones son integrantes de la misma familia humana, ya que "a la manera que el cuerpo es uno y posee numerosos miembros, todos los miembros —siendo muchos— forman un mismo cuerpo"⁴⁰, "porque de su linaje somos"⁴¹. Y ello es así desde que "existe eternamente una naturaleza de lo divino y del bien, de donde deriva para el hombre la vida más igual"⁴².

El ser humano individualmente considerado deber ser, pues, el objeto de interés. Eratóstenes criticó vehementemente al Estagirita por aconsejar a Alejandro la dualidad humana⁴³, pues es insostenible separarlos racial o culturalmente: los hombres sólo pueden dividirse en buenos y malos: en tanto entre los griegos existían numerosos malvados, había entre los bárbaros pueblos altamente civilizados⁴⁴. La afirmación de la igualdad jurídica humana fue completada por Virgilio. No existen diferencias ("Tros Tyriusque mihi nullo discrimine agetur", *Ateneida*, I, 574) porque todos los pueblos forman un mismo cuerpo ("Paribus se legibus ambas/inviatas gentes aeterna in foedera mittant", *Ateneida*, XII, 190-191)⁴⁵. Dentro de los muros de la ciudad universal "no hay griegos ni judíos, circuncisión ni preputio, bárbaro, esclavo, siervo o libre"⁴⁶; la única diferencia extrínseca es que los hombres pueden ser sabios o necios⁴⁷. Pero son íntimamente iguales o similares porque el Orontes había confluido con el Tiber y, desde entonces, sus aguas corrían para siempre juntas realizando una misma historia (Juvenal, *Sátiras*, III,

³⁹ Arriano, *Disertaciones Epictetas*, I, XIII, 3.

⁴⁰ *I Corintios*, XII, 12.

⁴¹ Cicerón, *Discurso a Zenón*, 4. Arco, *Pharomona*, I, 3, a quien sigue Pablo de Tarsó (*Hechos Apóstólics*, XVII, 28).

⁴² Firdós, en *Diálogos Laercio*, *Vitae philosophorum*, IX, 66.

⁴³ Cf. J. KANTER, *Alexander der Große*, en "Museum der Politik", (E. Marx y K. A. von Müller), I, 33 (1922).

⁴⁴ Eusebio, *Geographica*, I, 66.

⁴⁵ Sobre la unidad racial en el mundo acaménico romano, véase A. MORETTI, EUGENE, *La política de estado universal en César y Augusto a través de la Eneida de Virgilio*, en "Revista de Estudios Políticos", Nº 33, 25-27 (1958).

⁴⁶ *Coloquios*, III, 11.

⁴⁷ El acaménico primitivo, consideró debidamente a los sabios como integrantes de la gran familia humana, pero Panecio rechazó la unión y suplantó la doble sociedad de una comunidad de sabios y con de insabios. Cf. *Stoicismus veterum fragmenta*, editado H. VON ARMIN, III, 40-54, 285, 305, 307, 336-335, 348, 363, 382, 387, 671. (1905). *Diálogos Laercio*, *Vitae philosophorum*, VI, 6. W. WINTERLICH, *Historia de la filosofía antigua*, 335-348. (1933). O. GROSS, *Problemas fundacionales de la filosofía antigua*, 234-238. (1922).

60-61). "Todos somos miembros de un gran cuerpo. La naturaleza nos engendró parientes al darnos un mismo origen y un único fin"⁴⁵.

De esta manera, la decadencia de las antiguas patrias, las frecuentes relaciones comerciales y la atenuación del sentimiento de desprecio al extranjero, fueron causas concomitantes para la silenciosa génesis de las nuevas ideas: por primera vez los pueblos pudieron contemplarse en su precisa dimensión sin prevenciones ni prejuicios. Siendo el individuo un ejemplar distinto aunque integrado en la especie, apareció evidente que todos tenían una naturaleza humana común inmutable a través de los siglos. La totalidad de los integrantes del mundo helénistico fue considerada, así, como *hombres* sin otras diferencias que las biológicas y esta conciencia se extendió desde entonces a todas las estructuras sociales⁴⁶. "La naturaleza nos ha emparentado por haber surgido de la misma materia"⁴⁷, unidad que estaba basada en antecedentes comunes: sustancia humana y conducta similar de las naciones (Teofrasto), "pues no hay cosa alguna que sea tan similar a otra como somos los hombres, cada uno respecto a los demás; y, si las malas costumbres o las diversas opiniones no torcieran a las almas débiles inclinándolas del lado que se les antoja, nadie se parecería tanto a sí mismo como todos se parecerían a todos. Por eso, de cualquier manera que se defina al hombre, siempre la definición es aplicable a todos. Lo cual basta para probar que no caben diferencias dentro del *genus homo*"⁴⁸.

Como consecuencia, se dedujo que la esclavitud no tenía un fundamento racional y hasta el esclavo más humilde era digno de compasión⁴⁹, pues la medida realicente únicamente puede ser trascendente: la filosofía cree "que la divinidad es lo que puede ser la medida de las cosas, mucho más que el hombre, como afirman algunos"⁵⁰. La esclavitud se convirtió, así, en un azar que puede herir ciegamente a cualquiera⁵¹. "¿Cómo pensáis, pues, hombres, que Dios que no hizo siervos (a los animales) . . . pudo hacer tales a los hombres? . . . no es la fortuna quien iguala sino la virtud . . . sólo la oscuridad esclaviza, sólo libera

⁴⁵ Séneca, *Epistolas*, XV, ECV, 51. Cf. Marco Aurelio, *Teologías*, IV, 40 VII, 3.

⁴⁶ La designación aristotélica de los esclavos como "instrumentos animados" (*Ética Nicomacéa*, VIII, XI, 1161 b 3-5), recogida por algunos romanos e interpretada como *instrumentum genus animi* (Varón, *De re rustica*, I, XVII, 1), había sido anteriormente rechazada por la sofística griega (Eurípides, *Alcibíades*, *Acritón*).

⁴⁷ Séneca, *De ira*, II, 8.

⁴⁸ Cicerón, *De legibus*, I, X, 29-30.

⁴⁹ Cf. Séneca, *De clementia*, II, IV, 7.

⁵⁰ Platón, *Leyes*, 716b.

⁵¹ La negación de las divisiones clásicas había sido justificada con analogías por el Budismo en una parábola similar a la del manuscrito (*Nejibâne Nidāya*, 63).

la arist, pero no hombre alguno (. . .). El alma recta, buena, grande . . . puede encontrarse tanto en un caballero romano, en un libreto como en un esclavo. ¿Qué son, en efecto, caballero, libreto y siervo? Nombres dados por la ambición o la injusticia"⁵². La esclavitud es una flagrante contradicción que atenta contra toda idea de derecho. "Así podemos remontarnos hasta el primer esclavo; probablemente a un prisionero de guerra o a un hombre robado por bandidos: en todo caso, a un hecho violento, ilícito, sin ningún valor a los ojos de la justicia. ¿Es que ha podido derivarse un derecho de esta iniquidad?"⁵³.

IV

Una corriente lateral —recepción del legado de sabiduría popular, poesía ascética y de retórica clásica, que perdió el amor al semejante, el desprecio a la violencia⁵⁴, la amabilidad en el trato y las normas de tolerancia— hizo posible igualmente el surgimiento de la filosofía humanista del hombre. Como consecuencia de la influencia de las antiguas ideas morales romanas y la especulación helenística, se reelaboró el estoicismo con elementos tomados de las diversas corrientes espirituales, convirtiéndolo en una filosofía flexible que abandonó definitivamente el jehatismo inaccesible de los representantes anteriores⁵⁵. Del círculo

⁵² Epístola *Involutiva*, IX, 4-6. Séneca, *De beneficiis*, III, 18. Sin embargo, desde el punto de vista jurídico, las diferencias sustanciales y legítimas al esclavo era un miembro (*res movibile*) y una mercancía (*res*). "Una cabeza servil no tiene derechos" (Pando). "Un esclavo o cualquier otro animal" (Ulpiano). El constructo "en un derecho que se entiende no sólo a los hombres y a las cosas, sino a los esclavos, a los bestias y a los demás cosas". Digesto, IV, v, 3. II, VII, 3, VI, 1, 13; 3, VII, 1, 3, 1. Hasta los mismos filósofos venían esclavos, incluso los cínicos (Séneca, *De tranquillitate animi*, VIII, 7). El estoicismo —hasta épocas relativamente tempranas— tampoco incurrió acerca del problema de la esclavitud y en algunos casos ocasionales condenó materialmente su práctica. En general, predicó su legitimidad y el deber de los siervos de obedecer a sus amos. "Siervos, obedeced a vuestros amos temporales con temor y con respeto" (Efesios, VI, 5). "Que los siervos sean obedientes a sus señores, dándole gusto en todo, no respondiendo" (Tito, II, 9). "Todos los siervos que están bajo vuestro de servidumbre estimes a sus señores por dignos de toda honra" (I Timoteo, VI, 1). "Siervos, sed obedientes a los señores con todo temor, no solamente a los buenos y moderados, sino aun a los rigurosos" (I Petri, II, 18). Cf. *J. Costanzo*, VII, 22-24; XII, 13. Efrénio, VI, 6-9. De acuerdo a su doctrina también los cristianos podían esclavos (Armigosa, *Región pro Córdova*, 53a). Esta línea de pensamiento fue continuada desde el Concilio de Ganda (324) hasta Tomás de Aquino (*Summa Theologiae*, 1^a-2^a, quest. 37, art. 3^a). Uno de los cónoces del Concilio de Epón prohibió "a los señores liberar a los esclavos que pertenecían a las monjes por donación". Cf. C. J. HARRIS, *Konstantinopolis*, II, 628, 623. (1875).

⁵³ *Dico Crisóstomo*, *Oratio* XV, De servitate.

⁵⁴ En los últimos tiempos de la República se llegó a considerar que la guerra no es sino un medio para lograr o conservar la paz (Cicerón, *De Officiis*, I, 23, 30. Virgilio, *Aráido*, VI, 632, 832, 832), que era superior a aquella y que debe preferirse la subditia al valor militar (Cicerón, *De Officiis*, I, 11-12, 22-24. Séneca, *De Clementia*, I, 11).

⁵⁵ Cicerón, *De natura deorum*, 4. Cf. M. FOHLING, *Civitas de officio sua et de Libertatibus de Romanis* (1934).

de Escipión Emiliano, Terencio, Lelio, Lucilio y Petilio surgió la denominación *humanitas* con que se designó la fundamentación racional que Panecio, siguiendo el método filológico de Acistarco, había logrado del ideal contemporáneo de dignidad humana y buena voluntad hacia los semejantes como correctivos de la rudeza soberbia primitiva⁵⁶.

Se advirtió entonces que las virtudes humanas no eran sino las tendencias naturales reguladas por la razón y, consecuentemente, se determinó que el término *humanitas* abarca todas aquellas maneras que transforman en usos civilizados los instintos animales⁵⁷. En última instancia, la virtud consiste en realizar acciones honestas (*honestam rectitudinem*), es decir, realizar actos objetivamente rectos por sí (*officia*). La nueva vertiente fue completada cuando el enciclopedismo ético de Posidonio —que siguió el primer artículo de la doxografía de Antisthenes— comenzó una ardiente prédica basada en el axioma de que “la virtud puede ser enseñada”⁵⁸ y que su enseñanza es, precisamente, la validación de cualquier sistema filosófico.

En la ciudad universal, albergue natural de todas las razas, en la que se manifiestan inconsistentes las dicotomías étnicas, sociales o religiosas, el individuo debía ser considerado, pues, integrante de una gran comunidad y objeto de respeto y estudio filosófico. Todo lo que es humano interesa al prójimo y debe ser motivo de amorosa investigación *Homo sum: nihil a me alienum puto*⁵⁹, porque “es natural entre los hombres una común honra a los hombres, y, por ello, es necesario que el hombre, por el mismo hecho de serlo, no sea un extraño para el hombre”⁶⁰. De esta manera, la inferencia de que los individuos no tenían un papel indispensable que cumplir en un mundo sin fronteras, llevó al necesario reconocimiento —para no despersonalizarse completamente— de que tenían una intimidad similar pero con características propias y que esa interiorización necesariamente respetable para todos

⁵⁶ La concepción es aristotélica: romana: no hemos podido encontrar ningún vocablo griego por el cual pueda ser traducida. Sobre la *humanitas* en su sentido de humanidad, véase Cicero, *De legibus*, III, L. I, Sobre el clerato de Escipión, cf. A. GRONER, *El genio romano en la religión, en el pensamiento y en el arte*, 208-224. (1937). Sobre la influencia de Panecio en la moralidad romana, véase W. WIMMERBAND, *Historia de la filosofía antigua*, 326, 327, 373-375. (1935). E. SANDERS, *Historia de la filosofía*, 387-388. (1942). Sobre la latinización de Roma, cf. F. ALTHEIM, *Rom and her latinization* (1943).

⁵⁷ Cicero, *De officiis*, I, 34, 30, II, 4, 110.

⁵⁸ Diágoras Laercio, *Vitae philosophorum*, VII, 129. Juan Emboco, *Elogios Físicos et sibicos*, II, LIV, 1. Cf. V. BARRÉ, *Posidonii Ethicæ reliquiae doctrinae* (1810).

⁵⁹ Terencio, *Heautontimorumenos*, I, 1, 23. Cf. Menandro, *frag.* 353 Koch. Séneca, *Epistolas*, XV, CCV, 32. Cicero, *De legibus*, I, XII, 33.

⁶⁰ Cicero, *De similibus bonorum et malorum*, III, XIX, 62.

se llegó, así, a un anticipo bastante coherente de la doctrina de los derechos naturales del hombre.

Concordantemente, se pensó que los hombres deben sentir piedad hacia sus semejantes (Séneca, *De clementia*, II, iv, 7) ya que el hombre en "cosa sagrada para el hombre"⁴¹ Si la fraternidad humana deriva del común origen natural⁴², la *caritas generis humani* ha de convertirse en condición esencial de la nueva filosofía⁴³, pues constituye la base del verdadero amor fraternal⁴⁴. Incluso los siervos —por pertenecer *per se* al linaje humano— tienen derecho a esa consideración general. "Si reflexionas un momento, ¿no ves que éste que tu llamas esclavo, tiene tu mismo origen, está bajo el mismo cielo, y respira vive y muere como los demás?... Vive con los inferiores del mismo modo que quisieras que un superior viviera contigo... Son siervos, pero también son hombres; son siervos, pero también compañeros; son siervos, pero también humildes amigos"⁴⁵.

Si la virtud de *humanitas* impone obligaciones que un hombre debe respetar por el solo hecho de tener iguales e inculca "el amor de los unos a los otros"⁴⁶, ello implica consecuentemente la identificación de los intereses (esencia de una moral naturalista). "Debemos asignarnos una meta única: identificar el interés de cada uno con el de los demás... Si la naturaleza prescribe que un hombre se disponga a asistir a otro, cualquiera fuera, solo por ser hombre él, es preciso que según natura el interés de cada uno sea el de los demás... En cuanto a los que afirman que están obligados con respecto a los ciudadanos pero no con los extranjeros, éstos aniquilan la sociedad universal de la humanidad y, así, suprimen por completo la benevolencia, la generosidad, la bondad y la justicia"⁴⁷.

V

La especulación helena había advertido que la idea de *pólis* presupone lógicamente la existencia de una norma jurídica reguladora aplicada igualitariamente a sus ciudadanos, ley que constituya el hilo de oro que

⁴¹ Séneca, *Epistolae*, XV, XCIV, 35.

⁴² Tácito, *Annales*, XII, 17. Plinio, *Epistolae*, IX, 39. Lucano, *Pharsalia*, I, 2.

⁴³ Cicerón, *De finibus bonorum et malorum*, V, XXIII, 1.

⁴⁴ Cf. Marco Aurelio, *Soliloquia*, VI, 58.

⁴⁵ Séneca, *Epistolae*, V, vi, 31, 44.

⁴⁶ Séneca, *De ira*, II, 8. Cicerón, *De inventionibus oratoriae*, II, II, 32.

⁴⁷ Cicerón, *De Officiis*, III, 26, 28.

mantenía rutilante unida la sociedad⁶⁶. En la naturaleza se encuentran lasitas reglas constantes: los hombres y cuerpos celestes poseen en común el seguir un mismo *nómos*⁶⁷ y, por ello, la ley interior debe estar en concordancia con el orden cósmico. Esta norma, fundada en el descubrimiento de lo que "verdaderamente es", tiene alcance para toda la humanidad⁶⁸ y, de esta manera, la fuente validadora de las leyes es la recta razón (*dírhós lýgos*) que llega a convertirse en positiva cuando asume sanción terrenal⁶⁹.

La filosofía helenística continuó y clarificó las ideas jurídicas griegas pero, por las mismas características de la nueva comunidad, amplió sustancialmente el concepto. Siendo el mundo único, debe existir una *convención zōonómio* o *estelequia* constitucional que le sirva de contorno normativo. Esta regla jurídica debía ser suprema, inmutable e ícton común universal de valoración axiológica y yéctis validatorio del derecho "provincialista" temporal.

Efectivamente, desde sus orígenes la noción de *cosmópolis* implicó la de un derecho natural como sostén indispensable de su existencia. En un conocido fragmento, Crisipo desarrolló coherentemente la idea de la sociedad supranacional relacionándola con la expresión de "ley según la naturaleza"⁷⁰, derivada de la volición divina, que gobierna al mundo por medio de una norma ordenadora comprensiva de todo lo creado y medida de las acciones humanas⁷¹. Como en todos los hombres existe la misma esencia ética (que adquiere, así, fuerza universal) no existe en realidad sino un derecho que corresponde a un estado mundial y, precisamente por ello, Posidonio pudo hablar con frecuencia de una constitución adaptable a todos los pueblos que deriva de la razón natural. Este derecho, racional de la naturaleza es común a todas las naciones y adquiere validez para cada uno y todos los individuos habitantes de la ecumene⁷². "La Ley Universal que existe en la recta razón y que penetra

⁶⁶ Flauto, *Leyes*, 644d-643a.

⁶⁷ Flauto, *Leyes*, 966d-e.

⁶⁸ Seneca-Flauto, *Miser*, VI, 316A.

⁶⁹ Flauto, *Leyes*, 643a-b. Sobre el pensamiento jurídico griego, vide W. JANSEN, *Found of Law: The origin of legal philosophy and the growth, in "Transcendence of modern legal philosophies. Essays in honor of Roscoe Pound"*, 312-377 (1947).

⁷⁰ *Stoicorum veterum fragmenta*, edidit H. WISS AENDE, II, 528 (1904).

⁷¹ Zenón, en Cicero, *De natura deorum*, I, 14. Cf. Juan Embesa, *Religión Física y ética*, II, 184.

⁷² Sobre el sentido de la ley natural en el estoicismo, vide V. BRUCHARD, *Étude de philosophie antique et de philosophie moderne*, 226 et seqq. (1926). Sobre la especulación filosófica en torno a la derecho natural, cf. F. FLORENTIN GUYOT, *Del concepto del derecho natural e del dritto positivo nelle storie delle filosofie del Dávino* (1907). W. ECKSTEIN, *Der antike Naturrecht in geschichtsphilosophische Be-*

en todo, es idéntica con Zeus, guía del orden del mundo"⁷². „Apareció evidente entonces que existía una objetiva unidad inmutable a los cambios terrenales, y que “el bien no es en la multitud que parece, sino en la unidad que le sirve de modelo”⁷³.

Un nuevo concepto jurídico robusteció indirectamente la idea filosófica de derecho natural, posibilitando que pudiera creerse encontrar en normas positivas una proyección de sus principios. En el Mundo Helenístico fue frecuente que los príncipes otorgaran las leyes de una ciudad a otras, y ésta costumbre insensiblemente unificó numerosos aspectos del derecho positivo interestatal⁷⁴. Por otra parte, durante la época de los diádocos e incluso durante los postreros tiempos de la república romana subsistían ciudades, reinos y tribus autónomos o semi-independientes. Los frecuentes tratados concertados entre ellos y el auge del procedimiento del arbitraje para resolver sus diferencias permitieron el desarrollo de numerosas normas heterogéneas en su origen, pero que fueron paulatinamente agrupadas en un nuevo derecho internacional que

Isachang (1926). H. DE PAEN, *L'idée du droit naturel* (1930). H. ROHMEN, *Le droit naturel. Histoire, doctrine* (1945). E. GALLES Y RODOLPHO, *Les gestions* (1954). L. STRAUSS, *Droit naturel et histoire* (1954). S. RAMÍREZ, *El derecho de gentes* (1955). E. F. BRUCE, *Über römische Recht im Rahmen der Kulturgeschichte* (1954). E. WOLF, *Der problem des Naturrechts heute* (1955). M. VILLAY, *Deux conceptions du droit naturel dans l'Antiquité*, en "Leçons d'histoire de la philosophie du droit", 121 et seq. (1937 1ª edición). Contra, RUIZ MORAÑO, quien afirma que "el estoicismo no concibió la existencia de un derecho natural, como tal, opuesto a la ley positiva y con impuesto para todos los hombres", basándose en el ideal del sabio de la escuela pitagórica. Cf. M. T. RUIZ MORAÑO, *El pensamiento jurídico de los griegos*, 41 (1939). Sobre la reforma del estoicismo, que permitió su evolución hacia la desaparición de distinciones innegables, vide nota 44.

⁷² Zeno, en Diógenes Laercio, *Vitae philosophorum*, VII, 88.

⁷³ Filón, *De virtutum mutatione*, 143. Truaje de lo bueno aher aristotélico. *Metaphysics*, I, X, 1076a. Las únicas escuelas filosóficas que negaron la existencia de un derecho natural objetivo, fueron el epicurismo y la Nueva Academia. Caricaturizó estas dificultades de la concepción ética haciendo incapaz en las discrepancias entre las diversas doctrinas y la unidad histórica. "No hay derecho natural y, por ello, no hay leyes por naturaleza. ¿Dirías acaso que, si las leyes cambian, todo ciudadano, verdaderamente virtuoso, no por eso debe dejar de seguir y observar las reglas de la eterna justicia, acaso que la de una justicia convencional?... Si fuera innata la justicia, todos los hombres sancionaban nuestro derecho, que sería igual para todos, y no sancionaría los beneficios de otros en otros países... La justicia no es hija de la naturaleza, ni de la voluntad, sino de nuestra debilidad" (Carneades, en Cicerón, *De re publica*, III, 7, 10). "La justicia no tiene existencia por sí misma, sino que se halla siempre en las relaciones recíprocas, en cualquier lugar y tiempo, en que exista un pacto de no producir al sufrir daño... el derecho natural es la expresión de aquello que es útil a los hombres para no perjudicarse entre sí". (Epicuro, *Republique démentis*, 33, 11). Cf. Diógenes Laercio, *Vitae philosophorum*, X, 150. H. IRENER, *Epicurus*, éng. 78 y 590 (1887). M. GIACIA PALAYO, *La filosofía del derecho en Epicuro* (1932).

⁷⁴ Cf. L. MITTELER, *Reichsrecht und Völkerrecht in den Keltischen Provinzen der Römischen Kaiserreichs* (1891).

comprendía aquellas prácticas que reconocían todos los estados y, por consiguiente, cada uno de sus habitantes.

Esta indagación en torno a lo permanente del devenir normativo fue completada por el pensamiento jurídico romano. En el siglo —I el anhelo de una concorde *ordinem*, existencia de ciertas *notiones communes* que tienen validez en sí mismas al determinar un *consensus gentium*, y la idea del *ius gentium* —noción jurídica que comprendía aquellos principios comunes a las naciones y las medidas tomadas por el *poter peregrinus* cuando debía decidir alguna controversia entre un romano y un extranjero⁷⁸— posibilitaron la recepción del concepto estico del *ius naturale* y su ulterior sistematización filosófica⁷⁹.

Eso permitió que, siguiendo y ampliando la clásica percepción aristotélica, Cicerón distinguiera entre el derecho civil (de la ciudad-estado, *civitate*), el derecho de gentes y el natural. El *ius civile* (*dikaios politikos nomikós*) señala el derecho estatal propio de cada pueblo y específicamente designa las reglas originales de la nación romana⁸⁰, por cuya fiel observancia llegan los ciudadanos a la felicidad individual. "Todos debemos ser siervos de la ley para poder llegar a ser libres"⁸¹. El derecho de gentes (*dikaios politikos phisikós*)

⁷⁸ El *poter peregrinus* se aplicaba el derecho ceremonial romano tradicional sino un procedimiento clásico adaptado a las circunstancias y fundamentado en consideraciones de equidad y sentido común. Por sus formas, este derecho positivo se formó en torno a las ideas corrientes de honestidad y justicia predicadas por el espíritu estico. Cf. F. DE ZULUETA, *The development of Law under the Republic*, en "Cambridge Ancient History", IX, 666 et seq. (1932).

⁷⁹ Esa solidificación del concepto filosófico en sus aplicaciones positivas fue consecuencia de la mentalidad romana orientada hacia lo concreto y jurídico. Así, lo que los griegos denominaron *epístémata* —aparición de las ideas en las palabras, fundamento de la lógica, cf. Aristóteles, *De interpretativa*,]— fue traducido por los romanos (juris, que recuerda la decisión del juez). Sin embargo, no puede olvidarse que *aión* significó originariamente "decisión judicial" en Homero y Hesíodo, aunque luego *dikaios* designó concretamente justicia y derecho (véase, Aristóteles, *Política*, IV, IX, 1309a 36). Sobre la influencia de la filosofía helénica en el pensamiento y derecho romano, cf. M. VOGT, *Das Etre von der material, *organon* et *hierarchy* und *ius gentium* der Römer* (1856-1876). LAURENCE, *Influence de *philosophie sur le droit romain* (1860). V. CAHYREIN, *Das *ius gentium* im römischen *Recht* beim M. THOMAS von Aquin* (1891). L. A. CHYLLOFF, *Ueber das *ius gentium* der römischen *philosophie* und die *romische* *jurisprudenz** (1897). E. V. ARNDT, *Roman *juris*, chap. 2* (1911). C. A. MARCHI, *La concezione naturalistica del *diritto* e degli *iusciti* *giuridici* *romani** (1937). M. PH. GUIRAL, *De l'influence de la *philosophie* sur le *droit* *romain* et la *jurisprudenz* de l'époque *classique*, thèse* (1937). B. LEVY, *Natural Law in Roman Thought*, en "India et documenta *historiae* et *ius*", XV, 1-23 (1949).*

⁸⁰ Cicerón, *De Officiis*, III, 17: *ita in Roma et *ius gentium* derivado del XII *Talabrum* *libellus*.*

⁸¹ Cicerón, *Pro A. Cluentio*, Actus, LIII, 146.

está constituido por los principios racionales comunes a todos los pueblos y con validez en las naciones civilizadas⁸². En un sentido jurídico más estricto, comprende las leyes concernientes a todos los hombres que en el mundo romano tenían capacidad jurídica.

Pero en este sentido, la reinterpretación ciceroniana de las nociones tradicionales produjo la transformación del *ius gentium* en contenido de aquellos principios a los cuales respondían todos los pueblos y ciudades periféricas con los cuales Roma mantenía relaciones: es el derecho común de las naciones (como lo advierte a través de un estudio de legislación comparada). Evidentemente el concepto se encontraba muy próximo a la noción de derecho natural: así lo comprendió e identificó en un pasaje al *ius gentium* con la misma naturaleza y, puesto que éste deriva necesariamente de las normas permanentes del derecho, pudo sin violencia considerarlo unido o consustanciado con el mismo derecho natural⁸³.

Influido por las corrientes espirituales helenas y consciente de las implicancias de esta inferencia, Cicerón desarrolló entonces la noción de un derecho natural emanado de la providencia divina y de la esencia social del hombre⁸⁴. Los fundamentos del derecho deben buscarse en la Ley absoluta racional. "Para definir al derecho, nuestro punto de partida será aquella ley suprema que pertenece a todos los siglos y que ya estaba vigente cuando no había ley escrita ni civiles constituida"⁸⁵. El estudio filosófico de lo jurídico no puede limitarse a las normas del

⁸² Cicerón, *De Officiis*, III, 17, 23. Esta amplitud estaba implícita en la etimología de la palabra *gentium* (que comprende a los *reges, civitates y tribus*) para la sola *gens* involucra a pueblos y naciones.

⁸³ Cicerón, *De Officiis*, III, 3, 17, 23. De *inventione rhetorica*, II, XXXIII, 33. Los juristas romanos conciliaron en algunos textos la asimilación: según Gayo el derecho de gentes es *quod naturaliter ratio inter omnes homines constituit*. Por generalización se intentó que sus principios podían incidir en la realidad. La exactitud, por ejemplo, se contrasta al derecho natural, pero es permitida por el *ius gentium*, ya que todas las naciones lo practican (*Digesto*, I, i, 4. XII, VI, 64).

⁸⁴ La idea de "esencia social" en Cicerón difiere de la de Aristóteles, pero en ella está implícita la intuición helénica de la igualdad de todos los hombres, en tanto que en la fase del Esquisto sobre que "el hombre es por naturaleza un animal político *antibétopos pólitis pólitis* ade ntes, *Política*, I, II (127a 2-3), la zona se da sobre la condición de ciudadano (político, de pólis). Sobre las ideas jurídicas de Cicerón, cf. E. COSTA, *Cicerone giurista* (1927). G. RAZZI, *La filosofia civile e giuridica di Cicerone* (1936). El humanismo cicerónico tuvo sus bases inmediatas en las corrientes del ecleticismo medio de tendencia estoica (Asipetto, Pasasio, Posidonio, Antiocho). Véase, PH. FREYRIA, *Die drei Grundgedanken des Rechts im I. Buche von Ciceros Schrift de Legibus*, en "Eranisches Museum" LXXVI, 233-277, 243-262 (1932).

⁸⁵ Cicerón, *De Legibus*, I, VI, 19.

derecho positivo estatal ni a las reglas de la jurisprudencia⁸², sino que debe proyectarse hacia la búsqueda de un derecho superior objetivo, anterior y universal, porque hay que "comprender plenamente que hemos nacido para la justicia y que el derecho no se funda en convenciones, sino en la naturaleza"⁸³. Para comprenderlo debe admitirse previamente la existencia de Dios y que Él "quiso convertir al hombre en razón de ser del universo"⁸⁴, para lo cual le concedió el privilegio incomparable de la razón⁸⁵. El hombre "ha recibido del dios supremo (*supremo deo*) una existencia que lo coloca en un lugar eminente, pues él es el único entre todas las especies y variedades de seres animados que tenga acceso a la razón y a un pensamiento del que carecen las otras"⁸⁶. Este reconocimiento intuitivo permite constituir entre ellos y los dioses una comunidad de seres racionales (*communis deorum et hominum civitas*), que implícitamente, lleva a los hombres a vivir en una sociedad conforme a los dictados de la ley objetiva natural. "Los que recibieron la razón de la naturaleza también recibieron la recta razón y, por ende, la Ley, que no es sino la recta razón en el campo de lo mandado y lo prohibido. Y si recibieron la Ley también recibieron el derecho. Y como la razón se dio a todos, resulta que todos recibieron el derecho"⁸⁷.

Siendo la naturaleza lo primordial u originario⁸⁸, y estando todos los hombres unidos íntimamente, "la naturaleza nos vincula a todos por una misma Ley natural"⁸⁹, pues ella "nos hizo participar del derecho y poseerlo en común"⁹⁰. Esta "Ley es la razón suprema impresa en la naturaleza"⁹¹ y de ella deriva necesariamente que "el derecho tiene su

⁸² Gierón habla con mal disimulado desprecio de los juristas que enseñaban y aplicaban el derecho positivo (*De civitate*, I, IV, 236), aunque afirma que el error debe tener amplios conocimientos de la estructura normativa relativa al sistema social y político estatal (*De civitate*, I, IV, 64. *Bruta*, XCIII, 332. *XXIII*, 44, 178. *LXII*, 222).

⁸³ Gierón, *De legibus*, I, X, 28.

⁸⁴ Gierón, *De legibus*, I, IX, 27.

⁸⁵ Gierón, *De natura deorum*, II, 18.

⁸⁶ Gierón, *De legibus*, I, VII, 22.

⁸⁷ El derecho natural o lo natural se entendía antiguamente como la gracia de las cosas o lo primordial objetivo (*Metaphysica*, D, II, 1814B), pero Aristóteles distinguió cuidadosamente entre los dos conceptos de naturales: el físico y el normativo. Por el contrario, Gierón confundió reiteradamente ambos ideas unificándolas (*De legibus*, I, XII, 33. *De finibus bonorum et malorum*, III, v, 3-7). Cf. M. Votaw, *Die Lehre von der naturalis, sequens et honorum und der gratia der Römer*, III, 347 et seq. (1876).

⁸⁸ Gierón, *De Officiis*, III, 27.

⁸⁹ Gierón, *De legibus*, I, XII, 33.

⁹⁰ Gierón, *De legibus*, I, VI, 18.

origen en la naturaleza" ⁸⁴. Esta ley absoluta y eterna no es escrita sino consuetudinal con el hombre y, al mismo tiempo, es divina por derivar del pensamiento o providencia de Dios. "La ley no es el producto de la inteligencia humana ni de la voluntad popular, sino de algo eterno que rige el universo por medio de sabios mandatos y sabias prohibiciones. Luego esta Ley, que es a la vez la primera y la última, se identifica con la mente divina en cuanto ésta obra racionalmente... dicha autoridad no es sólo más antigua que los pueblos y ciudades, sino que es contemporánea del Dios que conserva y gobierna el cielo y la tierra. Pues la mente divina no puede estar desprovista de razón, y esta razón divina no puede existir sin esa autoridad para sancionar el bien y el mal" ⁸⁵. Por lo tanto, la Ley Natural es absoluta e intemporal, pues "para llegar a ser Ley no necesitó ser redactada por escrito, sino que fue tal desde su origen... pertenece a todos los siglos y ya estaba vigente cuando no había normas escritas ni estados constituidos" ⁸⁶.

Este derecho o *communis lex naturalis* —transposición de la idea aristotélica de constitución natural (*phúlikon phúlikon*) y del concepto estoico de lo justo, natural (*phúlos díkaios*)— es idéntico en todos los pueblos y obliga a todas las naciones, ya que su validez se desprende de la misma naturaleza ⁸⁷. Como transmutación del *lógos* clásico, es la suprema razón que determina las normas orientadoras de la conducta de todos los hombres en todos los tiempos ⁸⁸. Coincidentemente se mires-

⁸⁴ Cicero, *De inventionibus rhetoribus*, I, II, 33. Cf. *De legibus*, I, XII, 34. I, XIII, 36. *Pro T. Annio Milone*, 10. *De oratore*, I, 1, 165.

⁸⁵ Cicero, *De legibus*, II, IV, 8-10.

⁸⁶ Cicero, *De legibus*, II, IV, VJ, I, VI, 19.

⁸⁷ Séneca, *De beneficiis*, IV, XII, 17. Filón, *De mundi opificio*, 3.

⁸⁸ Cicero, *De legibus*, I, 1, 18. Cicero recogió la tradición aristotélica que habla de un derecho por naturaleza, universalmente obligatorio, de origen desconocido, eterno, imposible de derogar y que no depende de las decisiones humanas, contraponiéndolo al derecho positivo o legal (nomótico) propio de cada pueblo. (Educa Nicomachea, V, VII, 1134b 18-22). Pero en última instancia, la extrapolación aristotélica llega a la relatividad de la idea de derecho. En su oposición de las causas de la transformación de los sistemas democráticos y oligárquicos, habla de una justicia de cada ciudad conforme al régimen de la misma. Si el derecho (*to díkaios*) no es sino uno en el espíritu de cada pueblo, es necesario que existan variedades de justicia. (Política, IV, III, 1302a 36. Cf. I, III, 1273a. Educa Nicomachea, V, VII, 1134b 24-25. 1135a 1-13. Rhetorica, I, XIII, 1370a 2. I, X, 1360a. I, XV, 1376a). En realidad, el derecho natural concuerda su fundamentación en la dualidad platónica entre un mundo de las ciencias arquetípicas *eídes*, *ídées* y el mundo sensible (como la crítica aristotélica, que parece coincidir con la de Epicuro, *Metaphysica* A. 900a 13. M 1075a Platón trató problemáticamente la dicotomía de la doctrina dualista maniqueísta, que recibió a través de Eudemo (Platón, *Manuelo Herculio*, XXX, 3. Diógenes Laercio, *Vitas philosophorum*, I, prólogo, 3-6. Platón, *De laide et Gaión*, 370a). Cf. W. JANNON, *Archivum*, 154-164 (1946). S. FERNANDEZ, *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les mané-*

tra universal porque es el mismo en todas las regiones: como el derecho surge como consecuencia de la naturaleza divina y humana y ésta, aunque múltiple en sus partes, es una en cuanto a su esencia íntima, la ley debe ser igualmente única¹⁹¹. "La Ley verdadera es la recta razón acorde con la naturaleza, válida para todos los hombres: es de aplicación universal y eterna... No es diferente en Roma y en Atenas, una hora y otra después, sino que es constante, eterna e inmutable (*convanare, sempiterna, invariabilis*), válida para todos los pueblos y para todos los tiempos"¹⁹². Al mismo tiempo aparece como imperativa porque sus preceptos surgen legislados espontáneamente de "una razón derivada de la naturaleza de las cosas"¹⁹³.

Pero la comprensión del concepto —como que implica lo primordial genético del universo— tiene una gradación plural de significados. Existe un derecho natural generalísimo aplicado al orden de todos los seres de la creación, pero puede interpretarse también como que es el común a todos los seres animados (*convanare ius animalium*)¹⁹⁴ o el que es propio de los seres humanos: *convanare ius generis humani*¹⁹⁵. Dentro de esta última concepción debe ser igualmente ecuménico y constante (aplicable a todas las personas) y, por ello, constituye la norma suprema del estado mundial. Este —tal como lo concibieron Alejandro, César y Augusto— está integrado por todas las naciones y tiene una "constitución" que impone obligaciones y acuerda los derechos de cada uno de sus integrantes. He aquí la fundamentación del derecho universal o *lex naturalis* como constitución sustancial no escrita de la sociedad universalista¹⁹⁶. "El hombre tiene un lazo social con Dios en la común

ciencia (1947). H. KELSEN, *Platon and die Naturwissenschaften*, en "Zeitschrift für Ethisches Recht", 143 (1937). La dualidad fue continuada por el positivismo antiguo Quintiliano distinguió entre el *iustum natura* (justo natural) y el *iustum constitutum* (justo convencional). Véase, *De institutione oratoria*, VII, IV, 3. XII, II, 3.

¹⁹¹ *J. Crisóstomo*, XII, 12. Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, 19, 2^a, quest. 94, art. 2.

¹⁹² *Cicerón*, *De re publica*, III, 17, en *Lecturas, Instituciones Divinas*, VI, VIII, 7. Cf. *Cicerón*, *De inventiones rhetoricae*, I, II, 22.

¹⁹³ *Cicerón*, *De legibus*, II, IV, 10.

¹⁹⁴ Esta extensión de la idea de derecho a las relaciones animales fue considerada concretamente por algunos autores antiguos (*Plutarco*, *De rebus animalibus*, 1-7. *Posidonio*, *De abstinencia ab aere animalibus*, III, 1, 10-12), aunque había sido descartada anticipadamente por Aristóteles. "(Los hombres) en oposición con los demás animales... tienen razón... de lo justo y lo injusto" (*Política*, I, 1, 1233a).

¹⁹⁵ *Séneca*, *De Clementia*, I, 1, 18. *De beneficiis*, I, 1, 19. *Naturalium Questionum*, I, III, 16.

¹⁹⁶ Véase, *Cicerón*, *De legibus*, I, V, 14. I, V, 17.

posesión de la razón, visto que nada hay superior a ella y que la más alta de las facultades se da igualmente en ambos. Pero quienes tienen en común la razón, poseen igualmente en común la recta razón (cf. Aristóteles, *Ética Nicomachea*, I, iii, 1102b 25), y, puesto que ésta no es sino otro nombre por Ley, debe considerárense asociados a los dioses bajo el lazo de la Ley. Mas quienes comparten una misma ley, viven bajo un mismo derecho, y esto implica que son miembros de la misma comunidad" ¹⁰⁷. Siendo el mundo único existe entonces una norma común a todas sus partes por encima de las leyes "provinciales" de cada una de ellas. "Puesto que cada ciudad bien gobernada tiene una constitución, necesariamente debe el cosmopolita valerse de la constitución válida universalmente. Esta es la recta razón de la naturaleza que, con nombres más apropiado, se llama ley, siendo derivada de Dios, de acuerdo a la cual se hallan distribuidas a todos las conveniencias y los deberes" ¹⁰⁸.

Sin embargo el epicureísmo y los componentes de la Nueva Academia atacan agresivamente contra el dogmatismo iusnaturalista la constante mutación y metamorfosis de las ideologías ¹⁰⁹ y los hombres se dejaban "imprimir por la variedad de las opiniones y las contradicciones" en las ideas ¹¹⁰. Cicerón afirmó entonces que no debe deducirse de ese pluralismo un argumento para invalidar la existencia del derecho natural: ello ocurre como consecuencia de que nuestras mentes son deformadas por los educadores y los sentidos. En realidad, sin esas interferencias extrínsecas, los espíritus se conformarían unánimemente con los dictados de la norma natural ¹¹¹ y, por otra parte, sus principios esenciales se encuentran consagrados variablemente en las legislaciones positivas ¹¹². Pero aun reconociendo este hecho, el derecho no puede definirse por las leyes particulares de los pueblos, por justas o injustas que ellas sean, pues de ocurrir así la ley natural sería consustancial con la positiva y la objetividad de la norma suprema se esfumaría ¹¹³. "En cuanto a las leyes que en formas y oportunidades diversas se impusieron las naciones, llevan ese título mas bien por concesión que por naturaleza" ¹¹⁴.

¹⁰⁷ Cicerón, *De legibus*, I, VII, 23.

¹⁰⁸ *Ibid.*, *De mundi ordine*, 143.

¹⁰⁹ Cicerón, *De re publica*, III, 17-18.

¹¹⁰ Cicerón, *De legibus*, I, XVII, 57.

¹¹¹ Cicerón, *De legibus*, I, X, 29.

¹¹² Cicerón, *De inventiones rhetorica*, II, XIII, 53.

¹¹³ Cicerón, *De legibus*, I, XV, 43.

¹¹⁴ Cicerón, *De legibus*, II, V, 11.

De todas maneras, para probar su inmutabilidad —en vista del hecho empírico de su discontinuidad legislativa— era necesario remarcar vigorosamente su íntima relación con el Ser Inmutable por esencia. La existencia de éste surge demostrada del consentimiento universal, pues hasta los pueblos más incultos creen en los dioses¹¹⁶. Cicerón, continuado al estoicismo, asimiló Dios al Orden Universal racional, señalando su carácter impersonal e inseparable de la "razón inherente a la naturaleza"¹¹⁷ y su identificación con "el alma del mundo" y la "inteligencia perfectamente sabia"¹¹⁷. "Luego no hay nada tan conforme al derecho y al orden de la naturaleza —expresiones sinónimas de Ley que un poder sin el cual no pueden subsistir casa, ciudad o nación alguna, ni tampoco la humanidad, la naturaleza o el mismo universo. Porque el cosmos obedece a Dios, los mares y las tierras obedecen al cosmos y la vida humana obedece las órdenes de la Suprema Ley"¹¹⁸.

Esta graduación jerárquica normativa-causal implica "que la mente divina no puede estar desprovista de razón y la razón divina no puede existir sin la autoridad para sancionar el bien y el mal... Pues existe una razón derivada de la naturaleza de las cosas, incitando al bien y apartando del mal que, para llegar a ser ley, no necesitó ser escrita sino que fue tal desde su origen. Y su origen es tan antiguo como la mente divina"¹¹⁹. Por eso, "la ley verdadera y esencial, la que manda y prohíbe legítimamente, es la recta razón del Sumo Júpiter" (120). Y esto es

¹¹⁶ Cicerón, *Tusculanarum Disputationum*, I, 30.

¹¹⁷ Cicerón, *De Legibus*, I, V, 16.

¹¹⁷ Cicerón, *Academicae Quaestiones posteriores*, I, 29.

¹¹⁸ Cicerón, *De Legibus*, III, I, 3. Para el estoicismo son términos equivalentes Necesidad, Ley divina o natural, Dios y Razón (Zende, en Lorenzini, *De vera sapientia et religione*, 9).

¹¹⁹ Ello porque, así como existe una ley natural "dico es la cosa razón que penetra en todas partes" (Zende, en Diógenes Laercio, *Vitas philosophorum*, VII, 88. Cf. Ariano, *Diversiones Epistolares*, I, VII, 2). Vide, *Stoicismum veterum fragmenta*, collecti H. VOSS ARVENS, I, 173 (1903). En, pues, inmanca la afirmación de algunos autores que refieren la noción de ley natural referida a la providencia divina como renovación de la teología cristiana. Cf. J. P. MAYER, *Tractatus del pensamiento político*, 69 (1941). J. MARJAS, *Historia de la filosofía*, 91-93 (1937). El cristianismo primitivo continuó la especulación helénica y adoptó sus definiciones. *De naturali et communis omnium natura* ISIDORO, *Etymologiarum*, I, IV, 4). Sobre la doctrina del derecho natural en el cristianismo primitivo y la iglesia, cf. C. KURLMANN, *Theologia naturalis bei Paulus* (1936). *Philosophie paucis*, I. J. P. STREFFER, *Das natürliche im Rahmen einer religionsphilosophischen Weltanschauung* (1932). O. SCHILLING, *Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche* (1914). PH. DELMAYE, *Fermeur de droit naturel* (1960).

¹²⁰ Cicerón, *De Legibus*, II, IV, 10.

así porque en definitiva, los hombres deben entender que "siendo miembros de una misma familia, están sujetos a una sola autoridad tutelar"¹²².

Siendo igualmente un *ius omni generi humano commune*, este derecho puede ser conocido intuitiva o racionalmente por todos los hombres sin distinción de categorías sociales¹²³ y se encuentra por encima de sus particulares declaraciones¹²⁴. Por ello, es la ley natural quien crea entre los hombres lazos de verdadera fraternidad, la que les ordena servirse mutuamente¹²⁵ y quien los hace iguales en su estructura intelectual. "Ello es evidente si consideramos la sociedad y unión de los hombres. Pues nada es tan similar y semejante a otra cosa como cada uno de nosotros a los demás"¹²⁶. De esta manera, el derecho natural es concebido como superior a las legislaciones estatales meramente lugareñas de acuerdo con la estructura racional del universo: las leyes elaboradas en violación de sus principios son absolutamente malas y no obligan a los individuos. "No es lícito tratar de alterar esta ley, no es permitido tratar de abrogarla parcialmente y es absolutamente imposible anularla en su totalidad. No pidamos ser exentos de su cumplimiento ni por el pueblo ni por el senado"¹²⁷.

Siendo entonces la Ley "una distinción entre lo justo y lo injusto"¹²⁸ resulta evidente que el derecho absoluto se identifica con la ética y que ésta tiene un fundamento metafísico¹²⁹. La misma etimología de

¹²² Cicerón, *De re publica*, III, 17.

¹²³ Cicerón, *De Officiis*, III, 23. Aulo Gelio, *Noctes Atticae*, V, xxx, 1. Ulpiano en Digesto, III, II, 13. La palabra *ius* tiene un origen con Zéus y Júpiter. (H. GROEN, *De Jure Belli ac pacis*, proleg., 12), se dice poseer una connotación religiosa. Cf. PAULY WISSOWA, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, art. *ius*, t. XIX (1917). Sobre las relaciones entre el *ius* y el *fas*, vide, P. G. GOMARONI, *Fas e ius, Concetti ed etimologia*, en "Atti della Real Accademia d'Italia", serie VII, tomo III, 499-511 (1943).

¹²⁴ Cicerón, en Luciano, *Institutiones Divinae*, V, viii, 16.

¹²⁵ Florino, *Senecae*, II, iii, 13. IV, iii, 13.

¹²⁶ Cicerón, *De legibus*, I, xii, 35.

¹²⁷ Cicerón, *De divo iure, ad pontifices*, 23.

¹²⁸ Cicerón, *De legibus*, I, x, 29.

¹²⁹ Cicerón, *De re publica*, III, 17. Cf. Aristóteles, *Ética Nicomachea*, V, II, 1137b 17-32.

¹³⁰ Cicerón, *De legibus*, II, v, 13. Seneca, *De beneficiis*, IV, ii, 1.

¹³¹ Cf. M. VILLEY, *Sur l'antique inclusion du droit dans le moralis*, en "Leçons d'histoire de la philosophie du droit", 147 et seq. (1937).

la palabra ley "deriva su nombre griego de la idea de dar a cada uno lo suyo"¹²¹. Derecho y moral no son, pues, sino caras de una misma bifronte realidad, desde que la "justicia codena respetar a todos, y aconseja al género humano dar a cada uno lo suyo"¹²². Este derecho —la recta razón emanada del número de los dioses, que manda lo honroso y prohíbe lo contrario¹²³— se convierte, así, en medida de la justicia de las leyes políticas y de las acciones morales colectivas e individuales y debe ser entendido en el sentido primario de lo justo natural. "La Ley conduce los actos humanos y divinos... es patrón de lo justo y lo injusto"¹²⁴. Evidentemente, "para distinguir la ley buena de la mala, no podemos recurrir a otra norma que la naturaleza; es ella la que permite discriminar no solo entre el derecho y la justicia, sino aún entre lo honroso y lo deshonroso en general"¹²⁵. En este sentido, la virtud "no es sino la naturaleza acabada y llevada a su más alto punto de perfección"¹²⁶ como consecuencia del desenvolvimiento del hombre dentro de los mandatos de la norma natural¹²⁷, pues "no hay individuo, cualquiera sea el pueblo a que pertenezca, que no pueda abrazar la virtud bajo la dirección de la naturaleza"¹²⁸. Ello implica, en última instancia, que todas las virtudes se resumen en la práctica consciente y reiterada de la justicia, ya que "esta virtud sola es, pues, señora y reina de todas las virtudes... es la madre y nodriza de las demás virtudes"¹²⁹.

¹²¹ Cicero, *De legibus*, I, vi, 19.

¹²² Cicero, *De re publica*, III, 9. Cf. *De natura deorum*, III, 11. *De finibus bonorum et malorum*, V, XXIII, 83. *De Officiis*, I, v, 13, I, xvi, 42. *De senectute*, I, 33. Narrativamente se advierte en esas páginas la influencia de la anterior concepción helena. Placón decía que la justicia es condición del alma humana porque es natural en sentido de primera (*Política*, IV, 644a), siendo expresión de la norma inherente a la naturaleza misma. Es innata en el hombre y resulta superior a las leyes escritas cuando cada individuo logra alcanzarla (*Política*, IV, 425d-e). "Es, pues, la justicia una virtud por medio de la cual cada uno da lo suyo" (*Arístides*, *Rhetorica*, I, IX, 1366b). Las ideas griegas y ciceronianas tuvieron recepción en el derecho romano clásico. *Justitia est conditio et perpetua estimatio per quam cuique tribuatur* (Ulpiano, en *Digesto*, I, 1, 10). Cf. P. GRATTANI, *Le droit international de Plérome*, 342 (1933).

¹²³ Cicero, *Philippicas*, 2.

¹²⁴ Crispo, *De lege*, pref. El concepto de "justicia de Dios" es específico: *causa analitica* (cf. *Derecho romano*, XXX, 4. *Romanus*, I, 17, II, 2, 6. III, 21-26). II, 2, 6. III, 21-26).

¹²⁵ Cicero, *De legibus*, I, xvi, 44.

¹²⁶ Cicero, *De legibus*, I, viii, 23.

¹²⁷ Cicero, *Tarquiniorum disputationes*, V, 39.

¹²⁸ Cicero, *De legibus*, I, x, 39.

¹²⁹ Cicero, *De Officiis*, III, 6. Lucano, en Juan Barcha, *Novissimus*, IX, 14. No obstante la valoración del ideal de justicia, según el mundo griego o latino no pudo dejar el abogado *ius* *justitia*, *perpetua mensura*, que parece emanar de la con-

De allí que lo "justo es por naturaleza y no por convención"¹⁴⁹ y, como la regla de justicia deriva de la naturaleza y del mismo dios, el derecho natural debe ser obedecido por encima de los mandatos del positivo. "No puede encontrarse para la justicia otro fundamento que Zeus o la naturaleza en general"¹⁵⁰ porque "existe un solo derecho, aquel que constituye el vínculo de la sociedad humana, que nace de una sola ley, y esta ley es la recta razón en cuanto ordena o prohíbe. Quien la ignore es injusto, esté o no escrita en algún lado. Si la justicia consiste en obedecer a las leyes escritas y en conformarse con las instituciones de los pueblos... entonces quien quiera lo crea provechoso, tratará si puede de desconocer y violar las normas de las leyes. De allí deriva que la justicia no existe en absoluto si no deriva de la naturaleza"¹⁵¹.

Entonces, vivir en consecuencia con la naturaleza es seguir la ley racional del mundo y cumplir los preceptos del derecho absoluto y objetivo por excelencia¹⁵². La naturaleza se identifica con la razón; ambas constituyen dos aspectos distintos pero íntimamente relacionados de un mismo espíritu: vivir de acuerdo con la naturaleza¹⁵³ es obedecer a la ley del mundo (derecho natural). "Hemos nacido para la asociación y la natural comunidad... pues si así no fuera, no habría leyes para la justicia y la bondad... y como tal es la naturaleza del hombre, existe entre él y el género humano una especie de derecho social: quien lo cumpla será justo e injusto quien lo infrinja"¹⁵⁴.

ciencia alienada de las regiones paleontológicas (vide Tafelm., "Synhedion", Gk. Yohann., 92a). En una obra judío-cristiana se expresa el deseo de "que sobrevenga la gracia y peramos el mundo" (*Dialoq.*, X, 4).

¹⁴⁹ Cícero, en *Diogenes Laertius, Vita philosophorum*, VII, 128.

¹⁵⁰ Cícero, en *Stoicorum veterum fragmenta, collegit H. von Arnim*, III, 142 (1903).

¹⁵¹ Cícero, *De legibus*, I, XV, 42.

¹⁵² Zoroá, en *Stoicorum veterum fragmenta, collegit H. von Arnim*, III, 12 (1903). Clazom, en *Stoicorum veterum fragmenta, collegit, H. von Arnim*, I, 179, 352, 354 (1903).

¹⁵³ Cf. Fr. URSINUS, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. I. K. Paenit., "Die Philosophie des Altertums", 300 et seqq. (1903).

¹⁵⁴ Cícero, *De finibus bonorum et malorum*, III, XX, 63-67.