

# DERECHO NATURAL SIN LEY NATURAL: TOMÁS DE AQUINO Y ALGUNAS DIFERENCIAS IMPORTANTES CON ARISTÓTELES

## NATURAL RIGHT WITHOUT NATURAL LAW: THOMAS AQUINAS AND SOME IMPORTANT DIFFERENCES WITH ARISTOTLE

JORGE MARTÍNEZ BARRERA\*

**Resumen:** La idea de derecho natural tiene una antigua tradición que llega incluso hasta Aristóteles con su concepto de “lo justo por naturaleza”. Tomás de Aquino recoge esa idea y la enriquece con el aporte de los estoicos y, naturalmente, del cristianismo. Un papel central en esta noción de “lo justo por naturaleza” es, obviamente, la concepción de la naturaleza, que presenta muchas semejanzas en los dos pensadores. Hay sin embargo una diferencia importante y es la que permite hacer de la naturaleza aristotélica el referente último de “lo justo por naturaleza”. Para Tomás de Aquino en cambio, la naturaleza es un instrumento en las manos de Dios, con lo cual deja de ser el referente último de todo lo “natural”, incluido el derecho o lo justo. La noción de lo justo requiere de un criterio según el cual decimos que una cosa es justa, y a ese criterio Tomás de Aquino lo llama “ley”. En las cosas justas por naturaleza, esa ley es la razón de Dios, creadora de la naturaleza. Para Aristóteles en cambio, al tratarse de un dios que no es creador ni gobernador voluntario del mundo, la naturaleza no puede ser efecto de un acto creador, y por lo tanto se convierte en el referente último de legitimación de lo justo por naturaleza.

**Palabras clave:** Aristóteles; Tomás de Aquino; derecho; ley; naturaleza.

**Abstract:** The idea of natural right has an ancient tradition that goes back to Aristotle with his concept of “what is right by nature”. Thomas Aquinas picks up this idea and enriches it with the contribution of the Stoics and, naturally, of Christianity. A central role in this notion of “what is right by nature” is, obviously, the conception of nature, which has many similarities in the two thinkers. There is, however, an important difference, and it is the one that allows us to make Aristotelian nature the ultimate referent of “what is right by nature”. For Thomas Aquinas, on the other hand, nature is an instrument in the hands of God, and thus ceases to be the ultimate referent of all that is “natural”, including right. The notion of what is right requires a criterion according to which we say that a thing is just or right, and Thomas Aquinas calls this criterion “law”. In things that are

---

\* Investigador en la Universidad Gabriela Mistral, Santiago, Chile. <https://orcid.org/0000-0001-6137-6237>. E-mail: [jorge.martinezbarrera6@gmail.com](mailto:jorge.martinezbarrera6@gmail.com).

right by nature, that law is the reason of God, creator of nature. For Aristotle, on the other hand, since God is neither creator nor voluntary governor of the world, nature cannot be the effect of a creative act, and therefore becomes the ultimate referent for the legitimization of what is right by nature.

**Keywords:** Aristotle; Thomas Aquinas; right; law; nature.

INTRODUCCIÓN: LA NATURALEZA COMO EXPRESIÓN E INSTRUMENTO  
DE LA RAZÓN DIVINA. SANTO TOMÁS Y EL COMENTARIO  
A LA *FÍSICA* DE ARISTÓTELES

Quienes están familiarizados con los escritos de Santo Tomás de Aquino, encuentran como lo más normal del mundo que el tratamiento del derecho natural, o “lo justo por naturaleza”, tiene que estar necesariamente precedido por la identificación de un criterio conforme al cual una cosa es justa. Ese criterio Tomás de Aquino lo atribuye a la razón, que, en este caso de la definición de lo justo, es una regla y medida. Esto explica entonces la sensatez metodológica de referirse primero al tratamiento de ese criterio, y después al de los mismos actos justos, que lo son, precisamente por adecuarse a la regla y medida. Y esa regla y medida es la “ley”. La muy conocida definición de la ley de Santo Tomás muestra un delicado equilibrio entre el componente racional y el coactivo: “la ley es como una regla y medida de los actos, según la cual alguien es inducido a obrar, o a abstenerse de obrar. ‘Ley’ viene de ‘ligar’, porque obliga a obrar” (ST, Ia-IIae, q. 90, art. 1c.). Pasemos por alto la etimología de “ley” propuesta por Santo Tomás, bastante dudosa, por cierto.

De todos modos, y como asunto algo marginal para este tema que nos ocupa ahora, no quisiera dejar de señalar este armonioso conjunto que sugiere nada menos que el sustento real de una obligación es su racionalidad. Este equilibrio, se pierde en autores como Marsilio de Padua o Maquiavelo, por ejemplo, para quienes el elemento principal de la ley es su carácter coactivo.<sup>1</sup> Así entonces, puesto que lo justo es llamado tal por su acuerdo con una regla y medida de la razón, este mismo esquema es aplicable a lo justo por naturaleza y a la ley natural.

<sup>1</sup> Marsilio de Padua. *El defensor de la paz*. Estudio preliminar, traducción y notas de Luis MARTÍNEZ GÓMEZ. Madrid: Editorial Tecnos, 1989, Lib. 1, cap. X, parág. 4. Niccolò Machiavelli. *Il príncipe*. Edizione del cinquecentennale con traduzione a fronte in italiano moderno di Carmine DONZELLI. Introduzione e commento di Gabriele PEDULLÀ. Roma: Donzelli editore: 2013, cap. 12.

Señalo aquí un asunto importante: para Tomás de Aquino, la noción de “naturaleza” en la definición de lo justo natural no posee, digamos, “autonomía conceptual”, sino que está subordinada a la “naturaleza” de Dios. La “naturaleza”, curiosamente, no es la instancia última de legitimación de lo “justo por naturaleza”, según Tomás de Aquino, sino la razón divina. Para convencernos de esto, deberíamos revisar la misma noción de “naturaleza” empleada por el Aquinate. Un texto notable en este sentido lo tenemos en su *Comentario a la Física* de Aristóteles, precisamente en el corazón de la definición aristotélica de la naturaleza. Allí, el Aquinate dice que si examinamos la definición aristotélica, “es evidente que la naturaleza no es otra cosa que la razón de cierto arte divino, interior a las cosas, por el cual ellas se mueven hacia un fin determinado”.<sup>2</sup>

Francamente, no se ve por qué sería “evidente” que de la definición aristotélica haya que concluir en eso de “arte divino”, pero ya estamos habituados al tratamiento un tanto elástico con que a veces el Aquinate aborda los textos del Estagirita.<sup>3</sup>

Quisiera enfatizar esta diferencia con Aristóteles en la concepción de la naturaleza: para Tomás de Aquino la naturaleza no posee la autonomía conceptual que sí tiene en los textos aristotélicos. Así pues, para Tomás de Aquino, lo que es justo por naturaleza, lo es, en última instancia, porque se ajusta o adecua a la razón divina, creadora de la naturaleza y a la cual utiliza de manera instrumental. En cuanto a lo que el mismo Tomás de Aquino entiende por “naturaleza”, ciertamente no es éste el lugar para ocuparnos del concepto que, en términos absolutos, parece ser el más empleado a todo lo largo del *corpus thomisticum* después del de Dios, tal como lo muestran los análisis estilométricos: ¡más de 35.000 veces!<sup>4</sup> Con

---

<sup>2</sup> *In Physic.*, Lib. 2, lectio 14, n.8: “*Unde patet quod natura nihil est aliud quam ratio cuiusdam artis, scilicet divinae, indita rebus, qua ipsae res moventur ad finem determinatum.*” Todas las referencias a Tomás de Aquino son tomadas de [www.corpusthomisticum.org](http://www.corpusthomisticum.org).

<sup>3</sup> Uno de los ejemplos más notables de este uso flexible de Aristóteles lo vemos en su insistencia en defender la inmortalidad del alma humana a partir de los textos aristotélicos, los cuales, en rigor, no autorizan semejante posición. BOERI es muy claro en que no es posible afirmar la inmortalidad del alma a partir del *De anima* de Aristóteles. *Acerca del alma. De anima*. Traducción, notas, prólogo e introducción: Marcelo BOERI. Buenos Aires: Colihue, 2010. Nota 125.

<sup>4</sup> Ver: R. BAGNULO. *Il concetto di diritto naturale in San Tommaso d'Aquino*. Milano : Giuffrè. 1983, p. 78. El *Index Thomisticum* registra para el solo término “natura” 10.230 casos en 5.763 lugares (no se incluye el uso declinado del término). Para el caso de “Deus”, el mismo Index nos da 21.126 casos en 10.182 lugares. [www.corpusthomisticum.org](http://www.corpusthomisticum.org).

todo, es posible señalar que las diferencias entre el concepto tomasiano de “naturaleza” y el aristotélico, podrían parecer menores. Y en parte lo son si pensamos en que aparentemente no hay ninguna “corrección” por parte de Santo Tomás hacia Aristóteles, si es que no consideramos a sus agregados como correcciones. Incluso, el Aquinate suscribe la opinión aristotélica acerca de lo ridículo que resultaría pensarla como una especie de “fuerza” o como un “motor” intrínseco de una substancia, que la haría obrar.<sup>5</sup> Son ridículos, afirma el Aquinate, quienes pretenden “corregir” la definición de Aristóteles, por lo cual pareciera que el mismo Tomás de Aquino no considera que su intromisión en el texto implique una corrección. “Un pequeño agregado”, diría tal vez Tomás de Aquino. Y nosotros diríamos que de pequeño tiene poco. Además, hay otro añadido por parte del Aquinate, aparentemente menor, pero que marca toda la diferencia respecto del Estagirita cuando acopla el concepto de “naturaleza” al de “esse”. En este punto ya estamos bastante lejos de Aristóteles, como cuando se permite inferir que la naturaleza es la razón de cierto “arte divino”.<sup>6</sup>

#### NATURALEZA, DIOS Y EL ENTE:

##### MÁS DIFERENCIAS ENTRE TOMÁS DE AQUINO Y ARISTÓTELES

También en el *Prólogo del Comentario a la Política* de Aristóteles vemos otra intromisión magistral, pero de la que ciertamente sería muy dudoso inferir una aprobación de Aristóteles. Se trata de la interpretación de una afirmación aristotélica también presente en la *Física* (194a 21-23 y 199a 15-16): “el arte imita a la naturaleza”. Esto sucede, afirma Tomás de Aquino, porque, así como se relacionan entre sí los principios de dos series causales, en este caso las operaciones de la naturaleza y las del arte, también se relacionan entre sí las operaciones y los efectos. Y así, “si el maestro de algún arte hiciera alguna obra de arte, el discípulo que aprendiera el arte de él, deberá considerar la obra del maestro para obrar a su semejanza. Por eso, el intelecto humano, cuya luz inteligible se deriva del

<sup>5</sup> *In II Phys.*, Lect. I, n.5: “Unde deridendi sunt qui volentes definitionem Aristotelis corrigere, naturam per aliquid absolutum definire conati sunt, dicentes quod natura est vis insita rebus, vel aliquid huiusmodi.”

<sup>6</sup> Me he ocupado del concepto de “naturaleza” en Tomás de Aquino, sus referencias al “esse” y a Aristóteles en: Jorge MARTÍNEZ BARRERA. El concepto tomista de naturaleza como propedéutica al estudio de la comunidad política: una herencia aristotélica. *Scripta Mediaevalia*, Vol. 15, N.1, 2022, 139-168. <https://doi.org/10.48162/rev.35.013>

intelecto divino, debe ser formado por la observación de las obras de la naturaleza, para obrar de manera similar”<sup>7</sup>. ¿No es por lo menos llamativo que una vez más, dentro de un texto aristotélico, el Aquinate insista en introducir cuerpos extraños, como por ejemplo eso de que la luz del intelecto humano es derivada del intelecto divino? ¿Dónde afirma Aristóteles que el intelecto humano es una derivación del divino?

La naturaleza es, sí, un principio radical de la operación para la cosa en la cual reside *per se*, pero no es principio inmediato porque el ente presenta, además de su composición hilemórfica, una composición de *esse*. Justamente, en esto consiste el enriquecimiento que la metafísica del Aquinate aporta a la de Aristóteles; en efecto, el “acto de ser” es realmente distinto de la esencia y es quien otorga en definitiva el dinamismo a la naturaleza, al poner al ente en la existencia. El ente de la metafísica tomista presenta así una doble composición: la de “materia-forma”, pero esta composición es, a su vez, como potencia respecto del “acto de ser”, aun cuando resulte vehiculado por la forma.<sup>8</sup> Un acto puro es aquel donde no hay diferencia entre *quod quid est* y *quo est*, es decir, entre su esencia y su ser (o existir).<sup>9</sup>

Es decir, no es posible, para Santo Tomás, desvincular al ente natural de Dios, si vamos a decirlo de manera un tanto apresurada. No es que no sea posible hacer esto en sede aristotélica, pero ya es suficientemente conocido el modo como Aristóteles relaciona a Dios con el mundo. Se trata aquí de una relación en la cual está excluida una perspectiva de Dios como creador, gobernador voluntario y sobre todo, como un Ser puro que además ama al mundo que Él ha creado y gobierna voluntariamente. Y por otra parte, este acto creatural proveniente de un Dios que es Amor, no puede darse sin una real participación de lo creado en la naturaleza divina. El Primer Motor inmóvil no es ciertamente el Dios de Abraham y

---

<sup>7</sup> Tomás de Aquino – Pedro de Alvernia. *Comentario a la Política de Aristóteles. Prólogo*. Navarra: EUNSA, 2001. Traducción de Ana MALLEA. Prólogo y notas de Ana MALLEA y Celina LÉRTORA.

<sup>8</sup> *Sum. Theol.* I, q. 50, a.3 ad 3um: “...*(in rebus materialibus) invenitur duplex compositio. Prima quidem forma et materiae, ex quibus constituitur natura aliqua. Natura autem sic composita non est suum esse, sed esse est actus eius. Unde ipsa natura comparatur ad suum esse sicut potentia ad actum... nam quod est ipsa forma subsistens; ipsum autem esse est ipsa forma subsistens; ipsum autem esse est quo substantia est... Unde solus Deus est actus purus.*”

<sup>9</sup> *Sum. Theol.* I, q. 54, a.2c.: “*Impossibile est autem quod aliquid quod non est purus actus, sed aliquid habet de potentia admixtum, sit sua actualitas: quia actualitas potentialitati repugnat. Solus autem Deus est actus purus. Unde in solo Deo sua substantia est suum esse et suum agere.*”

de Jacob, y hasta donde sabemos, no parece que Aristóteles lo haga objeto de oraciones. Vemos una cantidad de conceptos difícilmente amigables con la Filosofía Primera aristotélica. Desde la altura de las nociones de esse, creación, providencia, participación y amor, la caracterización de la naturaleza como principio intrínseco del obrar de un ente aparece casi como accidental. Lo esencial son esas cinco nociones antes mencionadas.<sup>10</sup>

Y en el caso de la “naturaleza” humana, el amor divino se concreta en la participación de la creatura racional en la mente de Dios. Por eso, desde una perspectiva antropológica, lo natural es eminentemente lo racional e intelectual<sup>11</sup>, cosa con la cual Aristóteles estaría de acuerdo, qué duda cabe, pero hablamos de una racionalidad e intelectualidad que hallarán su plenitud después de la resurrección. Y en ella, el cuerpo está involucrado, cosa que Aristóteles probablemente calificaría de ridícula.

#### LA LEGITIMACIÓN ÚLTIMA DE LAS COSAS JUSTAS SEGÚN TOMÁS DE AQUINO Y SEGÚN ARISTÓTELES

Como quiera que sea, el binomio ley natural – justo natural, magistralmente abordado por Tomás de Aquino, es el resultado de una larga tradición de raíces estoicas, pero en la cual también, como el mismo Aquinate reconoce, Cicerón es un autor fundamental. No se puede negar que la ley natural, medida de lo justo por naturaleza, es esencialmente una participación del intelecto divino en nuestro propio intelecto. El inventario de los pasajes donde el Aquinate ratifica esta doctrina es bastante copioso y conocido para reproducirlo aquí. Vaya sólo un ejemplo, tomado de la *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 91, a.2, c.: “Es evidente que la ley natural no es otra cosa que la participación de la ley eterna en la creatura racional”.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Hay un muy buen artículo de Santiago ARGÜELLO sobre este asunto: “Tomás de Aquino, Aristóteles y la creación. Un enfoque desde la metafísica modal”, en Cuadernos del Sur – Filosofía 41 <2012>, 46-70.

<sup>11</sup> *Sum. Theol.* I-II q.31, a.7c.: “*Natura autem in homine dupliciter sumi potest. Uno modo, prout intellectus et ratio est potissime hominis natura, quia secundum eam homo in specie constituitur.*” No se podría insistir demasiado en la importancia del *alio modo*. La dignidad de la dimensión corporal en el hombre deriva de la dignidad del principio del que es instrumento. Dicho de otra forma, la esplendor del alma refluye en el cuerpo otorgándole una jerarquía excepcional en la escala biológica. Ver: Bernardo C. BAZÁN. “La corporalité selon saint Thomas”, Rev. Phil. Louv.. Tome 81, n. 51 <1983>, 369-409.

<sup>12</sup> Algunos pasajes de Tomás de Aquino en donde se ratifica esta proximidad inseparable entre ley y razón:

Y la ley eterna, de la cual la ley natural es una expresión, es la razón misma de Dios, que no sólo crea, sino que además gobierna el universo entero.<sup>13</sup>

A estas alturas ya comenzamos a vislumbrar por qué, para Aristóteles, lo que es “justo por naturaleza”, o si se prefiere, el derecho natural (*physei dikaion*), necesita enfatizar en un concepto de “naturaleza” donde ella aparece como la instancia, diríamos, absoluta de sustentación, es decir, sin referencia al carácter cuasi instrumental en las manos de Dios que tiene para Santo Tomás. Para Aristóteles en cambio, lo justo natural, aquello que es la última fundamentación de lo justo, no podría ser expresión de una “ley natural” porque esto remitiría a una idea de Dios como gobernador

---

*De decem praeceptis, pr. [...]:“ (...) Prima dicitur lex naturae; et haec nihil aliud est nisi lumen intellectus insitum nobis a Deo, per quod cognoscimus quid agendum et quid vitandum. Hoc lumen et hanc legem dedit Deus homini in creatione. [...]”*

*Summa Theologiae I-II, q. 91 a. 2 co. [...]:“Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur.”*

*Summa Theologiae I-II, q. 91 a. 2 co. [...]:“Cui quaestioni respondens, dicit, signatum est super nos lumen vultus tui, domine, quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura.»*

*Summa Theologiae I-II, q. 91 a. 2 ad 1. “Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procederet, si lex naturalis esset aliquid diversum a lege aeterna. Non autem est nisi quaedam participatio eius, ut dictum est.”*

*Summa Theologiae I-II, q. 96 a. 2 ad 3. “Ad tertium dicendum quod lex naturalis est quaedam participatio legis aeternae in nobis, lex autem humana deficit a lege aeterna.”*

*Summa Theologiae I-II, q. 97 a. 1 ad 1. “Ad primum ergo dicendum quod naturalis lex est participatio quaedam legis aeternae, ut supra dictum est, et ideo immobilis perseverat.»*

*Summa Theologiae I-II, q. 97 a. 3 ad 1. “Ad primum ergo dicendum quod lex naturalis et divina procedit a voluntate divina, ut dictum est. Unde non potest mutari per consuetudinem procedentem a voluntate hominis, sed solum per auctoritatem divinam mutari posset.”*

*Summa Theologiae IIa-IIae q. 57, a. 1 ad 2: “Ad secundum dicendum quod sicut eorum quae per artem exterius fiunt quaedam ratio in mente artificis praeexistit, quae dicitur regula artis; ita etiam illius operis iusti quod ratio determinat quaedam ratio praeexistit in mente, quasi quaedam prudentiae regula. Et hoc si in scriptum redigatur, vocatur lex, est enim lex, secundum Isidorum, constitutio scripta. Et ideo lex non est ipsum ius, proprie loquendo, sed aliquis ratio iuris.»*

<sup>13</sup> S. Tb., Ia-IIae, q.91, a.1 c.: “Como ya expusimos (q.90 a.1 ad 2; a.3.4), la ley no es otra cosa que un dictamen de la razón práctica existente en el príncipe que gobierna una comunidad perfecta. Pero, dado que el mundo está regido por la divina providencia, como expusimos en la *Parte I* (q.22 a. 1.2), es manifiesto que toda la comunidad del universo está gobernada por la razón divina. Por tanto, el designio mismo de la gobernación de las cosas que existe en Dios como monarca del universo tiene naturaleza de ley.”

“voluntario” del universo.<sup>14</sup> Si bien es cierto que la “naturaleza” del dios aristotélico es mental, ese dios no es creador (en el sentido bíblico), ni providente ni amoroso, y por lo tanto no hay una participación directa y voluntaria de su Ser en la naturaleza humana ni en ninguna parte del universo.

En suma, para Aristóteles, el hecho de decir que hay cosas justas por naturaleza, equivale a afirmar que su justicia no depende de la voluntad humana. Pero esto no significa una alusión al intelecto y a la voluntad divinos.

#### BREVE DIGRESIÓN SOBRE EL DERECHO NATURAL Y LOS DERECHOS HUMANOS

Que el lector me permita ahora una digresión. Vemos que a veces hay una equiparación entre “derecho natural” y “derechos humanos”. John Finnis es uno de los autores que más ha insistido en esto en su célebre libro *Natural Law and Natural Rights*:

*“Almost everything in this book is about human rights (‘human rights’ being a contemporary idiom for ‘natural rights’: I use the terms synonymously)* <sup>15</sup>. Las voces respecto de esto no son unánimes. Tal vez uno de los más destacados críticos de la noción de “derechos humanos” es Michel Villey, quien les atribuye un carácter ideológico. Por cierto, no sucede lo mismo con la noción de “ley natural”. Que yo sepa no hay una ideología de la ley natural, pero veamos el testimonio de Villey:

Lamentablemente, hemos llegado a este punto: todos (sindicatos, mujeres, discapacitados) se han acostumbrado a calcular sus “derechos” basados en la sola consideración narcisista de ellos mismos y de ellos solos. Por esta vía y deducidos del sujeto “Hombre”, sin considerar la naturaleza política y social de los hombres, nacieron los derechos del Hombre, infinitos: “felicidad”, “salud”, derecho de poseer algo totalmente para su solo provecho, libertades perfectas. ¡He aquí bien retratado el punto de vista del sujeto! Pero son sólo falsas promesas, insostenibles, irreales, ideológicas.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Me he estado refiriendo al carácter (no) voluntario del gobierno divino del universo porque es posible que para Aristóteles, a pesar de todo, haya cierto modo de gobierno involuntario de Dios, al menos desde una óptica finalística.

<sup>15</sup> John FINNIS. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon Press, 1986, VIII.1, p. 198. Hay traducción al español de Cristóbal ORREGO: *Ley natural y derechos naturales*. Buenos Aires: Abeledo Perrot. 2000 (Estudio preliminar y traducción a partir de la 6a edición de Oxford University Press).

<sup>16</sup> Michel VILLEY. *Le droit et les droits de l'homme*. Paris: PUF, 1983, p. 97 (mi traducción).

En todo caso, hallamos en Aristóteles la afirmación de que los “derechos humanos” son “no naturales”. En *EN* 1135a 4, Aristóteles se refiere a unos “*anthrōpina dikaia*”, (literalmente, “derechos humanos”) a los que califica precisamente como “no naturales” (*tà mē physiká*: 1134a 3).<sup>17</sup> Por eso juzgo que la pretensión de apoyar los derechos humanos en la filosofía jurídica de Aristóteles constituye un grave anacronismo.

LO JUSTO POR NATURALEZA, LO JUSTO POLÍTICO Y EL FUEGO DE PERSIA  
SEGÚN ARISTÓTELES. SOBRE LA MUTABILIDAD DEL DERECHO NATURAL

Pero volvamos a nuestro asunto. Para Aristóteles parece haber una cierta subordinación de lo justo por naturaleza a lo justo político: “Lo justo político es, por una parte, natural (*physikón*), y por otra convencional<sup>18</sup> (*nomikón*)” (1134b 18-19).

Este texto sugiere que Aristóteles subordina lo justo por convención y lo justo por naturaleza a lo justo político. Lo preocupante de esto es que lo justo político tiene una nada desdeñable base contractual. Sin embargo, los términos del contrato en el que piensa el Estagirita no son comparables a los del modelo sofístico, como es evidente en un célebre pasaje de la *Política*.<sup>19</sup> Sugeriría más bien que Aristóteles piensa en la superioridad del derecho natural sobre lo justo político. El derecho natural es el “primer derecho”: *dikaion próton* (*EN*, 1136b 34), si lo comparamos con lo justo por convención, del cual difiere.<sup>20</sup> Si esta superioridad del derecho natural sobre el derecho o lo justo político no fuera firmemente defendida por

<sup>17</sup> Sigo en esto a Pierre DESTRÉE. “Aristote et la question du droit naturel”. *Phronesis* XLV, Vol. 3 <2000> 220-239.

<sup>18</sup> Prefiero “convencional” y no “legal”, como aparece en algunas traducciones, ya que en el texto griego leemos “*nomikón*” (son las disposiciones convencionales de la índole de los decretos, por ejemplo) y no “*nomimón*” (vinculado etimológicamente con *nómos*, ley).

<sup>19</sup> *Política*, 1280b 5-12: “En cambio, todos los que se interesan por la buena legislación indagan acerca de la virtud y la maldad cívicas. Así resulta también manifiesto que la ciudad que verdaderamente lo es, y no sólo de nombre, debe preocuparse de la virtud; porque si no, la comunidad se convierte en una alianza (...) y la ley en un convenio y, como dice Licofrón el sofista, en una garantía de los derechos de unos y otros, pero deja de ser capaz de hacer a los ciudadanos buenos y justos (sigo la traducción de Julián MARÍAS y María ARAUJO).”

<sup>20</sup> Ver también, precisamente en *Refutaciones Sofísticas*, que el derecho natural es el derecho en términos absolutos (180b 34), y en *Retórica* (1368b 7) vemos que lo justo por naturaleza es la ley universal no escrita (*koinòs ágraphos*). Y quien haya escrito el aristotélico tratado llamado *Magna Moral*, escribe que el derecho natural es mejor que el derecho según la convención (1195a 6), y que lo también es el derecho verdadero (1196b 2: *tò tē aletheía*).

Aristóteles, no estaría diciendo algo muy diferente a lo que decían los sofistas. En realidad, lo justo político es el ámbito en donde el derecho natural alcanza su verdadera dimensión. El problema que Aristóteles quiere abordar es más bien el de la mutabilidad del derecho o lo justo natural, un problema que no se plantea en aquellas cosas cuya justicia depende de una convención, pues todas ellas son variables. Como quiera que sea, me parece que tienen razón los comentaristas franceses contemporáneos de la *EN*, Gauthier-Jolif cuando afirman que:

La tesis de los sofistas es verdadera en cuanto afirma que las reglas que determinan lo justo y lo injusto son cambiantes; pero es falsa en cuanto concluye que todas estas reglas son puramente convencionales y no pueden fundarse en la naturaleza: lo que es cambiante no necesariamente es arbitrario (mi traducción).<sup>21</sup>

Yo no sé por qué, pero en nuestro siglo XXI los tomistas tenemos cierto reflejo de considerar todo lo que tenga aspecto contractual como una especie de pecado político mortal, como si todo contrato fuera necesariamente opuesto a la ley natural. Pero tal vez no estemos tan equivocados después de la barbarie de los totalitarismos, la cual nos ha creado probablemente un exceso de anticuerpos respecto de lo convencional.

Lo justo por convención entonces no necesariamente es arbitrario, y lo justo por naturaleza no necesariamente es inmutable, según el Estagirita. En una misma maniobra argumentativa Aristóteles denuncia la falsificación sofística de los conceptos de “naturaleza” y de “convención”, y no acepta que se trate de conceptos antitéticos, ya que tanto el derecho natural y el que llamaríamos “positivo”, pueden ser variables: “ambas <cosas justas, las convencionales y las que lo son por naturaleza> son igualmente mutables” (*ámpho kinetà*) (*EN* 1134b 32).<sup>22</sup> En esto último también parece estar

<sup>21</sup> R. A. GAUTHIER – J.-Y. JOLIF. *Aristote. L'Éthique à Nicomaque*. Louvain-Paris : Publications Universitaires – Béatrice- Nauwelaerts, 1970, Vol II, p. 394 (Comentario al pasaje de 1134b 27).

<sup>22</sup> El texto capital de la *EN* para el asunto que nos ocupa es el de 1134b 18 ss: “Lo justo político puede ser natural o convencional. Es natural lo que tiene en todas partes la misma fuerza, más allá de que lo parezca o no, y es convencional aquello que en un principio da lo mismo que sea de una u otra manera, pero que una vez establecido, ya no da lo mismo. (...) Algunos creen que toda justicia política es de esta índole, porque lo que es por naturaleza es inmutable (*akineton*) y tiene en todas partes la misma fuerza, lo mismo que el fuego quema tanto aquí como en Persia, mientras que lo considerado justo varía. Esto no es cierto, aunque lo es en un sentido (...). Para nosotros, aun cuando hay cosas justas por naturaleza, ellas también están sometidas al cambio (*kinetòn méntoi pân*)”.

de acuerdo Tomás de Aquino, como vemos en algunos pasajes que han puesto de cabeza a más de un tomista, pues la ley natural admite cierto grado de mutabilidad.<sup>23</sup> Sorprende también la agudeza del Aquinate y su robusto sentido común -este último a tono probablemente con su propia corpulencia- al hacerse cargo de la tergiversación sofisticada del concepto de naturaleza como algo inmutable (la falacia del fuego que arde igual en Grecia como en Persia). Vemos por ejemplo que en *ST*, IIa-IIae, q. 57, a. 2, Tomás recoge esa opinión discutida por Aristóteles:

(...) lo que es natural es inmutable e idéntico para todos. Mas en las cosas humanas no se halla nada semejante, porque todas las reglas del derecho humano fallan en ciertos casos y no tienen fuerza en todas partes. Luego no existe un derecho natural.

A lo cual responde que lo natural es inmutable, pero sólo en el ente cuya naturaleza es inmutable, cosa que no se da en el hombre, cuya naturaleza es mutable. Ésa es la razón, prosigue el Aquinate en su réplica, por la cual lo que es natural en el hombre a veces puede fallar. Es el muy conocido ejemplo de la restitución de un arma a alguno que se volvió loco.<sup>24</sup> Todo lo que es justo por naturaleza, dado que tratamos con una naturaleza cambiante, admite criterios de justicia que también serán, dentro de ciertos límites, cambiantes. Es un asunto de prudencia y sentido común, muy alejado del extremo adonde querían colocar los sofistas la discusión para poder justificar su inconsistente relativismo, ya denunciado por Aristóteles.

<sup>23</sup> Por ejemplo, en *ST*, Ia-IIae, q. 94, a.5, c. Ver: F. CARPINTERO BENÍTEZ. "Sobre la ley natural en Tomás de Aquino". *Dikaion*. Vol. 22, n. 2 <2013>, 205-246.

<sup>24</sup> *S. Th.* IIa-IIae, q. 57, a. 2, ad 1: "A la primera hay que decir: Que lo que es natural al ser que tiene naturaleza inmutable es necesario que sea tal siempre y en todas partes. Mas la naturaleza del hombre es mutable. Y, por esto, lo que es natural al hombre puede fallar a veces. Por ejemplo, tiene igualdad natural el hecho de que se devuelva lo depositado al depositante; y, por consiguiente, si la naturaleza humana fuera siempre recta, ésta debería siempre observarse. Pero, debido a que la voluntad del hombre se pervierte a veces, hay algunos casos en los que lo depositado no debe ser devuelto, a fin de que un hombre con voluntad perversa no lo utilice mal; como, por ejemplo, si un loco o un enemigo de la ciudad exige las armas depositadas."

## CONCLUSIÓN: DERECHO NATURAL Y NATURALEZA DIVINA O LA IMPOSIBILIDAD DE UNA LEY NATURAL PARA ARISTÓTELES

Es importante destacar ahora que para Aristóteles, a diferencia de Tomás de Aquino, sería muy difícil acoplar los conceptos de lo justo por naturaleza con alguna referencia a la naturaleza divina. De hecho, en *Ética a Nicómaco*, hay una explícita alusión a esto. Todo lo que tenga que ver con la justicia, puesto que pertenece al ámbito de la acción, es indigno de unas entidades, a saber, las divinas, cuya actividad es solamente la contemplación. Leemos en *EN* 1178b 7 ss:

Que la felicidad perfecta es una actividad contemplativa puede resultar claro también de esta consideración: creemos que los dioses son supremamente bienaventurados (*makaríous*) y felices (*eudaímonas*). ¿Qué acciones habrá que atribuirles? ¿Actos de justicia acaso? ¿No parecería ridículo ver a los dioses hacer contratos, restituir depósitos, y hacer todas las demás cosas de este género?

Lo justo o el derecho político para Aristóteles tiene a lo justo o al derecho natural como su instancia suprema de legitimación, pero ello no depende de una conexión con los dioses, a quienes este tipo de cosas no interesa, y por lo tanto no podrían ser fiadores de ninguna forma de derecho o cosas justas. Por eso creo que Tomás de Aquino entiende mal este texto de Aristóteles, cuya intención no va más allá de sustraer el análisis de lo justo por naturaleza de una perspectiva teológica, cosa que no tendría ningún sentido para él, puesto que el dios en el que está pensando, no es el de los judíos y cristianos, que es, esencialmente, un dios ético, para emplear una bella expresión de Paul Johnson. En su comentario a este pasaje de la *Ética a Nicómaco*, Tomás de Aquino atribuye esta movilidad de lo justo por naturaleza a nuestra propia naturaleza caída, asunto que cae completamente fuera de la órbita aristotélica.<sup>25</sup>

<sup>25</sup> *Sent. Eth.*, Lib. 5, lectio 12, n. 11: «*Deinde cum dicit: hoc autem non est etc., ponit solutionem. Et dicit quod id quod dictum est quod naturalia sint immobilia, non ita se habet universaliter, sed aliquo modo est verum; quia natura rerum divinarum nequaquam aliter se habet, puta substantiarum separatarum et caelestium corporum, quae antiqui deos vocabant; sed apud nos homines, qui inter res corruptibiles sumus, est aliquid quidem secundum naturam, et tamen quicquid est in nobis est mutabile vel per se vel per accidens. Nihilominus tamen est in nobis aliquid naturale sicut habere pedes, et aliquid non naturale, sicut habere tunicam, et sic etiam, licet omnia quae sunt apud nos iusta aliquo modo moveantur, nihilominus tamen quaedam eorum sunt naturaliter iusta.*»

Digamos entonces, para terminar, que el horizonte hermenéutico prioritario (no exclusivo) del derecho natural es para Aristóteles la filosofía de las cosas humanas, como él llama a lo que nosotros llamamos “filosofía práctica”. Y dentro de este horizonte, podríamos pensar en una instancia última de legitimación de lo justo, que no es ciertamente el Primer Motor inmóvil, sino la naturaleza. Y hablar de una “ley natural” en Aristóteles implicaría atribuirle un carácter divino que, ciertamente, no posee. No al menos en el sentido en que un cristiano entendería lo divino. Para Tomás de Aquino, el horizonte hermenéutico del derecho natural es el del movimiento de la criatura racional hacia Dios, con lo cual se abre la posibilidad de una Teología Moral. Y esto para Aristóteles también sería ridículo.

Por todo lo anterior podemos entender que hablar de una ley natural en asuntos éticos, implica hablar de una razón divina en su carácter providente o gobernadora, amorosa y creadora, y el dios de Aristóteles no satisface ese requisito. Por eso, si bien hay cosas justas por naturaleza, ellas no se enraízan en último término en la naturaleza divina, que para Aristóteles se encuentra separada de las cosas sensibles y no las conoce, y por lo tanto no las ama ni las gobierna a sabiendas.<sup>26</sup>

[Recibido em outubro/2024; Aceito em novembro/2024]

## BIBLIOGRAFÍA

- ARGÜELLO, Santiago. Tomás de Aquino, Aristóteles y la creación. Un enfoque desde la metafísica modal”. *Cuadernos del Sur – Filosofía*, 41, 2012, p. 46-70.
- ARISTÓTELES. *Acerca del alma. De anima*. Traducción, notas, prólogo e introducción: Marcelo BOERI. Buenos Aires: Colihue, 2010.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías. Introducción y notas de Julián Marías. Madrid: Centro de estudios constitucionales: 1970.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Editorial Gredos, 1998.

<sup>26</sup> *Met.* 1073a 3-5: “Así pues, que hay una substancia eterna e inmóvil y separada de las cosas sensibles, resulta claro por lo dicho”. Enrico Berti ha tratado de aproximar cuanto se puede la teología aristotélica con el Dios de la Biblia, pero admite que esta empresa encuentra escollos de difícil resolución. E. BERTI: “The Relationship between Science, Religion and Aristotelian Theology Today”, en *Science and the Future of Mankind. Science for Man and Man for Science. The Proceedings of the Preparatory Session 12-14 November 1999 and the Jubilee Plenary Session 10-13 November 2000*. Pontificiae Academiae Scientiarum Scripta Varia. Ex Aedibus Academicis in Civitate Vaticana. 2001, pp. 228-234.

- ARISTÓTELES. *Política*. Edición bilingüe y traducción por Julián MaríaS y María Araujo. Madrid: Centro de estudios constitucionales, 1983.
- ARISTÓTELES. *Retórica*. Introducción, traducción y notas por Quintín Racionero. Madrid: Biblioteca clásica Gredos, 2022.
- ARISTÓTELES. *Tratados de lógica (Órganon)*, Vol. 1. *Categorías, Tópicos, Refutaciones sofísticas*. Introducción, traducción y notas de Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Biblioteca clásica Gredos, 1982.
- BAGNULO, Roberto. *Il concetto di diritto naturale in San Tommaso d'Aquino*. Milano: Giuffrè. 1983.
- BERTI, Enrico: "The Relationship between Science, Religion and Aristotelian Theology Today", en *Science and the Future of Mankind. Science for Man and Man for Science. The Proceedings of the Preparatory Session 12-14 November 1999 and the Jubilee Plenary Session 10-13 November 2000*. Pontificiae Academiae Scientiarum Scripta Varia. Ex Aedibus Academicis in Civitate Vaticana, <2001>, 228-234.
- CARPINTERO BENÍTEZ, Francisco. Sobre la ley natural en Tomás de Aquino. *Díkaion*. Vol. 22, n. 2, 2013, p. 205-246.
- DESTREÉE, Pierre. "Aristote et la question du droit naturel". *Phronesis* XLV, Vol. 3 <2000>, 220-239.
- FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon Press, 1986. Hay traducción al español de Cristóbal Orrego: *Ley natural y derechos naturales*. Buenos Aires: Abeledo Perrot. 2000 (Estudio preliminar y traducción a partir de la 6a edición de Oxford University Press).
- GAUTHIER, René A.; JOLIF, Jean. *Aristote. L'Éthique à Nicomaque*. Louvain-Paris : Publications Universitaires – Béatrice- Nauwelaerts, 1970. Vol. II.
- MACHIAVELLI, Nicolò. *Il príncipe*. Edizione del cinquecentennale con traduzione a fronte in italiano moderno di Carmine Donzelli. Introduzione e commento di Gabriele Pedullà. Roma: Donzelli editore: 2013
- MARSILIO DE PADUA. *El defensor de la paz*. Estudio preliminar, traducción y notas de Luis Martínez Gómez. Madrid: Editorial Tecnos, 1989.
- MARTÍNEZ BARRERA, Jorge. El concepto tomista de naturaleza como propedéutica al estudio de la comunidad política: una herencia aristotélica. *Scripta Mediaevalia*, Vol. 15, N.1, 2022, p. 139-168. <https://doi.org/10.48162/rev.35.013>
- THOMAE DE AQUINO. *Opera Omnia*. Recognovit et instruxit Enrique Alarcón automato electronico Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes a MM A.D. <https://www.corpusthomicum.org/iopera.html>
- TOMÁS DE AQUINO; PEDRO DE ALVERNIA. *Comentario a la Política de Aristóteles*. Traducción de Ana Mallea. Prólogo y notas de Ana Mallea y Celina Lértora. Navarra: EUNSA, 2001.
- VILLEY, Michel. *Le droit et les droits de l'homme*. Paris: PUF, 1983.