

LA REGLA ÁUREA EN EL MUNDO MEDIEVAL: ORÍGENES, FORMULACIONES. PERVIVENCIAS¹

I

La preocupación por el lenguaje, por su origen, su esencia y su evolución, en tanto que medio que sirve para la expresión de nuestros pensamientos, es larga en la historia de la filosofía, y, en general, en la historia de la humanidad. Lenguaje significa tanto como reflexionar sobre el mismo ser humano y el más importante de sus atributos, la mayor de sus capacidades, su elemento caracterizador por antonomasia.² El hombre no solamente vive y siente, piensa y actúa, sino que es capaz de expresar aquello que vive y aquello que siente, lo pensado y lo actuado, la realidad toda que lo circunda, a través de un artificio que él mismo crea y desarrolla. Incluso se puede afirmar que las cosas existen desde el mismo instante en que pode-

¹ Es de justicia citar las bibliotecas en las que hemos desarrollado las consultas de las fuentes constitutivas del esqueleto conceptual de este trabajo: la Biblioteca del Departamento de Historia del Derecho y de las instituciones de la Universidad Complutense de Madrid, con la magnífica labor omnipotente de su responsable, Isabel de Grandes Pascual; la Biblioteca del Departamento de Filosofía del Derecho de la misma Universidad; la Biblioteca del Departamento de Filología Clásica, también en nuestra Ciudad Universitaria Complutense; la Biblioteca de la Universidad Pontificia de Comillas; la Biblioteca del Seminario Conciliar de la Inmaculada y San Dámaso de Madrid; y la Biblioteca del Max Planck Institut für europäische Rechtsgeschichte, en Frankfurt am Main, frecuentada en enero y febrero de 2006. A todos los encargados y trabajadores, de diferente rango, que prestan sus servicios en las mencionadas bibliotecas, queremos hacerlos destinatarios de nuestro más sincero agradecimiento por haber hecho posible, con su atención, dedicación y paciencia, la confección de este modesto trabajo. La abundantes citas a J.-P. Migne se entienden realizadas a las varias ediciones, reediciones y reimpressiones de su *Patrologia Latina* y de su *Patrologia Graeca*, de uso cotidiano entre los estudiosos, por lo que no son precisas indicaciones de lugar o de editorial, más que la referida al tomo correspondiente donde se encuentra la obra empleada.

² Véase Vendryes, J., *El lenguaje. Introducción lingüística a la Historia*, México, Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, 1979, pp. 80 y ss.

mos nombrarlas, esto es, cuando nuestra capacidad intelectual ha conseguido aprehender el mundo exterior, captarlo, identificarlo, comprenderlo, explicarlo y así reformularlo, darle un nombre, bautizarlo. Todo ello gracias a las palabras, escritas o pronunciadas, en ese camino interminable que va desde el mundo exterior hacia nuestro cerebro y finalmente hacia nuestra boca. Una penumbra de significación, algo ignoto que no es fenoménico, a modo de velo invisible, parece alzarse entre el hombre que denomina y el objeto que recibe esa denominación. Así se crea el nexo entre la realidad y su representación, mediante conjunto de signos. La relación con los textos persigue una análoga continuidad a la que tenemos con las cosas, con aquellos signos como elementos importantes de exteriorización para conformar un juego de semejanzas orientado al conocimiento de lo similar, en palabras ya conocidas de Michel Foucault. Según el pensador francés, no hay diferencia entre observación y autoridad aceptada, entre lo verificable y la tradición, sino que existe un mismo juego, el del signo y el de lo similar.³ Por medio del lenguaje tratamos de conseguir esa similitud, hacer cercano lo que no lo es, lo que a primera vista parece desconocido, y de ahí arranca el conocimiento, todo conocimiento. El lenguaje, por su complejidad y sus ricos matices, nos diferencia de los otros seres vivientes y es expresión precisamente de esa racionalidad con la que se suele calificar al ser humano. Sin aquél, sería imposible la fijación externa de conceptos, de ideas, de creaciones exclusivamente incorpóreas, a las que tenemos que acceder necesariamente por la vía de aquellos cauces expresivos que nosotros mismos hemos generado acudiendo a convencionalismos, al acuerdo sobre el significado y el significante de todos aquellos signos que usamos para que dicha comunicación sea viable, fluida, exitosa. Por esa razón, se dice que el lenguaje es relativo, en el sentido de que siempre se relaciona con algo y ese algo es la comunidad de sus hablantes. Pero, al mismo tiempo, es elemento clave para expresar la realidad, para depurarla, organizarla y así, al fin, dominarla. La importancia de ese elemento lingüístico, código de expresión y de comunicación, que yuxtapone lo individual y lo comunitario, es capital e indiscutible. Lo relevante no es tanto lo históricamente exacto como lo simbólicamente verdadero, aquello por lo que realmente debemos interesarnos, en cuanto que es lo que ha dejado huella en mentalidades y en realizaciones. La autenticidad histórica no garantiza

³ Véase Foucault, M., *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002, pp. 41 y ss.

sin más la eficacia poética de nuestras construcciones. Al símbolo hay que añadirle el sentimiento que va detrás de cada uno de ellos. Pero sin olvidar eso: la simbología que subyace en todo lenguaje, el componente mágico en cierta medida que posee la comunicación como el cauce más apto que permite superar el egoísmo y el individualismo. No en vano, Ludwig Wittgenstein, acaso el filósofo que mejor y más intensamente reflexionó sobre el valor del lenguaje en el pasado siglo XX, dejaba para la posteridad dos tremendas y definitivas frases con las que se iniciaba y concluía, respectivamente, una de su obras más conocidas. Leemos así en su *Tractatus logico-philosophicus*, concretamente en el prólogo, que “lo que siquiera puede ser dicho, puede ser dicho claramente; y de lo que no se puede hablar hay que callar”,⁴ frase esta última que conforma el punto 7, conclusión de todo el proceso de razonamiento enrevesado, sumamente complejo, difícil, que el filósofo austriaco trataba de mostrar.⁵ Así termina un libro decisivo y definitivo en el pensamiento occidental que trata de desarrollar una idea nuclear: el problema filosófico por excelencia es un problema de lenguaje y, por ende, de símbolos, signos y significados. Función de la filosofía más que superar los límites de lo pensable, es precisamente el deber de contribuir a la fijación de esos límites, a la separación de lo que se puede y de lo que no se puede pensar, toda vez que el medio por el que se hace esa expresión filosófica es el lenguaje y éste no permite decir lo inefable, lo inasible, lo innombrable. Fuera de aquellos límites, nada podemos alcanzar con seguridad porque nada puede ser nombrado y, por lo tanto, expresado, captado o comprendido.⁶ La importancia del lenguaje se traduce en su utilidad extrínseca, pero asimismo en su utilidad intrínseca, en la importancia del recipiente que lo expresa, esto es, su forma, la totalidad de aquel conjunto encadenado, reglado y convencional de signos que empleamos casi inconscientemente para manifestar nuestros deseos, sentimientos,

⁴ Cfr. Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Muñoz, Jacobo e Reguera, Isidoro (versión e introd.), Madrid, Alianza Editorial, 2002, pp. 10 y 11: “Was sich überhaupt sagen lässt, lässt sich klar sagen; und wovon man nicht reden kann, darüber muss man schweigen”. Una breve síntesis de la evolución de este pensador puede consultarse en Fernández Brezmes, D. V., “La implicación pragmática del lenguaje: Wittgenstein”, *Nexo. Revista de Filosofía*, núm. 1, 2002, pp. 9-26.

⁵ Cfr. Wittgenstein, L., *Tractatus...*, cit., nota 4, § 7, pp. 182 y 183.

⁶ Como bien dice Wittgenstein, a los objetos solamente se les puede nombrar y los signos, en suma, hacen las veces de ellos. Solamente se puede hablar de ellos, no expresarlos. Una proposición nos dirá cómo es un objeto, no lo que realmente es. Cfr. *ibidem*, §. 3. 221, pp. 34 y 35.

odios y pasiones, los momentos álgidos y los momentos más sufridos y dolorosos de nuestras existencias. Es cauce que permite la superación de lo individual, porque a través del mismo el hombre sale de su solipsismo y acaba desembocando en el contacto con los demás, con lo cual la inicial expresión de un algo propio, peculiar, individual, acaba por convertirse en comunicación, en intercambio de varias de esas expresiones y experiencias, en algo colectivo de perfiles comunitarios. La comunicación es, sobre todo, fenómeno social y no una simple transacción privada entre individuos. De ahí se sigue que no son posibles los lenguajes privados (sí, en cambio, el uso de un lenguaje en privado), por que aquél se singulariza por ser público, intersubjetivo, inserto en una forma de vida, en un contexto social, dentro del cual cobra y tiene sentido. Lenguaje es expresión, pero, sobre todo, comunicación nunca neutral, discurso determinado, conocimiento que impone formas o sistemas precarios de poder: una forma de expresión del saber que se traduce en una forma concreta del poder.⁷ Ambas se entrelazan. La puntual expresión solamente cobra pleno sentido para el individuo particular en la medida en que dicha expresión sea compartida por el entramado colectivo en el que se mueve, aun cuando no se dirija a los miembros de esa comunidad. El lenguaje es elemento de almacenamiento para la conservación, donde se condensa la riqueza de una comunidad, donde se articula la memoria y la historia de aquélla. La palabra y su compendio, el libro, oralidad y escritura, se dan la mano y aparecen así como los complementos necesarios de esa visión del lenguaje como cauce esencial de comunicación, como instrumento que nos diferencia de los otros animales. Junto a la palabra y el papel indispensable del maestro

⁷ Se entiende, con Michel Foucault, que el discurso no es solamente un conjunto de hechos lingüísticos ligados entre sí por reglas sintácticas de construcción, sino que implica la posibilidad de saber y ese saber oculta en su seno una determinada concepción del poder (que no de la opresión). La formación de ciertos dominios de saber se gestan precisamente mediante relaciones de fuerza y relaciones políticas en la sociedad. Solamente puede haber ciertos tipos de sujetos de conocimiento, órdenes de verdad, dominios de saber, que emanan de condiciones políticas que juegan un papel análogo al suelo en el que se forma el sujeto, los dominios del saber y las relaciones con la verdad. Así, a través de la Historia, se produce la constitución de un sujeto que no está dado definitivamente, que no es aquéllo a partir de lo cual la verdad se da en la Historia, sino que es sujeto constituido en el interior mismo de ésta, fundado y vuelto a fundar en cada instante por ella. Véase Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1998, pp. 13 y ss.

o del profesor,⁸ la letra escrita o impresa, condensación de esa pléyade ciertamente arbitraria de signos y más signos que constituyen el lenguaje, es el complemento indispensable de ese deseo de expresión y de interacción. La transición de una sociedad carente de escritura a otra en la que toda o prácticamente toda manifestación lingüística relevante se efectúa por medio de escritos implica una radical transformación de todos los aspectos de la vida social y del pensamiento. Sin la escritura, sin el lenguaje, nuestra noción de nosotros mismos, de la historia, lo que pertenece al campo de la naturaleza, las relaciones sociales, la religión o la literatura, serían de otro modo. Precisamente con la escritura emergen aquellas nociones, hoy cotidianas, de razón, lógica, pensamiento, voluntad, sujeto, objeto, moralidad o eticidad, y, con estos mimbres, todas las consecuencias intelectuales que van desde la filosofía al derecho, de la retórica a la política. Solamente con el lenguaje, oral primero, escrito después, cabe el dominio de uno mismo y de la sociedad, el intercambio de ideas, el debate y nuestro enriquecimiento intelectual. Fuera del mismo, lejos de sus respectivos territorios, sólo hay lugar para la incomunicación, el silencio, la soledad y la barbarie más absoluta.⁹

⁸ Citando a G. Steiner, el maestro —por su sabiduría y capacidad de transmisión—, es “sencillamente, alguien que goza de un aura casi física y en quien resulta casi tangible la pasión que desprende. Alguien de quien se puede decir: nunca llegaré a ser como él, pero me gustaría que, algún día, llegase a tomarme en serio... Eso es lo que entiendo por maestro, aquel en quien hasta la ironía nos produce una sensación de amor”. Sobre la docencia, vinculada a la misma sabiduría, dice el mismo: “Ser profesor es una vocación absoluta. No hay que olvidar que pertenezco a un pasado, a una cultura en la que el vocablo rabino, *rabonim*, no significa sacerdote ni hombre consagrado, sino que es la más humilde de todas las palabras para designar a un profesor. Un *rabonim* es, sencillamente, un profesor, quizá la profesión más enorgullecadora y, al mismo tiempo, la más humilde que existe”. Cfr. Steiner, G. y Ladjali, C., *Elogio de la transmisión. Maestro y alumno*, Madrid, Siruela, 2005, pp. 129, 130 y 161, respectivamente.

⁹ La escritura frente a la oralidad supone la transición de un acto de audición para comunicar, para recordar y para almacenar la comunicación, hacia un acto de visión con idénticas finalidades. Para el protagonismo de la escritura, véase Havelock, E. A., *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente*, Barcelona, Paidós, 1996, *passim*. Más en profundidad sobre las relaciones entre oralidad y escritura, véanse Ong, W. J., *Orality and Literacy. The Technologizing of the World*, Londres, Nueva York, Methuen, 1982; Goody, J., *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, París, Les Éditions de Minuit, 1979; *The Logic of the Writing and the Organization of Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, y su traducción francesa, con algunos aditamentos, *La logique de l'écriture. Aux*

II

Tras la filosofía demos paso, sin solución de continuidad e insistiendo en el lenguaje como eje, a la forma más compleja, a la par que bella, de presentación de éste: la literatura. Y nada mejor que comenzar por y con Borges, el tímido escritor argentino que escondía en sus manos y en su mente, finalmente en sus palabras, algo más que una obra literaria: un auténtico y peculiar mundo y, con el mismo, una explicación del ser humano. En uno de sus relatos más celebrados, nos habla Borges de la existencia de un mito referido a la Biblioteca de Babel,¹⁰ que compartía reminiscencias míticas de aquella otra antigua de Alejandría, con el añadido de la confusión y de la mezcla que el nombre babélico comportaba. En ella estaban contenidos, recopilados, ordenados, la totalidad de los libros que en la historia de la humanidad habían sido, es decir, la totalidad del saber que el hombre había conseguido descubrir, describir y finalmente plasmar por escrito. La biblioteca era el mismo universo, una biblioteca infinita e interminable, ordenada de manera armónica con sus galerías, corredores, gabinetes, barandillas, estanterías, anaqueles y demás enseres dirigidos a la conservación y sistematización del saber: “El universo (que otros llaman la Biblioteca) se compone de un número indefinido, y tal vez infinito, de galerías hexagonales, con vastos pozos de ventilación en el medio, cerrados por barandas bajísimas”.

La biblioteca tiene sus propios axiomas: existe *ab aeterno*, descansa sobre la base de un número de símbolos ortográficos que son veinticinco, no hay en su seno dos libros idénticos, de lo cual se deduce que la biblioteca es total y sus anaqueles contienen todas las posibles combinaciones de los símbolos referidos, “o sea todo lo que es dable expresar: en todos los idiomas. Todo”, concluye Borges de una manera radical. La totalidad escrita. Ahora bien, ese contenido no siempre ha traído bendiciones. Surgen de inmediato los heterodoxos, si bien la primera impresión fue de una felicidad absoluta porque allí hallaría el ser humano todas las respuestas. Pero también dio pie para el recelo y el miedo, una cierta desazón por la renuncia a sentimientos típicamente humanos como es el caso de esperanza misma, que se ahogaba entre las letras escritas:

origines des sociétés humaines, París, A. Colin, 1986; y *The Interface between the Written and the Oral*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

¹⁰ Véase Borges, J. L., “La Biblioteca de Babel”, publicado inicialmente en el volumen *El jardín de los senderos que se bifurcan*, 1941 (ahora recogido en *Ficciones*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, pp. 86-99, por donde citamos).

Cuando se proclamó que la Biblioteca abarcaba todos los libros, la primera impresión fue de extravagante felicidad. Todos los hombres se sintieron señores de un tesoro intacto y secreto. No había problema personal o mundial cuya elocuente solución no existiera: en algún hexágono. El universo estaba justificado, el universo bruscamente usurpó las dimensiones ilimitadas de la esperanza.

En esa situación, dentro de la complejidad inmarcesible de la biblioteca, tienen su lugar las leyendas. El terreno es fértil para que las mismas aparezcan. Nacen como respuestas a lo inexplicable, a aquello que no puede ser respondido de acuerdo con los esquemas que proporcionan los libros. Entre ellas, destaca el protagonismo de un mito, el Hombre del Libro, con el que se alude a uno de esos recipientes de la sabiduría, un libro que es, a su vez, compendio de la propia Biblioteca, el libro que contiene todos los demás libros, que recopila todo lo que los demás muestran disperso. Un libro que lo es todo y en cuyas páginas todo se puede hallar: toda pregunta, toda respuesta, toda inquietud. Un libro que representa, pues, la aspiración del hombre al conocimiento absoluto y, con ello, a la verdad asimismo absoluta:

También sabemos de otra superstición de aquel tiempo: la del Hombre del Libro. En algún anaquel de algún hexágono (razonaron los hombres) debe existir un libro que sea la cifra y el compendio perfecto de todos los demás: algún bibliotecario lo ha recorrido y es análogo a un dios. En el lenguaje de esta zona persisten aún vestigios del culto de ese funcionario remoto. Muchos peregrinaron en busca de Él. Durante un siglo fatigaron en vano los más diversos rumbos... No me parece inverosímil que en algún anaquel del universo haya un libro total; ruego a los dioses ignorados que un hombre —¡uno solo, aunque sea, hace miles de años!— lo haya examinado y leído. Si el honor y la sabiduría y la felicidad no son para mí, que sean para otros. Que el cielo exista, aunque mi lugar sea el infierno. Que yo sea ultrajado y aniquilado, pero que en un instante, en un ser, tu enorme Biblioteca se justifique.

Borges, conocedor de los más recónditos deseos intelectuales de los hombres, nos brinda una fábula compleja en donde el problema es el conocimiento y la formulación de ese conocimiento. En esa leyenda queda, pues, codificada la aspiración del ser humano hacia esa sabiduría completa de la totalidad del universo, y también hacia la perfecta, comprensible y razonada formulación de esa sabiduría, es decir, la expresión del

mismo, su determinación por medio de palabras pronunciadas y escritas, su comunicación, su transmisión o traslación de una mente a otra u otras. De nuevo, el lenguaje en sus múltiples funciones. El deseo de totalidad y de certidumbre preside esa ruta del conocimiento. Aquí en su versión general, pero también en otros campos parciales del conocimiento humano, se persiguen desde tiempos inmemoriales anhelos parecidos: condensar en un solo libro todo el saber que el hombre atesora en los diferentes ámbitos en que se desarrolla la cultura, unir por medio de simples, claras y sencillas palabras, todo aquello que el hombre quiere decir, saber, pensar, comprender. El derecho no puede ser excepción y también en el seno del mismo se ha producido análogo movimiento, similar deseo, idéntica inquietud. Recoger, condensar, formular los mandatos de una manera sencilla, fácilmente comprensible, de una manera usual, normal, cotidiana, reflejando los valores que subyacen en el lenguaje imperativo empleado que normalmente se usa para rodear todo lo que se refiere a lo jurídico.¹¹

He aquí el objeto de estos apuntamientos: la citada búsqueda de la esencia del derecho acaba en una formulación, por medio de la cual se acabó expresando aquélla bajo el nombre de “regla de oro”, la *regula aurea*.¹² Hallará fortuna en el pensamiento tardoantiguo y medieval como vehículo de comunicación completo del sentido íntimo que el derecho debe tener y ha de tener imperativamente, como definición descriptiva del marco formal que preside lo jurídico y finalidad hacia la cual se deben proyectar las diferentes normas que articulan el cumplimiento de ese mandato capital, sumo, definitivo. Su explicitación más depurada la hallaremos en las palabras que siguen al famoso Sermón de la Montaña y en consonancia con la idea de amor que subyace en todo el mencio-

¹¹ Véase Engisch, K., *Introducción al pensamiento jurídico*, Madrid, Guadarrama, 1967, pp. 223 y ss.

¹² Es preciso destacar que la expresión “regla de oro” es empleada desde hace dos siglos aproximadamente, más en el ambiente anglosajón que en el europeo continental. Sólo en el siglo XX, ha recibido plenamente este modo feliz de designar la antigua máxima de sabiduría. A lo que parece, el primero que emplea esta expresión es Gibbon, E., en su obra clásica sobre el declive y la caída del Imperio romano, obra aparecida originariamente entre los años 1776 y 1788. Citamos por *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 7 vols., Bury, J. B. (introd., notas, apéndices e índice), Londres, Peter Fenellon Collier & Son, 1898, cap. LIV, nota 43, p. 127: “3. A Catholic inquisitor yields the same obedience which he requires, but Calvin violated the golden rule of doing as he would be done by, a rule which I read in a moral treatise of Isocrates (en Nicole, t. I, edit. Battie, p. 93) four hundreds years before the publication of the Gospel”.

nado discurso, cuando Jesucristo pronuncia unas breves y sustanciosas frases, que tan hondamente calarán en la conciencia de los principales pensadores cristianos de la Antigüedad tardía y del Medievo, una ley de la caridad que se expresa en los siguientes términos, definitoria de la esencia de ese modelo cristiano de vida: “Por eso, cuanto quisiereis que os hagan a vosotros los hombres, hacédselo vosotros a ellos, porque ésta es la ley y los profetas”.¹³

III

He aquí el modelo occidental, eminente y predominantemente cristiano, de esa regla de oro. Haz a los demás lo que quieres que ellos te hagan a ti. He aquí la ley moral por antonomasia, que es principio religioso y, finalmente, norma jurídica, la regla de oro por ser la más preciada. Ella muestra, sobre todo, el tránsito de una justicia basada en la retribución hacia una justicia basada en el amor al prójimo: de una antigua justicia fundada en el derecho se consigue transitar a una nueva justicia fundada en la salvación del hombre, esto es, en la realización de todos los esfuerzos posibles para que el hombre alcance la más alta aspiración, cual es la felicidad en la tierra como paso previo a la felicidad ultraterrena. De la regla retribuir el mal con el mal y el bien con el bien, pasamos a un fundamento ético diverso: amar al enemigo y retribuir el mal con el bien, siempre y en todo lugar. El amor a Dios, dado por Dios a los hombres y recibido por Aquél de éstos, ha de implicar una nueva manera de regulación de las relaciones interpersonales, ahora presididas además por esa idea novedosa de amor o caridad, que rompe con el pasado del pensamiento religioso judío más inmediato.¹⁴ La regla de oro es una especie de melodía que todo lo contiene, que se basta y se sobra por sí misma, evidente, clara, cristalina, superflua incluso, pero a la que no se puede renunciar jamás. Es decir, es el primer pilar sobre el que se comienza a edificar la totalidad de la arquitectura jurídica, la base de todo cuanto se llamará con el tiempo el derecho, así como sus múltiples implicaciones

¹³ Mateo 7, 12. Las citas bíblicas proceden de la *Sagrada Biblia*, 12a. ed., versión directa de las lenguas originales por E. Nácar Fuster y A. Colunga, O. P., Madrid, BAC, 1962.

¹⁴ Véase Kelsen, H., “La idea de justicia en las Sagradas Escrituras”, *Ensayos sobre jurisprudencia y teología*, México, Fontamara, 2003, pp. 109 y ss. En contra, véase Vilely, M., *Compendio de filosofía del derecho. I. Definiciones y fines del derecho*, Pamplona, EUNSA, 1979, pp. 111-123.

y ramificaciones. De donde todo arranca y todo emana. A esa melodía occidental, se le sumarán nuevas voces e instrumentos, nuevas asonancias, melodías, contrapuntos, rimas, compases, acordes y arpeggios, pero como sucedía en la música barroca, su función es la del bajo continuo, el sustento emocional evidente y primario de toda la composición. Así, siguiendo con el símil, sucede en el derecho: aparecerán leyes, cánones, decretales, reglamentos, constituciones, códigos, expresiones plurales y diversas, varias, distintas, formas geométricas de una geometría cuya respuesta se encuentra más allá de las normas mismas; mas en la base, en el pilar, en el sustrato de todo el engranaje de lo jurídico, se encuentra este principio capital que debe ser contemplado como el más elemental átomo de la vida jurídica, y, por lo mismo, el más imprescindible, por cuanto es la chispa que sirve para insuflar vida al derecho y para inculcarle una concreta dirección.

La búsqueda del conocimiento universal, completo, es lo que mueve la conservación de aquella Biblioteca de Babel borgiana y del libro máspreciado que la misma conservara. El libro que es, en sus líneas, en sus sencillas palabras, el compendio de la totalidad de los libros. Una intención similar —condensar la totalidad del saber en una regla de formulación sencilla, fácil y evidente, definir la totalidad de lo complejo en y con una sencilla frase— parece ser la que inspira la denominada *regula aurea*, la regla de oro, en la cual se quería agrupar la plenitud del derecho en este caso, la expresión más descarnada, depurada, elemental de lo jurídico y sus correspondientes ramificaciones, consecuencias e implicaciones.

La *regula aurea* no persigue definir qué es el derecho —de hecho, no lo hace—, sino cómo debe ser el principio que presida la interacción en el campo de lo jurídico, y, lo que es más relevante, cómo debemos ser nosotros hacia el derecho, entendido éste como alteridad, cómo caminar de su mano en la dirección que el mismo nos marca hacia los demás. Establece las fronteras entre lo lícito y lo ilícito, nos señala el camino que hemos de recorrer precisamente para alcanzar lo primero, fija una pauta de conducta en sentido positivo o negativo, de acuerdo con sus dos más conocidas formulaciones. Se dice cómo hay que actuar, cuál es el horizonte remoto de nuestras conductas, mas no se indica nunca positivamente en qué han de consistir concretamente las mismas, cuál es su específica determinación, su resultado explícito.¹⁵ Se da el recipiente;

¹⁵ Lo que justifica las críticas de Kelsen dado que no se da una respuesta a la pregunta clave: ¿Cómo debe comportarse el ser humano? ¿Qué debe hacer? Véase Kelsen, H., *II*

no hay contenido o una concepción lo suficientemente amplia del contenido para que el hombre según los tiempos y las latitudes, longitudes y culturas, proceda a rellenarla. La regla de oro no concibe el derecho, ni lo define, ni lo conceptúa, acaso reconociendo una incapacidad del hombre para llegar a tal fin. Lo describe, teleológicamente hablando. Fija sus finalidades decisivas, los destinos de las actuaciones humanas en relación precisamente a los demás. Dice cómo se ha de hacer en la práctica ese derecho y cuál ha de ser la actitud del hombre frente al mismo, en cuanto que puente que permite las relaciones intersubjetivas con los demás hombres. La definición del derecho ha sido y es cuestión compleja, probablemente irresoluble. Ni siquiera en las Sagradas Escrituras, ni en los más reputados textos profanos que afectan al mundo del derecho, se atisba una clara definición o concepción de lo jurídico. ¿Por qué sucede esto? Porque el derecho se vincula a la justicia y la estimación de lo que sea ésta depende de la conjunción de toda una gama de valores, principios y axiomas, esencialmente evolutivos, cambiantes. No existe un fin para el derecho, en el sentido de una consumación absoluta del mismo, una conclusión definitiva, porque estará en continuo movimiento en tanto el hombre se halle detrás del mismo. La historicidad lo caracteriza, lo define, lo hace estar siempre en movimiento e impide, precisamente por ese motivo, su paralización y su terminación.¹⁶ Los enfoques y perspectivas aportados desde diversos puntos de vista hacen la tarea de definición casi una misión imposible y suicida. Una cierta modestia científica nos hace volver la vista hacia labores más sencillas, labores que busquen no conocer la esencia del derecho, sino describirlo, al menos, como paso previo para una posterior comprensión de aquél, y describirlo tratando de hallar cuáles son los componentes determinantes del mismo, sus elementos condicionantes, los que permiten hablar de derecho en todos y cada uno de los momentos históricos. Una descripción, no un simple juego de palabras, que además nos sea de utilidad para saber cómo hemos de comportarnos y por qué hemos de hacerlo así, o viceversa, cómo no comportarnos y por qué no conducirnos en nuestras relaciones con los demás en tal o cual sentido. A esta finalidad responde la regla de oro, al intento de condensar en una simple combinación de palabras la descripción más exacta, precisa y certera de lo que debe ser el derecho, de su esencia más íntima, de su aspecto más desnudo. No de sus componentes o elementos integrantes,

problema della giustizia, G. Losano, Mario (ed.), Turín, Einaudi, 1975, pp. 18-20; *Teoría pura del derecho*, 4a. ed., Buenos Aires, Eudeba, 2000, pp. 45 y ss.; y *¿Qué es la justicia?*, 13a. ed., México, Fontamara, 2001, pp. 56-58.

¹⁶ Véase Anderson, P., *Los fines de la historia*, Barcelona, Anagrama, 1996.

sino de su teleología, de su camino hacia ciertos fines que solamente por medio de lo jurídico pueden ser planteados y resueltos. Se responde, pues, a la pregunta cómo ha de ser el derecho, en su sentido formal (donde se deposita ese derecho) y en su sentido material (contenido último que han de presentar las mismas normas jurídicas), antes que replicar a la cuestión sobre qué es, en esencia, el mismo derecho.

La expresión decisiva de esta regla es evidentemente, por lo que a nuestra cultura jurídica respecta, judeo-cristiana y su recepción posterior obedece a la herencia religiosa apuntada, transmitida en el seno del Imperio romano y convertida en elemento de la cultura oficial de alcance general en todo el Medievo cristiano. Un elenco de posibles fuentes e influencias permite acreditar lo anterior. Desde la primitiva formulación bíblica hasta su posterior conversión afirmativa en el texto evangélico, los primeros pesandores cristianos adoptan esta regla como la expresión suma del amor al prójimo, fundamento último del mensaje cristiano, pilar insustituible de la realidad de la cristiandad. Conforme a la mentalidad religiosa que está en la base de este esencial precepto jurídico (en un momento en que lo religioso lo absorbe todo y todo se debe referir a ese elemento espiritual), se busca una ley universal basada en el amor y en la caridad, que sepulte los mandamientos de la vieja Alianza mosaica y camine de modo decisivo hacia una nueva forma de entender las relaciones, primero, entre los hombres y Dios, y, más adelante, entre los hombres mismos, guiada por los principios anteriormente aludidos. El amor, la caridad, el sacrificio por los otros, contemplados como prójimos, esto es, próximos y no como enemigos ni extranjeros a los que hay que combatir. La base de la vida religiosa que judaísmo y cristianismo nos ofrecen descansa no en el derecho, sino en la gracia de Dios, es decir, en su amor, manifestado de un modo violento o de un modo pleno de misericordia. Esa misma relación es la que se tiene que dar entre nosotros, de modo que el derecho, formulado al modo romano o al modo del Antiguo Testamento, no tiene cabida en el nuevo mundo cristiano. La ley, la nueva ley, no es una ley que implique imposición, sanción, dureza, represión, sino que es más bien, significadamente, enseñanza, en el sentido de revelación, de descubrimiento al que el hombre accede con la ayuda inestimable de Dios y de sus testimonios. No se persigue una regla objetiva que fije todos los extremos de nuestras conductas: se fija un mandamiento (algo que una persona dirige a otra), nunca algo neutral, para la observación de determinadas conductas. Fija los límites internos y externos con arreglo

a los cuales un judío o un cristiano proceden a situarse para actuar con la correspondiente asunción de sus responsabilidades. Más allá de la misma, más allá de la regla determinada, en el exterior de sus fronteras se encuentra el vacío, la ausencia de cualquier referencia ética, de cualquier compromiso moral, es decir, la muerte espiritual. La regla, por tanto, nace sobre una fundamentación diferente a la estrictamente jurídica: no nace como mandato del derecho, sino como exigencia del amor, de la caridad, aunque luego devenga construcción operativa para el derecho, esto es, aunque luego se juridifique.¹⁷ Desde el instante mismo de la creación, el hombre, el ser humano, aparece marcado por la absoluta relación de dependencia respecto a su Creador, dependencia de perfiles absolutos que comporta el dominio total del autor sobre su obra maestra. La grandeza de Dios tiene como reverso la humildad del hombre (frente al estoicismo), que se traduce en la proclamación por aquél de su indignidad y su miseria. Falta una cierta autonomía, una amplia autosuficiencia, que se va a traducir en la dependencia clara respecto de Dios y respecto de su gracia, pero sin una absoluta subordinación que aniquile la capacidad de actuación del hombre. Consecuencia lógica de esto es la imperiosa necesidad de cumplir, siempre, la voluntad divina, contando para ello con el auxilio divino. El Dios cristiano no quiere evidentemente la muerte de sus fieles. En prueba de ese amor infinito que nos profesa indica las condiciones en que tiene que darse su vida. Marca el camino que tiene que seguirse para que la salvación se materialice y se haga realidad. Es éste el contexto religioso en el que se forjará la regla de oro, sin perjuicio de otros antecedentes procedentes de culturas dispares en lo geográfico y en lo temporal.¹⁸

Sabemos que las reglas jurídicas, las reglas de derecho, cumplen una función mnemotécnica de capital importancia para sintetizar la esencia de las instituciones sobre las cuales los juristas, historiadores o no, operamos.¹⁹ La idea de unas *regulae iuris* surge en Roma, debido al espíritu

¹⁷ Véase Ellul, J., *Le fondement théologique du droit*, Neuchatel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1946, pp. 60 y ss.

¹⁸ Véase del mismo, "Recherches sur le droit et l'Évangile", *Cristianesimo, Secolarizzazione e Diritto Moderno a cura di Luigi Lombardi Vallauri e Gerhard Dilcher*, Milán, Biblioteca per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno 11-12, 1981, t. I, pp. 115-139.

¹⁹ Es interesante destacar, con D'Ors, que "norma" y "regla" presentan diferencias, puesto que la primera implica la existencia de una potestad que la impone, mientras que

pragmático que iluminaba a los juristas del foro, en un intento de construcción de una ciencia del derecho. Pero ciencia, en el sentido primitivo, era esencialmente el modo de organización sistemática de una disciplina concreta, a través de la división en géneros y en partes, sobre la cual iba a operar una forma concreta de fundamento y constitución del conocimiento, empleando dos métodos procedentes de la lógica y de la geometría: la observación de lo singular en la experiencia que conduce a la obtención de principios, y el mecanismo de inducción a partir de esos principios para la obtención de nuevos enunciados. El jurista romano construye, pues, esa ciencia jurídica a partir de la selección y búsqueda del material jurídico, y, una vez hallado éste, procede a continuar con la búsqueda y establecimiento de los principios esenciales, ya bajo la forma de axiomas, de postulados, de definiciones, en suma, como reglas de derecho que condensaban en breves palabras o líneas, lo que constituía el nervio de una institución determinada. Una cosa sí parece clara: la regla nace siempre de la experiencia sensible, por inducción a partir de la misma. Por ello, no son nunca principios abstractos, desligados de lo cotidiano, sino extraídos del derecho positivo y solamente predicables del mismo, máxime en un derecho como el romano que se construye sobre la realidad indiscutible que conforman los diferentes casos a los que tiene que hacer frente el jurista profesional. Por ese mismo motivo, Paulo define la regla como aquella construcción que describe brevemente cómo es una cosa: el derecho no deriva de la regla, sino que ésta emana del derecho existente, se abstrae del mismo, transmitiendo una breve descripción de los

la segunda carece de esa referencia a la imperatividad: “Norma —en latín escuadra para trazar ángulos rectos— es otra metáfora para indicar los criterios impuestos por aquella potestad imperativa, en tanto los criterios en general, aunque no sean oficialmente imperativos, se llaman reglas, es decir, por metáfora del instrumento que sirve para trazar líneas rectas (regula en latín). La palabra norma aparece en el siglo IV después de Cristo para designar los reglamentos de los tributos, pero se ha generalizado y difundido mucho en nuestro siglo por influencia alemana (*die Norm*). Regla, en cambio, es una palabra más usada desde antiguo, sobre todo por los autores de libros para la enseñanza del derecho, que debían extraer principios generales por razón de economía del esfuerzo y equivalía a la palabra griega *kanon*, que se utiliza para designar los preceptos del derecho de la Iglesia, el derecho canónico; el término regla se utiliza muy comúnmente entre los anglosajones (*rule of law*); norma, entre los alemanes”. Cfr. D’Ors, A., *Una introducción al estudio del derecho*, 8a. ed., Madrid, Rialp, 1989, p. 24. Sin olvidar, con Dworkin, que las reglas obligan, mientras que los principios pueden inclinar, pesar más o menos a favor una u otra tesis, pero carecen de obligatoriedad final, de intensidad imperativa.

objetos, a modo de resumen, tratando de compendiar o de reunir todos los elementos indispensables, bajo pena de inutilidad de todo lo realizado.²⁰ No obstante lo cual, no debe olvidarse, también con los propios juristas romanos, que toda definición es peligrosa dado que no es difícil que la misma tenga que ser alterada en el futuro inmediato, a la par que cambia la realidad que el derecho trata de regular y encauza.²¹

Los romanos, concretamente Ulpiano, brindan a la posteridad los conocidos como tres preceptos del derecho,²² a través de los cuales se efectúa una perfecta radiografía de la realidad jurídica, de comportamientos concretos y de finalidades determinadas que están en la base de lo jurídico y sirven para que se haga efectiva la justicia, entendida al modo conceptualizado por los propios juristas romanos.²³ El vivir honestamente es el resultado de la relación inescindible entre derecho y moral como presupuesto de la vida social; el no hacer daño al otro sirve de limitación del uso del derecho propio y la responsabilidad en el ejercicio del mismo, teniendo como referencia la posición jurídica de los otros; el dar a cada uno lo suyo implica el respeto pleno a los derechos de los otros. Con ellos, se alude antes que nada a la forma de ejercitar, realizar o practicar ese derecho que se ha recibido o que se ha creado. Un derecho dado y existente. No dañar a los otros, pero no porque así lo mande el derecho positivo, sino porque la esencia del derecho mismo exige que no se haga a los demás aquello que no queremos que nos sea hecho: es el canon supremo de la conducta humana encaminada a lo justo.²⁴ Aunque no se

²⁰ *Digesto* 50, 17, 1 (*Paulus Libro XVI ad Plautium*): “Regula est, quae rem, quae est, breviter enarrat, non ut ex regula ius sumatur, sed ut ex iure, quod est, regula fiat. Per regulam igitur brevis rerum narratio traditur, et, ut ait Sabinus, quasi causae coniectio, quae simul quum in aliquo vitata est, perdit officium suum”. Las citas del *Digesto* por *Corpus Iuris Civilis*, Leipzig, Editio Stereotypa Ex Officina Caroli Tauchnitzii, D. Ioannis Ludovici Guiljelmi Beck, 1829, t. I.

²¹ *Ibidem*, 50, 17, 202 (*Iavolenus Libro XI Epistolarum*): “Omnis definitio in iure civili periculosa est; parum est enim, ut non subverti possit”.

²² *Ibidem*, 1, 1, 10, 1 (*Ulpianus Libro I Regularum*): “Iuris precepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere”; y también en *Instituciones* 1, 1, 3.

²³ *Ibidem*, 1, 1, 10, pr. (*Ulpianus Libro I Regularum*): “Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi”.

²⁴ Véase Calasso, F. y Cesarini Sforza, W., “Alterum non laedere”, *Enciclopedia del diritto*, Milán, Giuffrè, 1958, t. II, pp. 93-96 (*Esperienza storica*) y pp. 96-98 (*Problema filosofico*). Villey entiende que esas tres reglas se acaban resumiendo exclusivamente en la última de ellas, como concreción de una justicia particular en sentido aristotélico.

dice expresamente, la regla de oro parece sobrevolar esta construcción ulpiana. Influjos cristianos pudieran perfectamente dejar sus huellas en el jurista de un siglo II que ve la fuerza naciente de la nueva religión. Pero Ulpiano se mueve en otras coordenadas, en otras realidades, que no se refieren para nada al prójimo, ni al amor, como es propio del mandato cristiano. Sus recomendaciones conforman un modelo formal orientado no a la construcción de un nuevo orden jurídico, sino al desarrollo armónico de un orden jurídico ya dado, ya constituido: el orden jurídico que el propio jurista romano apoya en su edificación clásica epigonal. El pragmatismo romano impide pensar más allá de la realidad concreta que el jurista tiene frente a sí, dar soluciones globales, generales. Parte de lo concreto hacia la posterior generalización por vía interpretativa, mas no se plantea inicialmente la solución como una solución para todos los modelos equivalentes, dado que cada realidad es un mundo. El egoísmo de un sistema jurídico basado en el individuo y en su sola voluntad, ajeno a toda suerte de colectivismo, tiene como consecuencia lógica la incapacidad de pensar en el otro. Por ese motivo, las reglas ulpianas están reflexionadas para provecho del individuo actuante, en su exclusivo beneficio, y no, nunca, para el posible receptor de esas conductas jurídicas, el otro, el ajeno. Nadie, dice nuevamente el *Digesto*, puede enriquecerse con perjuicio y en lesión de otro. Lo que mueve esta regla es la justicia; ningún otro componente aparece prefigurado en el mismo. Solamente el derecho, en el derecho, por el derecho.²⁵ Las reglas del derecho romano son preceptos comunes a la totalidad de las normas de convivencia humanas, a todos los derechos. Reglas que acaso pueden ser consideradas las más esenciales de toda convivencia, y las más imperativas dentro de la sociedad, y, por lo mismo, las más exigibles a todos los seres humanos que viven en comunidad. Cuando el renacimiento del derecho romano se produzca en la Europa medieval, aquellos oscuros y laboriosos juristas boloñeses procederán a convertir estas reglas en una suerte de máximas jurídicas intemporales y de valor universal. En el caudal romano hallaron elementos que permiten sintetizar el orden jurídico existente, resumirlo, epitomarlo, combinarlo con consideraciones procedentes del ámbito ca-

Véase Villey, M., *op. cit.*, nota 14, pp. 100 y ss., dado que es el último elemento de la definición el que hay que retener, el que establece la diferencia específica.

²⁵ *Digesto* 50, 17, 206 (*Pomponius Libro IX Ex Variis Lectionibus*): “Iure naturae aequum est, neminem cum alterius detrimento et iniuria fieri locupletionem”.

nónico y no solamente romano, pero también de la religión y del campo teológico. El pensamiento jurídico medieval toma de Roma el mandamiento de no hacer daño a nadie, pero alterando la consideración del daño en el sentido jurídico de lesión. Así asumirá como propia la regla áurea, tal y como demuestra Graciano al inicio de su *Decretum* o Accursio en su glosa al *Corpus*, como veremos, de forma tal que el mencionado principio se erige en el elemento fundacional del derecho natural, pero también de la totalidad del derecho humano, secular o canónico. Sin embargo, aquellos tres preceptos se predicán de un ordenamiento ya construido, ya formulado, que busca los fines determinantes de todo orden jurídico, garantizando la paz social e individual o reparando las violaciones y rupturas que se han producido en la misma. Su base última es el derecho y la defensa de ese mismo derecho. No aparece para nada el hombre detrás. Lo que opera es la justicia como finalidad en sí misma, y los atributos que de ella dimanán. Ello, porque como ha señalado Paul Ricœur, el tema obsesivo de la filosofía del derecho es la paz, de la misma manera que la guerra lo es de la filosofía política.²⁶ Y a la paz se llega por el camino que marcan esas reglas esenciales e íntimas por las que se debe regir el derecho en su formulación y la conducta material de los hombres. A través y sólo a través de ellas, se puede llegar a alcanzar la justicia, lo justo en el sentido de lo equitativo,²⁷ elemento básico de toda institución social, de la misma manera que la verdad lo es en los sistemas de pensamiento.

IV

Dentro del conjunto de reglas que tratan de aprehender, explicar y sintetizar el derecho, acaso la más relevante e importante la constituye la ya tantas veces citada “regla de oro”,²⁸ por cuanto trata de expresar la funda-

²⁶ Cfr. Ricœur, P., *Lo Justo*, Madrid, Caparrós, 1999, p. 21.

²⁷ Pues, como bien dice Paul Ricœur, “lo justo no es entonces ni lo bueno ni lo legal, es lo equitativo. Lo equitativo es la figura que revela la idea de lo justo en las situaciones de incertidumbre y de conflicto o, para decirlo todo, bajo el régimen ordinario o extraordinario de lo trágico de la acción”, en *ibidem*, p. 37.

²⁸ Como síntesis bibliográfica, véase Hoche, H. U., “Die Goldene Regel. Neue Aspekte eines alten Moralprinzips”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. XXXII, 1978, pp. 355-375. Una breve referencia a la misma, a modo de introducción, puede consultarse en Weiss, P., “The Golden Rule”, *The Journal of Philosophy*, núm. 38, 1941,

mentación más radical, en el sentido de primigenia, remota y profunda, de todo orden jurídico, que evidentemente va más allá del campo estricto de lo jurídico. La historia de esta regla es bien conocida, así como sus dos formulaciones, positiva y negativa, más características: en sentido positivo, hay que hacer a los demás lo que deseamos que los demás nos hagan a nosotros; en sentido negativo, no hacer lo que no queramos que nos hagan. La regla presenta los perfiles típicos del derecho y de las normas que lo integran. Es, en primer lugar y por encima de todo, una regla o una norma, es decir, un mandato que trata de imponerse a los demás mediante la coacción material y ética que aquél impone. No se trata de una simple recomendación o sugerencia, sino de una auténtica “ley”, tal y como dirá el Evangelio de Mateo, por lo que rebasa los márgenes de la dulzura, condescendencia y suavidad que inicialmente su formulación puede darnos a entender. Pero no es una regla cualquiera. Es regla general, por lo tanto, universal, dado que en su formulación no hay excepciones, ni se admiten a primera vista: su alcance es global, sin recovecos, ni segundas lecturas

pp. 421-430; Reiner, H., “Die Goldene Regel. Die Bedeutung einer sittlichen Grundformel der Menschheit”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. III, 1948-1949, pp. 74-105; Hein, N. J. y Jeremias, J., voz “Goldene Regel”, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionwissenschaft*, 3a. ed., Herausgegeben von Kurt Gallig, Tübinga, J. C. B. Mohr, 1958, t. II, cols. 1.687-1.689; “Goldene Regel”, *Biblisch-historisches Handwörterbuch*, Reicke, Bo y Rost, Leonhard (eds.), Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, t. I, col. 583; Dihle, A., *Die Goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962; y voz “Goldene Regel”, *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*, Stuttgart, Anton Hiersemann, 1981, t. XI, cols. 930-940; Singer, M. G., “The Golden Rule”, *Philosophy*, núm. 38, 1963, pp. 293-314; y voz “Golden Rule”, *The Encyclopedia of Philosophy*, Edwards, Paul (ed.), Nueva York, Macmillan, 1967, t. III, pp. 365-367; Lutz, A., “Die goldene Regel”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. XVIII, 1964, pp. 467-475; Schmid, J., voz “Goldene Regel”, *Lexikon für Theologie und Kirche*, Friburgo, Verlag Herder, 1957-1966, t. IV, cols. 1.040-1.041 (con nueva edición en Friburgo, 1995, t. IV, cols. 821-823); VV. AA., voz “Goldene Regel”, *Theologische Realencyclopädie*, Berlín, Nueva York, Walter de Gruyter, 1984, t. XIII, pp. 570-583; Kaufmann, E., “Was ist und gibt es Gerechtigkeit?”, *Juristische Arbeitsblätter*, vol. 17, núm. 4, abril de 1985, pp. 202-207; Erler, A., voz “Regula Aurea”, *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, Berlín, Erich Schmidt Verlag, 1986, fasc. 26, cols. 502 y 503; “Goldene Regel”, *Evangelisches Kirchenlexikon*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, t. II, col. 247; “Règle d’Or”, *Catholicisme. Hier. Aujourd’hui. Demain*, París, Letouzey, 1990, t. XII, cols. 727-731; Hoche, H. U., voz “Goldene Regel”, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Ritter J. y Gründer, K. (eds.), Basilea, Schwabe Verlag, 1992, t. VIII, pp. 450-463; y Burchard, Ch., voz “Golden Rule”, *The Encyclopedia of Christianity*, Eerdmann y Brill (coeds.), Michigan, 2001, t. II, pp. 444 y 445.

o intenciones. Es regla que implica alteridad, esto es, que rebasa los márgenes de la conducta individual para encauzarla en las relaciones con los otros, amigos o enemigos, nacionales o extranjeros, familiares o ajenos a la familia. Sale del mundo moral para introducirse en el mundo jurídico. Es predica de uno, como pauta de conducta, pero en relación al otro, como criterio para determinar su viabilidad. Su esencia es la reciprocidad, entendida a modo de sinalagma. La pauta de conducta viene dada no por una descripción minuciosa de cómo han de ser nuestras actuaciones, sino que se vinculan las mismas al comportamiento de los demás: nuestra conducta habrá de ser la misma que queremos que tengan los demás para con nosotros. Sin implicar egoísmo, ni tampoco una absoluta dependencia con el actuar ajeno. No hay materialidad en su configuración, sino simple formalidad. Es precepto formal porque indica una dirección concreta, dando libertad para los caminos que conducen a la misma. La conducta no es examinada individualmente en relación a los efectos que en los otros pudiera provocar, sino en la repercusión directa que los efectos de la misma tendrían en la persona del actuante si se invirtiesen las tornas, si fuesen los demás los operadores y no los sufridos destinatarios de las conductas examinadas, valoradas, a la luz de esos efectos concretos. Precisamente, se trata de hallar su justificación, su explicación y su legitimación en el examen concreto que esa misma conducta, invertida, tendría en nosotros mismos. Ofrece otra perspectiva, otro punto de vista, en el cual el sujeto, autor y actor, pasa a ser sujeto receptor y paciente de su misma conducta ahora ejercitada por los demás. Eso supone que la valoración del comportamiento se inserta en una dinámica de cruce de responsabilidades, deberes y facultades. El sujeto actúa sobre los demás, pero la valoración depende del supuesto contrario, de que esa misma conducta fuese ejercitada por los demás sobre el sujeto ahora actuante. Lo que supone que los criterios para examinar dicha conducta resultan de la fusión de los valores de ambas entidades intervinientes, del sujeto y del receptor. El sujeto actuante se convierte eventual e imaginariamente en receptor de la misma conducta que desarrolla sobre los demás y es precisamente en función de esa misma conducta desde la que se examina la moralidad practicada o la ausencia de moralidad de la conducta propia. El individualismo es reemplazado por los efectos del comportamiento colectivo sobre el sujeto individual. No se obra para obtener algo de los demás, sino que se persigue el convencimiento de que la actuación para con ellos sería idéntica a aquella que ellos tendrían para con nosotros.

Los orígenes de esta regla de conducta son inciertos y no se puede dar una fecha de nacimiento de la misma, ni tampoco adscribirla a una

determinada confesión religiosa o corriente de pensamiento. Lo que realmente sorprende es que podamos hallar formulaciones parecidas en diferentes culturas y en diferentes épocas históricas, lo que es muestra de su concordancia con el espíritu humano, con la tendencia del hombre hacia una cierta estabilidad y hacia un amplio respeto para con los demás, independientemente de credos, confesiones, reflexiones, ideologías y pensamientos, con un cierto deseo de paz recíproca que alienta la vida en comunidad bajo los parámetros del orden más perfecto posible.²⁹ Así la hallamos expresada, dentro del pensamiento griego, en la *Odisea*, en Tales de Mileto, Pitacos de Lesbos, Herodoto, Isócrates, Jenofonte, y, ya en Roma, en las obras de Dión Casio, Séneca y de Alejandro Severo. Es significativo el silencio de Sócrates, Platón y, en menor medida, Aristóteles,³⁰ respecto a este principio que volvemos a hallar en la literatura judía ortodoxa y apócrifa,³¹ en el pensamiento islámico, en el chino (Confucio, pero probablemente ya anterior al mismo), en el hindú (aquí en sus dos formulaciones, positiva y negativa, como figura en el *Mahabharata*) y en otros muchos de procedencia asiática. Es desde ese judaísmo helenizante de donde surge la corriente cristiana que hará desembocar esta regla finalmente en el Nuevo Testamento cristiano. Sin embargo, se ha destacado la existencia de dos líneas de expresión:³² en su vertiente negativa (no hacer a los demás lo que no quieres que te sea hecho), se respira la influencia pagana y hebrea, configurando sobre todo un regla de inteligencia o perspicacia, que pertenece al mundo del derecho. El modelo de su formulación negativa lo hallaríamos en el Libro de Tobías 4, 15, en los consejos que el anciano profeta da al hijo: “Lo que no quieras para ti, no lo hagas a nadie”, junto a otros fragmentos

²⁹ Así lo acredita Spendel, G., “Die Goldene Regel als Rechtsprinzip”, *Festschrift für Fritz Von Hippel zum 70. Geburtstag*, Tubinga, Mohr-Siebeck, 1967, pp. 491-516.

³⁰ Algunos pasajes en “La República” o en “Las Leyes”, de Platón, así como en la “Retórica” y en la *Ética a Nicómaco*, del Estagirita, cuando se abordan temas como la justicia, la equidad, etcétera, constituyen el escaso bagaje que ambos pensadores dedican a este tema, sin que realicen una afirmación concluyente de este principio, ni por supuesto lo asuman como propio dentro de su pensamiento. Véase Dihle, A., *Die Goldene Regel*, cit., nota 28, pp. 31 y ss., y pp. 85 y ss.

³¹ Cfr. *Ibidem*, pp. 82-84.

³² Lo hace J. Jeremias en su voz “Goldene Regel”, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, cit., nota 28, t. II, col. 1.688, quien conceptúa la formulación negativa de la regla como “Klugheitsregel”, mientras que la positiva es una “Anleitung für die Liebesübung”.

vetero-testamentarios a los que nos referiremos a continuación. Por el contrario, la formulación positiva (haz a los demás lo que quieres que ellos te hagan) es, antes que nada, una orden de amar, de actuar, de raigambre evangélica cristiana, que se mueve preferentemente en el campo de lo ético, mejor que de lo jurídico, sin olvidar este ámbito, confundido con él. Jesucristo incorpora la vertiente positiva de la formulación que no deroga la anterior, sino que la complementa: se suma a la misma para perfeccionarla y conformar un todo armónico que disciplina la conducta del buen cristiano en todos los supuestos posibles, positivos y negativos, en todo lo que se debe hacer y lo que no se debe hacer. Se corresponde con el sentido contemplado en el Antiguo Testamento dentro del campo moral. No hay una abrogación de ninguna ley, sino que se procede a darle cumplimiento por medio de una nueva manera de entender el mensaje del amor. La ley antigua permanece, si bien con un espíritu nuevo. Es, en suma, una nueva elaboración de la regla para convertirse en consejo de prudencia y en consejo que indica la forma concreta de actuación que ha de seguirse en su sentido afirmativo, lo que no empece para que en otros fragmentos del Nuevo Testamento aparezca la antigua formulación negativa, como en Hechos de los Apóstoles 15, 20-29,³³ obra atribuida a Lucas, o en la Epístola a los Romanos 13, 10,³⁴ de Pablo de Tarso. Mas son complementos —nunca oposiciones— de una renovación intelectual de alcances infinitos. La suma de ambos preceptos, su posibilidad de ser empleadas de modo conjunto, no excluyente, su utilización indiscriminada, serán generales en todo el pensamiento cristiano. Ambos acaban conduciendo al fin de la salvación de las almas, a través de la expresión mediante las conductas del más excelso amor a Dios y al prójimo. Ese amor se actúa bien de modo pasivo, no haciendo el mal al otro, bien de modo activo, haciendo el bien. Aquí se halla el contenido de los dos mandamientos superiores que deben regir la vida del buen cristiano. Todo

³³ Hechos de los Apóstoles 15, 28-29: “Porque ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros no imponeros ninguna otra carga más que estas necesarias: que os abstengáis de las carnes inmoladas a los ídolos, de la sangre y de los ahogados y de la fornicación, de lo cual haréis bien en guardarlos. Pasadlo bien”.

³⁴ Romanos 13, 8-10: “No estéis en deuda con nadie, sino amaos los unos a los otros, porque quien ama al prójimo ha cumplido la Ley. Pues no adulterarás, no matarás, no robarás, no codiciarás y cualquier otro precepto, en esta sentencia se resume: Amarás al prójimo como a ti mismo. El amor no obra el mal del prójimo, pues el amor es el cumplimiento de la ley”.

ello supervisado por el supremo amor a Dios, comienzo y fin de todas las cosas, del cual el amor al prójimo es reflejo.

Desde ese instante bíblico, su presencia en los textos cristianos medievales se repetirá hasta la saciedad, como eje de la reflexión moral y así lo acreditan las obras de los principales teóricos de la llamada patrística. De ahí, pasará, vía traslaticia, a los pensadores medievales que se levantan sobre la sabiduría de los santos padres: Anselmo de Canterbury, Pedro Abelardo, Buenaventura, Alberto Magno o Tomás de Aquino. Finalmente, seguirá su ruta hacia la modernidad, en las palabras usadas por Martín Lutero, Hobbes, Berkeley, Shaftesbury, Pufendorf, Thomasius o Leibniz.³⁵ Voltaire dirá en una de sus más conocidas obras que todos los pueblos asiáticos, en concreto la India, se dominan por las pasiones y por la razón universal que hace de contrapeso a esas pasiones, la cual imprime en todos los corazones la conocida regla de oro en su formulación y sentido evangélicos. Son los dos caracteres que la naturaleza imprime en el ser humano con independencia de su raza y los dos vínculos, hacerse a uno mismo y hacer a los demás, que los une, por encima de todo aquello que los divide. El resto, el resto de normas, dirá Voltaire, nacen del suelo, de la tierra y de la costumbre, pero no oscurecen ese mandato primero, original, tremendamente humano.³⁶ Immanuel Kant, se suele afirmar, procede a la secularización de este principio que se verá sustituido por su “imperativo categórico”, a modo de regla áurea secularizada.³⁷ Lo afirmará el filósofo de Königsberg en varios de sus más conocidos textos en

³⁵ Sobre estos autores, véase Verdross, A., *La filosofía del derecho del mundo occidental. Visión panorámica de sus fundamentos y principales problemas*, trad. de Mario de la Cueva, México, UNAM, Centro de Estudios Filosóficos, 1962, pp. 141 y ss.

³⁶ Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des Nations et sur les principaux faits de l'Histoire, depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, vol. II, cap. CXLIII: “Tous ces peuples ne nous ressemblent que par les passions, et par la raison universelle qui contrabalance les passions, et qui imprime cette loi dans tous les cœurs: Ne fais pas ce que tu ne voudrais pas qu'on te fit. Ce sont là les deux caractères que la nature empreint dans tant des races d'hommes différents, et les deux liens éternels dont elle les unit, malgré tout ce qui les divise. Tout le reste est le fruit du sol de la terre, et de la coutume”. Citamos por la edición electrónica de las *Œuvres complètes de Voltaire*. Dirección en Internet: <http://www.voltaire-integral.com>.

³⁷ Véase D'Agostino, F., “La Regola Aurea e la Logica della Secolarizzazione”, *Cristianesimo, Secolarizzazione e Diritto Moderno*, Lombardi Vallauri, Luigi y Dilcher, Gerhard (eds.), Milán, Biblioteca per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno 11-12, 1981, t. II, pp. 941-955.

dos fórmulas complementarias,³⁸ además de efectuar una acerada crítica a la regla áurea.³⁹ Pero esa materia rebasa los límites modestos que nos hemos impuesto. Nuestro campo de acción será la Edad Media hasta la titánica construcción de Tomás de Aquino que inaugura una nueva era de racionalidad dentro de la fe.

La difusión de esta regla aparece acreditada en diferentes culturas, como se ha podido observar. India, China, Grecia, Roma, autores cultos, autores menos cultos, filósofos, pensadores, poetas, politólogos e historiadores se refieren a ese elemento esencial de la humana convivencia. Nos interesa su formulación en el ámbito judeo-cristiano, de donde se nutrirá el mundo intelectual medieval que conforma nuestra civilización. El pensamiento teológico primero, filosófico después, lo considera pilar imprescindible para la construcción ética del orden jurídico, como sólida columna donde aquél se va a apoyar y sostener, norma fundamental que inspira todo aquello que el derecho tiene que ser y tiende a ser. El caudal intelectual que alude a esta norma básica es ingente, empleando de forma indeterminada sus dos formulaciones. Y sucede lo mismo con los textos jurídicos, entendiendo por tales no solamente las compilaciones de derecho, en las cuales no se va a hallar traza alguna que se refiera o aluda mínimamente a este precepto, sino en cualquier reflexión sobre lo jurídico en su más remota esencia natural. Los compiladores a los que aludimos,

³⁸ Citamos cronológicamente por orden de aparición de las obras referidas (*La Crítica* se publica en 1788 y la *Metafísica* en 1797). Véase Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, R. Aramayo, Roberto (ed. y trad.), Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 97, parte I, lib. I, cap. I, § 7. *Ley básica de la razón pura práctica*: “Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad siempre pueda valer al mismo tiempo como principio de una legislación universal”; y *La metafísica de las costumbres*, 2a. ed., estudio preliminar de Adela Cortina Orts, Madrid, Tecnos, 1994, pp. 39 y 40. *Introducción a la doctrina del derecho* § C *Principio universal del derecho*: “Una acción es conforme a derecho cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal... Por tanto, la ley universal del derecho: obra externamente de tal modo que el uso libre de tu arbitrio pueda coexistir con la libertad de cada uno según una ley universal”.

³⁹ Kant estima que la regla áurea no puede ser una ley universal porque no contiene el principio del deber hacia uno mismo, ni el deber de caridad hacia los otros (dado que habría personas que consentirían fácilmente que los otros no fuesen obligados a beneficiarle para ser dispensados así de la benevolencia de otros), ni el principio del deber estrecho de los hombres los unos contra los otros, porque el criminal podría argumentar contra el juez que lo condena. Véase Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Vorländer, Kart (ed.), Hamburgo, Feliz Meiner, 1957, § 430, p. 53.

manos anónimas o conocidas, siempre clérigos, aparecen preocupados por otras finalidades más prácticas que teóricas. La mayor parte de las compilaciones están pensadas desde una óptica no doctrinal, sino orientada a la aplicación del derecho y a facilitar esa misma aplicación. Falta el componente teórico, la reflexión sobre la esencia del derecho, por lo que la presencia de esta regla no debe sorprender: la finalidad de estas agrupaciones de cánones y decretales estaban alejadas de cualquier atisbo de reflexión y solamente se preocupaban por la acumulación textual. La reflexión sobre la base del derecho y de la moral correspondía a otros sujetos. Desde una postura maximalista que hacemos nuestra, texto jurídico (por extensión, pensamiento jurídico) es cualquier tratado en el que se ventilasen, discutiesen o se polemizase sobre cuestiones de derecho, es decir, toda suerte de libro que se refiriese al hombre en su relación con Dios o con los otros hombres, los dos elementos bajo los cuales era estructurado el derecho natural en el pensamiento del momento antiguo y medieval, lo que era tanto como afirmar la estrecha e íntima conexión entre moral, religión y derecho, sin fronteras nítidas entre todas estas disciplinas, antes bien configuradas como expresiones paralelas del mismo plan divino. La Biblia, principal libro religioso, lo era también moral, y asimismo operaba como libro jurídico y como libro político. Las construcciones jurídicas eran inseparables de cualquier otra construcción referida a Dios y al hombre como criatura por excelencia. De ahí que cuando se traten esos temas, el derecho aparezca como lugar común, bien por su creación divina, bien por la iluminación que de esa creación divina se ha trasladado a todos los hombres. Cuando hablamos de pensamiento jurídico queremos decir precisamente eso: pensar el derecho, desde la óptica de la divinidad y del prójimo, cualquier reflexión sobre el derecho, independientemente del valor, normativo o no, que haya tenido el texto que contiene aquélla. Es significativo, a modo de ejemplo, que ni en la compilación justiniana, ni en los fragmentos escasos de la misma que se conocen en la Europa anterior al siglo XII, se mencione la regla áurea, mientras que sí parece ser lugar común en las colecciones canónicas antiguas, más que en las medievales,⁴⁰ con el *Decretum* de Graciano como

⁴⁰ Así, aparecerá mencionada en los primeros libros canónicos (*Didascalia*, *Didaché*, *Constituciones* y *Cánones Apostólicos*), citados *infra*, y en algunas colecciones canónicas intermedias, previas a Graciano. Por ejemplo, en la *Hispana*, se compila el Concilio VIII de Toledo, en cuyo canon II, se alude a la regla en el sentido del perdón y del amor al enemigo: “Ioannes idem: Qui odit fratrem suum homicida est, et scitis quia omnis

punto de llegada. La vinculación de este orden jurídico, el de la Iglesia, con la teología y todo el caudal de conocimientos que bajo esa denominación se agrupaba en el Medievo, permiten explicar perfectamente aquella inserción que figura en el inicio de la magna obra compilatoria del monje boloñés. Mientras tanto, ¿qué sucedió con esta regla áurea? ¿Cuál fue su destino? ¿Cómo fue empleada para fundamentar reflexiones o levantar nuevos edificios jurídicos?

V

Pretendemos simplemente ofrecer aquí un catálogo de las apariciones más relevantes de la misma en el pensamiento de los autores de la patrística, los edificadores del más profundo pensamiento dogmático cristiano por contraposición a las variantes heréticas,⁴¹ a los que seguirán, como fieles émulos, los pensadores del primer Medievo, enanos subidos en hombros de gigantes, hasta llegar al entorno de los siglos XII y XIII,

homicida non habet vitam aeternam in se manentem? Et per semetipsam Veritas: Diligite inimicos vestros, benefacite his qui vos oderunt; et iterum: Dimittite et dimittetur vobi; si autem non demiseritis, nec Pater vester coelestis dimittet vobis peccata vestra”, en *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Vives, José (ed.), Barcelona, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Enrique Flórez, 1963, pp. 270 y 271 (ahora en *La Colección Canónica Hispana. V. Concilios hispanos: segunda parte*, Martínez Díez, Gonzalo y Rodríguez, Félix (eds.), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992, pp. 393 y 394). En idéntico sentido, ya en el siglo X, Regino de Prüm, *De Ecclesiasticis Disciplinis et Religione Christiana Collectus*, lib. I, cap. CCVII, para la hospitalidad; y capítulo CCC, para el perdón, en Migne, J. P. (ed.), *Patrologia latina*, t. CXXXII; a comienzos del siglo XI, Burchardo de Worms, *Decretorum Libri Viginti*, en varios pasajes de los libros III, XVI y XIX. El texto en Migne, J.P. (ed.), *Patrologia latina*, t. CXL. En la segunda mitad del siglo XI y casi arribando al siglo XII, emplean como norma jurídica esta regla de un modo expreso, basándose en dos falsas decretales atribuidas a los pontífices Gregorio IV y Melquíades, ambas dictadas en sede procesal, con invocaciones a la necesidad de juzgar conforme a la verdad probada y a la caridad de todo cristiano exigible. Así, Anselmo de Lucca, *Collectio Canonum una cum Collectione Minore*, Thaner, Friedrich (ed.), Neudruck der Ausgabe Innsbruck, Libreria Academicae Wagnerianae, 1906-1915, Aalen, 1965, lib. II, cap. 17; y lib. II, cap. 41; e Ivo de Chartres, *Decretum*, Pars V, cap. XVIII; y Pars XVII, caps. CXXIV-CXXXI; y, sobre todo, en *Panormia*, lib. IV, cap. CXII y cap. CXVI. Ambas compilaciones en Migne, J.-P. (ed.), *Patrologia latina*, t. CLXI.

⁴¹ A modo de ejemplo, véase *Polémica entre cristianos y paganos a través de los textos. Problemas existenciales y problemas vivenciales*, Sánchez Salor, Eustaquio (ed.), Madrid, Akal, 1986.

en que las direcciones intelectuales cambian de rumbo, por la influencia, en el campo jurídico, de la recuperación del derecho romano y, en el filosófico-teológico, de la práctica totalidad de la obra aristotélica y su versión cristianizada en la magna conversión que opera en ese sentido Tomás de Aquino. Partamos, pues, desde las bases bíblicas, pasemos a la patrística y sumerjámonos posteriormente en las aguas medievales para hallar el rastro de esa regla de oro, fundamento último de la misma cristiandad, en cuanto que mandato supremo moral, religioso y jurídico de sus dos sujetos más relevantes: Dios, ser supremo inaprensible, y el otro, el prójimo, que aparece realmente como otro no alienado, sino fagocitado por el *ego* de quien actúa, puesto que a partir de ese ajeno se debe construir el modelo de actuación propio. La formulación que acaba triunfando en el Medievo, erigiéndose en modelo de conducta, es evidentemente la formulación cristiana, negativa o afirmativa, aquella por medio de la cual Jesucristo da un nuevo sesgo a la regla, pero que no excluye la otra anterior. El mandato de hacer, de obrar, implica dentro de sus componentes asimismo el no hacer, que también es respuesta, conducta, comportamiento. Se instituye una orientación positiva a la misma, según se ha visto en Mateo 7, 12, forjándose así como expresión de la ley y de los profetas, mas ello no implica que se excluya el mandato anterior. Ambas reglas, en realidad una sola, coexisten en el nuevo mensaje que se contiene en los Evangelios, puesto que acaban conformando una unidad de dirección de conducta. Se complementan, forman un conjunto de indicaciones que aluden a lo que se debe y a lo que no se debe hacer. Sin embargo, ¿es un mensaje totalmente nuevo, remozado? ¿Hallamos en las fuentes bíblicas anteriores algunas indicaciones al mandato cristiano? ¿Por qué ley y por qué profetas? ¿En qué sentido se debe entender ese carácter legal y ese carácter profético? ¿Qué dice la Biblia antes de la llegada de la “buena nueva”? Algunas referencias aisladas sí se pueden encontrar, pero no en el sentido que Cristo le dará posteriormente. Hay un mandato de protección del extranjero, de respeto al que viene de fuera, de tutela de aquellos desfavorecidos, pero no se llega a formular nunca un expreso mandato de amor al prójimo. Se predica una atención coyuntural al otro, provocado por excepcionales circunstancias (comercio, nomadismo, viajes, etcétera), que implican una especial situación de necesidad transitoria, que no debe forzar la conducta más allá de los límites de esa precisa situación. A ellas debemos dedicar unas breves referencias porque conforman el camino que desembocará finalmente en el nuevo mensaje evangélico. Varios

fragmentos del Antiguo Testamento aluden a esta regla de conducta mediante la vía de las prohibiciones, en su constitución negativa, por tanto, sin olvidar que nos movemos en esa Justicia de la retribución de la que hablaba Kelsen como característica de la religión judía, o, en poderosa expresión del Deuteronomio, de la venganza y la retribución.⁴² El Dios poderoso, omnipotente, supremo legislador, supremo juez y comandante en jefe de su pueblo, elabora unas pautas de conducta que se traducen en un derecho humano esencialmente justo, perfecto, sagrado y eterno. La totalidad de la labor jurídica se refiere a un Dios, Yahvé, que a diferencia de otros pueblos ha manifestado y se ha manifestado a su propio pueblo elegido. El derecho no es un orden oculto, dependiente de oráculos y adivinos —aunque sí es eterno e inmutable—, cuyo contenido se deduce del orden cósmico y de la propia naturaleza del hombre; más bien, aquél es algo presentado por el mismo Dios, quien aparece en la historia para celebrar una alianza con el pueblo, alianza en la que Él es la parte poderosa, la que impone y dispone, la que marca cómo ha de desarrollarse ese contrato y las consecuencias de su incumplimiento. El punto de partida, la ley que se dice antigua, es el Decálogo, que pone de relieve también la incapacidad e inutilidad de diferenciar entre derecho divino, derecho natural y derecho positivo (ley), dado que todo es uno y lo mismo. Ese derecho en cuanto que orden es el que indica el camino para una purificación individual y colectiva de ese pueblo.

Ahí se halla la justicia en su vertiente divina y humana.⁴³ Sin embargo, este Dios de venganza, que impone la *ley del talión* a su pueblo,⁴⁴ este

⁴² Deuteronomio 32, 35.

⁴³ La justicia es propiedad de Yahvé, ligada a sus deseos, pero, al mismo tiempo, se proyecta sobre los hombres por cuanto implica acatamiento de esos deseos como vía indispensable para conseguir esa purificación moral que haga a cada uno de los hombres digno a los ojos de Dios. Cfr. Truyol y Serra, A., *Historia de la filosofía del derecho y del Estado*, t. 1: *De los orígenes a la Baja Edad Media*, 11a. ed., Madrid, Alianza Editorial, 1992, p. 47: “Pero el sentido del vocablo rebasaba, para el israelita, el ámbito de lo que hoy constituye la moral y el derecho, abarcando también la esfera religiosa. Con esta amplitud, ofrece el concepto una doble dimensión, divina y humana. Por una parte, la justicia es referida a Dios como unos de sus atributos, y significa, en frase de G. del Vecchio, la infalible proporción y armonía intrínseca de sus deseos. Estos deseos son para el hombre norma suprema de conducta. Referida al hombre, la justicia consiste en la observancia integral de los mandamientos de Dios. En este sentido, la justicia equivale a la santidad, a la perfección religiosa y moral”.

⁴⁴ A modo de ejemplo y sin agotar los casos, véase Génesis 4, 23; Éxodo 20, 5; 21, 23; Levítico 24, 17; 24, 19; Números 14, 35; Deuteronomio 19, 19; I Jueces 9, 56 y Salmos 139, 21.

Dios, más juez que padre, un Dios, como dice Números, que es tardo en la ira y grande en misericordia, que perdona la iniquidad y la rebeldía, sin dejarla impune,⁴⁵ que busca la justicia plena,⁴⁶ no impide la afloración excepcional y esporádica de ciertos preceptos en los que se predica la venganza y, al mismo tiempo, el amor a ese prójimo, ese reclamo de la mansedumbre.⁴⁷ Porque esa justicia, divina en su concepción y humana en su realización, es, en palabras del profeta Isaías, el camino para la paz y el orden.⁴⁸

Veamos algunos ejemplos separados de esa tendencia a la retribución, de esa tendencia a amar al prójimo que es, decimos, excepcional y esporádica en el Antiguo Testamento. Comencemos con la vieja ley mosaica, la primera formulación jurídica del pueblo elegido. En Éxodo 23, versículos 1 y siguientes, se pueden atisbar algunas indicaciones en tal sentido a través del enunciado sucesivo de ciertas prohibiciones concretas que van fraguando el modelo de conducta ideal que Yahvé quiere para con

⁴⁵ Números 14, 18.

⁴⁶ Una justicia que acabará premiando al buen hombre y castigando al impío, como se puede colegir de Salmos 7, 10: “Acabe de una vez la malicia del impío, y confirma al justo. Dios, justo, escudriñador del corazón y de los riñones”; 103, 8 y 10: “Es Yahvé piadoso y benigno, tardo a la ira, clementísimo... No nos castiga a la medida de nuestros pecados, no nos paga conforme a nuestras iniquidades”; 116, 5: “Yahvé es misericordioso y justo; sí, nuestro Dios es piadoso”; o en Proverbios 11, 21: “Más pronto o más tarde no quedará impune el malvado, pero la prole del justo escapará”; 12, 10: “El justo provee las necesidades de sus bestias, pero el corazón del impío es despiadado”. En Sabiduría 5, 15-16 se dice expresamente: “Pero los justos viven para siempre, y su recompensa está en el Señor y el cuidado de ellos en el Altísimo. Por eso recibirán un glorioso reino, una hermosa corona de mano del Señor, que con su diestra los protege y los defiende con su brazo”.

⁴⁷ La aparente contradicción se puede salvar con la interpretación dada por Kelsen, H., “La idea de justicia en las Sagradas Escrituras”, *cit.*, nota 14, pp. 133 y 134. El deber de amar al prójimo como a uno del pueblo elegido implica un mandamiento de solidaridad nacional, compatible con la justicia de retribución. La prohibición de la venganza está en oposición a la venganza de sangre, pero es compatible con la ley del talión, si es ejercitada no por la misma persona agraviada, sino por los tribunales: “Que un judío deba amar a su prójimo como a sí mismo y que deba tratar a los forasteros como a los naturales, son principios políticos que nada tiene que ver con la regla de justicia: Igual por igual, mal por mal, bien por bien... Pero estas manifestaciones esporádicas de una moralidad de indulgencia no son sintomáticas del Antiguo Testamento, el cual está dominado por la justicia de igual por igual”.

⁴⁸ Isaías 32, 17-18: “La paz será obra de la justicia; y el fruto de la justicia, el reposo y la seguridad para siempre. Mi pueblo habitará en morada de paz, en habitación de seguridad, en asilo de reposo”.

su pueblo, que exigirá a cada uno de los miembros del pueblo elegido. Dichas prescripciones presentan un aspecto marcado por una clara alteridad, una referencia constante a la participación del otro, del ajeno, no del enemigo, sino de un prójimo cercano, al que se denomina extranjero, en un intento de superación de las luchas tribales que protagonizan los primeros años de la dominación judía en la Tierra Prometida: no mentir, no testificar en falso, no dejarse arrastrar al mal, devolver los animales perdidos a los enemigos, no torcer el derecho de los pobres, no hacer daño al extranjero.⁴⁹

En Levítico 19, 17-18, se insiste en las mismas líneas de conducta que había fijado el libro anterior del Pentateuco. Ahora el protagonista es el odio: no odies a tu hermano, mas repréndelo de modo fraternal para que no haya posibilidad alguna de llegar al pecado, porque la dirección perseguida es la ausencia de venganza y de rencor contra los “hijos de tu pueblo”, para concluir con el mandato de amor al prójimo que será usual en el Nuevo Testamento.⁵⁰ El mismo Levítico 19,33-34 predica el amor hacia el extranjero, ya no enemigo, para que se le trate como a un indígena de entre el pueblo escogido, como a uno propio, recordando la misma situación de extranjería que el pueblo elegido vivió en Egipto.⁵¹ Saúl reconoce que David es mejor que él mismo pues “tú me has hecho bien y yo te pago con mal”,⁵² y el hijo de aquél, Salomón, habla de Dios que ha de obrar con cada uno según sus caminos.⁵³ El libro de Job 31, 29-30 o los Proverbios 20, 22 y 24, 17, 24, 29 y 25, 21, también insisten en esa misma línea, el primero en una presentación interrogativa de la cuestión,⁵⁴ los segundos en la consagración de un claro deber de asistencia al prójimo, ahora enemigo, y de prohibición de delectación en su

⁴⁹ Éxodo 23, 1-19.

⁵⁰ Levítico 19, 17-18: “No odies en tu corazón a tu hermano, pero repréndelo para no cagarte tú por él con un pecado. No te vengues y no guardes rencor contra los hijos de tu pueblo. Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Yo, Yahvé”.

⁵¹ *Ibidem*, 19, 33-34: “Si viene un extranjero para habitar en vuestra tierra, no le oprimáis; tratad al extranjero que habita en medio de vosotros como al indígena de entre vosotros; ámale como a ti mismo, porque extranjeros fuisteis vosotros en la tierra de Egipto. Yo, Yahvé, vuestro Dios”.

⁵² I Samuel 24, 18.

⁵³ I Reyes 8, 39: “Obra con cada uno según sus caminos, y según ellos retribúyelos tú, que escudriñas el corazón de todos los hijos de los hombres”.

⁵⁴ Job 31, 29 y 30: “Si me alegré del mal de mi enemigo y me gocé en que le sobreviniera la desgracia, pues no di mi lengua al pecado ni conjuré al sepulcro contra su vida”.

sufrimiento y en su desgracia.⁵⁵ El Eclesiástico proclama, no obstante, la moderación de la ira, con unos perfiles claramente proto-evangélicos:

El que se venga será víctima de la venganza del Señor, que le pedirá exacta cuenta de sus pecados. Perdona a tu prójimo la injuria, y tus pecados, a tus ruegos, te serán perdonados. ¿Guarda el hombre rencor contra el hombre e irá a pedir perdón al Señor? ¿No tiene misericordia de su semejante y va a suplicar por sus pecados? Siendo carne, guarda rencor. ¿Quién va a tener piedad de sus delitos? Acuérdate de tus postrimerías y no tengas odio. Y guárdate de la corrupción y de la muerte y cumple los mandamientos. Acuérdate de la alianza del Altísimo. Y no aborrezcas a tu prójimo y perdona las ofensas.⁵⁶

Algunos profetas predicán esta misma línea de conducta.⁵⁷ Estas referencias, de todos modos, son excepciones a los criterios generales que inspiran la actuación de Yahvé y de su pueblo. En principio, la regla general que preside esas actuaciones jurisdiccionales es siempre la retribución, la dinámica de la recompensa y del castigo. Solamente en contadas ocasiones, como las expuestas, se predica un comportamiento excepcional para con el extranjero y para con el enemigo. La expresión más depurada de esa regla negativa, no obstante, se remite al profeta Tobías, catálogo de consejos que el buen padre, ya anciano, dirige al hijo para encauzar su conducta hacia la rectitud moral que implica el respeto a la ley divina en toda su extensión, que se condensa en la frase final que manda no hacer a los demás lo que no se quiere que los demás hagan a uno mismo:

Guárdate, hijo, de toda fornicación y ante todo toma esposa del linaje de tus padres; no tomes mujer extranjera que no sea del linaje de tu padre, que

⁵⁵ Proverbios 20, 22: “No digas: Devolveré mal por mal; confía en Yahvé, que Él te salvará”; 24, 17: “No te goces en la ruina de tu enemigo, no se alegre tu corazón al verle sucumbir”; 24, 29: “No digas: Como me ha tratado a mí le trataré yo a él y le daré lo que se merece”; y 25, 21: “Si tu enemigo tiene hambre, dale de comer; si tiene sed, dale de beber”.

⁵⁶ Eclesiástico 28, 1-9.

⁵⁷ Miqueas 7, 18: “¿Qué Dios como tú, que perdonas la maldad y olvidas el pecado del resto de tu heredad? No persiste por siempre su enojo, porque ama la misericordia”; Oseas 6, 1: “Venid y volvamos a Yahvé: Él desgarró, Él nos curará; Él hirió, Él nos vendará”; y Joel 2, 13: “Rasgad vuestros corazones, no vuestras vestiduras, y convertíos a Yahvé, vuestro Dios, que es clemente y misericordioso, tardo a la ira, grande en misericordia y se arrepiente de castigar”.

hijos somos de profetas, Noé, Abraham, Isaac y Jacob, nuestros antiguos padres. Recuerda, hijo, que estos tomaron mujeres de entre sus hermanos, y fueron bendecidos en hijos, y heredó su descendencia la tierra. Y ahora, hijo mío, ama a tus hermanos y no te ensoberbezcas en tu corazón ni desprecies a los hijos e hijas de tu pueblo, rehusando tomar de ellas mujer, porque en el orgullo está la perdición y el desorden, y en la ruindad la penuria y el hambre, pues la madre del hambre es la ruindad. No retengas una noche el salario de un obrero que trabajare para ti: entrégaselo luego. Si sirvieres a Dios, Él te recompensará. Atiende, hijo, a todas tus obras y muéstrate prudente en tu conversación. Lo que no quieras para ti, no lo hagas a nadie. No bebas vino hasta embriagarte, no vaya contigo la embriaguez. Da de tu pan al hambriento, y de tus vestiduras al desnudo. Todo cuanto te sobrare dalo en limosnas, y no se te vayan los ojos tras lo que dieres.⁵⁸

Todo cambia en el Nuevo Testamento. La nueva alianza entre Dios y los hombres que propugna Cristo es absolutamente diferente de la retribución que se respira en los libros bíblicos del Antiguo Testamento. Pablo de Tarso habla del pasado israelita como una revelación incompleta e imperfecta, de valor pedagógico, que preparaba al niño para (en este caso, la humanidad) la madurez moral, que provoca asimismo la emancipación de aquél. Fue una suerte de pedagogo que se impone al infante para que pueda educarse. Completada esa educación, aquél procede a actuar con plena libertad de acuerdo con las enseñanzas recibidas.⁵⁹ El Antiguo Testamento prepara el Nuevo y éste lo perfecciona, sin derogarlo, ni omitirlo, sino presuponiéndolo y mejorándolo. Pero en el Nuevo Testamento, el mensaje principal es un mensaje de amor y de fraternidad, que traspasa fronteras, pueblos, imperios y naciones: es un mensaje dirigido al hombre en su totalidad, no a un solo pueblo elegido. Universal, en suma, porque su fundamento no es una posibilidad étnica, sino una posibilidad ética, humana y personal, a la que todo el mundo puede acceder para su perfeccionamiento y para el perfeccionamiento de los demás: el amor. El prójimo es ahora todo hombre, incluso el enemigo.⁶⁰

⁵⁸ Tobías 4, 12-16.

⁵⁹ Gálatas 3, 24-25: “De suerte que la Ley fue nuestro ayo para llevarnos a Cristo, para que fuéramos justificados por la fe. Pero, llegada la fe, ya no estamos bajo el ayo”.

⁶⁰ Cfr. León-Dufour, X., *Diccionario del Nuevo Testamento*, Madrid, Cristiandad, 1977, pp. 365 y 366.

El cambio se advierte, sobre todo, en la propia formulación de la regla. Del no hacer que inspira la regla en su vertiente negativa, que coloca al ser humano en una posición de pasividad, se pasa a la situación inversa, a la necesidad de actuar, de obrar pensando en los demás, sin excluir lo anterior, sin olvidar, por tanto, aquellas conductas que deben ser evitadas por las repercusiones individuales y colectivas de todo punto negativas. Jesucristo propone una nueva lectura de la idea de justicia que consiste, más que en una solución del problema de las relaciones sociales, concebida como contraposición de intereses antitéticos, en una disolución del mismo, en una desaparición de esa conflictividad de los opuestos: exige el abandono del deseo de la justicia como forma de imposición y su conversión en virtud. Esto es, abandonar la justicia tal y como la concibe el ser humano para tratar de acercarse a la visión que de la misma posee Dios. Se busca reemplazar la justicia humana por aquélla otra que se aproxime, emule o se acerque a la divina. La justicia cambia en cuanto a su conformación y en cuanto a su realización específica. Importan e interesan las motivaciones, las intenciones relevantes para Dios. No sólo cumplir en el fuero externo, como hacían los fariseos y los escribas, formalmente, sino aceptar de modo gozoso, en el fuero interno, lo que Dios ha mandado, asumirlo como propio, inapelable, indiscutible, necesario. Lo que Dios manda es intrínsecamente bueno y el hombre lo llega a saber. Por eso, lo celebra, lo goza, no lo sufre, no lo padece. Se evapora así el miedo a la acción divina, puesto que el hombre sabrá en todo instante que aquélla será benéfica para con él. La justicia aparece como un mecanismo que conduce a la santidad, a la perfección moral y religiosa. El camino exclusivo es el amor —más amplio y complejo que la amistad de los antiguos— en una doble dirección, en dos mandamientos que sepultan la ley antigua: el amor a Dios sobre todas las cosas y con todas las potencias de las que dispone el ser humano, y, derivado del anterior, el amor al prójimo como a uno mismo, que ha de ser semejante al anterior amor profesado de modo absoluto hacia Dios.⁶¹

No es una justicia de normas, positiva, legalista, ni siquiera una justicia natural; es una justicia que da consejos para el buen actuar, para seguir el discurrir de una vía compleja, heroica, minoritaria, destinada

⁶¹ Para estos aspectos, véase Meinertz, M., *Teología del Nuevo Testamento*, 2a. ed. revisada, Madrid, Fax, 1966, pp. 89 y ss., y Schelkle, K. H., *Teología del Nuevo Testamento. II. Dios estaba en Cristo*, Barcelona, Herder, 1977.

a la perfección espiritual, por encima de los preceptos ordinarios que se le pueden exigir a una simple persona. Las bienaventuranzas y exhortaciones del conocido Sermón de la Montaña son prueba clara de esta exigencia suprema, este sacrificio consciente y deliberado de uno mismo, de esa renuncia a cualquier elemento material. Los faltos de todo serán finalmente lo que queden colmados, saciados. Lo relevante será el ser íntimo de cada uno, nunca el tener. El cristiano será, sobre todo, un héroe en lo ético y la heroicidad no se puede predicar, ni exigir a todo el mundo. Habrá, pues, niveles de exigencia y de cumplimiento, conformando un mínimo común no sujeto a negociaciones, ni a restricciones o condiciones. La realización de esos imperativos divinos permite cumplir con Dios, con el prójimo y, finalmente, con uno mismo. El hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, comparte siquiera brevemente el resplandor de las perfecciones y atributos divinos. El amor de Dios ilumina el corazón del hombre y lo proyecta como nuevo amor a Dios y a todos los demás seres humanos. Todos los hombres son hijos de esa nueva divinidad, que se construye sobre bases diferentes a las del Antiguo Testamento. La humanidad, el conjunto de los hombres, aparece así como una realidad, con conciencia plena en su destino único dentro de una historia que es universal. Y es consciente de sus posibilidades de redención y de sus capacidades propias para ganar o perder el amor de Dios. Además de la clara presentación y formulación positiva de actuar en ese sentido, no de rechazar esa conducta, que figura en el Evangelio de Mateo 7, 12, según la cual “por eso, cuanto quisieréis que os hagan a vosotros los hombres, hacédselo vosotros a ellos, porque ésta es la ley y los profetas”, la referencia al amor al prójimo, a su tratamiento conforme a lo que uno espera de los demás, se atisba en el mismo texto evangélico (en 5, 44 y en 22, 37), predicando el amor a los enemigos, al próximo, amigo o no, conforme a preceptos de los que se conforman, nuevamente, como aquello que quiere la ley y como aquellos que quieren los profetas, que realmente es ya mensaje legal y mensaje profético. No hay ya una refutación expresa de los antiguos mandatos; aparece una suerte de superposición a los mismos, de lo que se sigue una más sólida y completa construcción de una nueva legalidad.⁶²

⁶² Mateo 5, 43 y 44: “Habéis oído que fue dicho: Amarás a tu prójimo y aborrecerás a tu enemigo. Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen”;

El del Evangelio de Mateo no es el único caso, ni es caso aislado, aunque su presencia es constante en el discurso evangélico como base fundacional de esa buena noticia a la que remite la etimología de los cuatro libros. También se recoge sumariamente en Marcos 12, 31,⁶³ y, con una formulación más completa, en Lucas 6, 27-38:

Pero yo os digo a vosotros que me escucháis: amad a vuestros enemigos, haced el bien a los que os aborrecen, bendecid a los que os maldicen y orad por los que os calumnian. Al que te hiere en una mejilla ofrécele la otra, y a quien te tome el manto no le estorbes tomar la túnica; da a todo el que te pida y no reclames de quien toma lo tuyo. Tratad a los hombres de la manera en que vosotros queréis ser de ellos tratados. Si amáis a los que os aman, ¿qué gracia tendréis? Porque los pecadores aman también a quienes los aman. Y si hacéis el bien a los que os lo hacen, ¿qué gracia tendréis? También los pecadores hacen lo mismo. Si prestáis a aquellos de quienes esperáis recibir, ¿qué gracia tendréis? También los pecadores prestan a los pecadores para recibir de ellos igual favor. Pero amad a vuestros enemigos, haced el bien y prestad sin esperanza de remuneración, y será grande vuestra recompensa, y seréis hijos del Altísimo, porque Él es bondadoso para con los ingratos y los malos. Sed misericordiosos, como vuestro Padre es misericordioso. No juzguéis y no seréis juzgados; no condenéis y no seréis condenados; absolved y seréis absueltos. Da y se os dará; una medida buena, apretada, colmada, rebosante será derramada en vuestro seno. La medida que con otros usareis, ésa se usará con vosotros.⁶⁴

y Mateo 22, 37-40: “Él le dijo: Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Este es el más grande y el primer mandamiento. El segundo, semejante a éste, es: Amarás al prójimo como a ti mismo. De estos dos preceptos, penden toda la Ley y los Profetas”. Para una comprensión general, sirvan como apoyo Schmid, J., *El Evangelio según San Mateo*, Barcelona, Herder, 1967, pp. 109 y ss., en especial, pp. 216 y 217; Schiwy, G., *Iniciación al Nuevo Testamento. I*, Salamanca, Sígueme, 1969, pp. 121 y ss.; VV. AA., *Comentario bíblico San Jerónimo*, t. II. *Nuevo Testamento I*, Madrid, Cristiandad, 1972, pp. 196 y 197; Bonard, P., *Evangelio según San Mateo*, Madrid, Cristiandad, 1975, pp. 159 y ss., y Trilling, W., *El Evangelio según San Mateo*, Barcelona, Herder, 1976, t. I, pp. 170 y ss, colección *El Nuevo Testamento y su mensaje. Comentario para la lectura espiritual*.

⁶³ Marcos 12, 28-31: “Se le acercó uno de los escribas que había escuchado la disputa, el cual, viendo cuán bien había respondido, le preguntó: ¿Cuál es el primero de todos los mandamientos? Jesús contestó: El primero es: Escucha, Israel: El Señor, nuestro Dios, es el único Señor, y amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas. El segundo es éste: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Mayor que estos no hay mandamiento alguno”.

⁶⁴ Lucas 6, 27-38. Véase Schmid, J., *El Evangelio según San Lucas*, Barcelona, 1968, pp. 186 y ss., en especial pp. 195-198; Schiwy, G., *op. cit.*, nota 62, pp. 432 ss.; VV. AA.,

El mismo evangelista además añade el ejemplo concreto del samaritano, en respuesta a la pregunta quién es mi prójimo que formula un rabino, especializado en ese derecho judío que se pretende superar éticamente, en su fundamentación.⁶⁵ Es moral revolucionaria que se opone agónicamente a la que se ha heredado del Antiguo Testamento y esa confrontación no es eludida por Jesús en el momento de su presentación a los diversos tesoreros de la ortodoxia del pasado. Ése será el elemento diferenciador de la nueva construcción moral en contraposición a los judíos y a todos los gentiles,⁶⁶ lo que separa a los cristianos de las demás religiones existentes: un amor y una caridad ilimitadas, que ni siquiera se frenan o se detienen ante el enemigo, ahora ya inexistente pues se ha convertido a todos los efectos en el prójimo amado. Un amor y una caridad que no buscan la satisfacción personal del creyente, sino la de los demás, no la autocomplacencia, sino el sacrificio por el otro, sin aguardar recompensa alguna.⁶⁷ Amor y caridad son espejo para la conducta humana y divina, una conducta basada en el perdón absoluto, aun de los más terribles pecados, perdón reclamado tanto de Dios como de los hombres.⁶⁸ El perdón aparece directamente inspirado en ese amor al prójimo

Comentario bíblico San Jerónimo, cit., nota 62, pp. 347-350; y Stöger, A., *El Evangelio según San Lucas*, Barcelona, Herder, 1975, t. I, pp. 181 y ss, colección El Nuevo Testamento y su mensaje. Comentario para la lectura espiritual.

⁶⁵ Lucas 10, 25-29: “Levantóse un doctor de la Ley para tentarle, y le dijo: Maestro, ¿qué haré para alcanzar la vida eterna? Él le dijo: ¿Qué está escrito en la Ley? ¿Cómo lees? Le contestó diciendo: Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con toda tu mente, y al prójimo como a ti mismo. Y le dijo. Bien has respondido. Haz esto y vivirás. Él, queriendo justificarse, preguntó a Jesús: ¿Y quién es mi prójimo?”. De ahí arranca la parábola del samaritano (Lucas 10, 30-37), aplicación práctica de esa regla general de amor: ni el sacerdote, ni el levita se ocupan del herido, pasando de largo, sino el despreciado samaritano que se ocupa de su salud presente y futura: “¿Quién de estos tres te parece haber sido prójimo de aquel que cayó en poder de ladrones? Él contestó: El que hizo con él misericordia. Contestóle Jesús: Vete y haz tú lo mismo”.

⁶⁶ Mateo 5, 47: “Y si saludáis solamente a vuestros hermanos, ¿qué hacéis de más? ¿No hacen eso también los gentiles?”.

⁶⁷ *Ibidem*, 6, 3: “Cuando des limosna, no sepa tu izquierda lo que hace la derecha”.

⁶⁸ Así se pide a la divinidad que nos perdone, de la misma manera que el hombre perdona a quien le ha ofendido, en Mateo 6, 12: “Y perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores”. Nuevamente, en el campo exclusivamente humano, Mateo 18, 21: “Entonces se le acercó Pedro y le preguntó: Señor, ¿cuántas veces

como a uno mismo.⁶⁹ La nueva religión reemplaza el pacto antiguo, fundado en la ley, por un nuevo pacto que se basa en el amor, que, al mismo tiempo, se presenta y se califica como una ley, en el sentido que contiene las directrices esenciales del comportamiento humano en sus relaciones con la divinidad y en sus relaciones entre sí mismos. Es ley completa de vida, orden absoluto y superior, en sus relaciones con las leyes humanas. Dios es creador del mundo, supremo legislador, juez de todas las acciones de los seres humanos, trasponiendo los valores humanos del tiempo concreto a la eternidad sin tiempo de la que solamente Él disfruta y puede disfrutar.

El testigo evangélico lo recibirá Pablo de Tarso, quien se identifica plenamente con la nueva ley del amor.⁷⁰ Por ese motivo, Pablo no diferencia entre diversos pueblos, sino que la totalidad de la humanidad se entiende subsumida en la cristiandad sobre la cual se debe practicar el apostolado.⁷¹ La vida nueva, en lo moral, en lo religioso y, por extensión, en lo jurídico, exige una transformación, esbozada por Cristo y completada por Pablo en sus epístolas, complemento que implica la reproducción de muchos de los llamamientos que figuran en los Evangelios: rechazo de la venganza, de la retribución, del *talión* como principio informante de las relaciones con los otros;⁷² elevación de la caridad a la condición de piedra angular de la

he de perdonar a mi hermano si peca contra mí? ¿Hasta siete veces? Dícele Jesús: No digo ya hasta siete veces, sino hasta setenta veces siete”, esto es, de forma indefinida.

⁶⁹ Mateo 19, 16-19: “Acercósele uno y le dijo: Maestro, ¿qué de bueno haré yo para alcanzar la vida eterna? Él le dijo: ¿Por qué me preguntas sobre lo bueno? Uno solo es bueno; si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos. Dijole él: ¿Cuáles? Jesús respondió: No matarás, no adulterarás, no hurtarás, no levantarás falso testimonio; honra a tu padre y a tu madre y ama al prójimo como a ti mismo”.

⁷⁰ El eje lo constituye la epístola a los Romanos, sobre todo. Véanse Zedda, S., *Para leer a San Pablo*, Salamanca, Sígueme, 1965, pp. 297 y ss.; Wikenbauser, A., *Introducción al Nuevo Testamento*, Barcelona, Herder, 1966, pp. 291 y ss.; VV. AA., *Comentario bíblico San Jerónimo*, Madrid, Cristiandad, 1972, t. IV: *Nuevo Testamento II*, pp. 101 y ss.; Kertelge, K. *Carta a los Romanos*, Barcelona, Herder, 1973, colección El Nuevo Testamento y su mensaje. Comentario para la lectura espiritual, y Eichholz, G., *El Evangelio de Pablo. Esbozo de teología paulina*, Salamanca, Sígueme, 1977.

⁷¹ Romanos 1, 14: “Me debo tanto a los griegos como a los bárbaros, tanto a los sabios como a los ignorantes”.

⁷² *Ibidem*, 12, 17: “No volváis mal por mal; procurad el bien a los ojos de todos los hombres”.

nueva religión, a la condición de nueva ley,⁷³ que conlleva la protección del débil en todos los sentidos;⁷⁴ y asunción del amor como motor del mundo, en un sentido total, dado que sin él, aquél acabaría por destruirse.⁷⁵ Pablo insiste en esta dirección, en una final imitación de Cristo por parte de todos los creyentes y en la consonancia de su vida con el ideal que aquél defendió,⁷⁶ hasta llegar al olvido de uno mismo.⁷⁷ También se pronuncia en el mismo sentido el apóstol Juan en sus cartas.⁷⁸ Se ha aceptado la nueva legalidad universal y el cristianismo puede proclamar ya, desde una perspectiva católica, esa regla de conducta uniforme, válida para todos, regla que deviene presupuesto de la moral, esencia de la religión, y, por ambos contenidos, también del derecho que debe seguir el cristiano. La antigua ley se ha superado, se ha producido la escisión con el pasado, y el antiguo Dios de la venganza se ha convertido ya en un Dios padre, por ello, pleno de amor y pleno de caridad, con lo que la idea de retribución ha dado paso a una ley nueva que se mueve en otro ámbito, en otras coordenadas. La suprema explicación del derecho se halla en las propias raíces del ser. Los valores se afirman como aspectos del Ser Divino, capaces ya de consolidarse en elementos jurídicos, entrando plenamente en la historia. Dios será el principio último de la normatividad, fuente de toda justicia. Es el legislador supremo que permite que el hombre acceda a sus designios, a través de la ley natural, concebida como participación en la ley eterna de la criatura racional, de toda criatura racional, sobre la cual se exige tanto el conocimiento como su observancia. El gentil de Pablo de Tarso es hombre que, antes de cualquier ley escrita, tiene la ley moral

⁷³ *Ibidem*, 13, 8: “No estéis en deuda con nadie, sino amaos los unos a los otros, porque quien ama al prójimo ha cumplido la Ley”.

⁷⁴ *Ibidem*, 14, 1: “Acoged al flaco en la fe, sin entrar en disputas sobre opiniones”.

⁷⁵ Gálatas 5, 14-15: “Vosotros, hermanos, habéis sido llamados a la libertad; pero cuidado con tomar la libertad por pretexto para servir a la carne, antes servíais unos a otros por la caridad. Porque toda la Ley se resume en este solo precepto: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Pero si mutuamente os mordéis y os devoráis, mirad que acabaréis por consumir os unos a otros”.

⁷⁶ Efesios 5, 1-2: “Sed, en fin, imitadores de Dios, como hijos amados, y vivid en caridad, como Cristo, nos amó y se entregó por nosotros en oblación y sacrificio a Dios en olor suave”.

⁷⁷ Filipenses 2, 4-5: “No atendiendo cada uno a su propio interés, sino al de los otros. Tened los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús”.

⁷⁸ Epístola I de San Juan 2, 4-5: “El que dice que le conoce y no guarda sus mandamientos, miente y la verdad no está en él. Pero el que guarda su palabra, en ése la caridad de Dios es verdaderamente perfecta. En esto conocemos que estamos en Él”.

esculpida en el corazón, accesible a la razón y testimoniada por medio de la conciencia. Por medio de esa ley de implicaciones morales puede llegar a conocer a Dios como legislador supremo y como garante de la ley natural misma, de la que Dios es causa primera mediante el espectáculo de la creación, si bien este conocimiento es oscuro e imperfecto. Es escrita por Dios en el corazón del hombre, no según las fórmulas gramaticales de las dos tablas del Decálogo, sino según el contenido de las leyes mismas. El pagano tiene una ley moral en sí y su corazón es como una tabla, una piedra viviente, en la cual está expresada la voluntad de Dios. El hombre descubre esta ley natural en la medida en que se reconoce por aquello que es y actúa en conformidad con ésta su humanidad. La conciencia da testimonio de todo esto, leyendo aquello que lleva el corazón, describiendo los principios morales básicos, pero aquélla está obnubilada por el pecado. Por ese motivo, lo que para nosotros es pecado no implica la existencia de un precepto moral explícito, como aconteció con Adán o con Moisés. Simplemente, basta el conocimiento de los principios que regulan el actuar humano, que todos los hombres poseen de forma adecuada, aunque en ellos se da el terrible dilema entre el recto conocimiento y la imposibilidad de su total cumplimiento.⁷⁹ El precepto evangélico implica la exigencia de que el hombre, todo hombre, reconozca en el otro a alguien similar, a un hermano, criterio que se acaba imponiendo por el peso específico de la idea de responsabilidad en el individuo, en la comunidad. Desaparece la diferenciación entre amigo-enemigo, entre indígena, nacional o extranjero. Todos son hijos de un mismo Dios, susceptibles, por tanto, de la mayor bondad posible, sometidos genéricamente a los imperativos de la ley divina. Entre ellos, es predicable aquel mismo amor que el Creador ha manifestado por todos. Se trata de respetar a los demás, a partir de un primer respeto a nosotros mismos, o a causa precisamente de ese respeto propio. Respetar, proteger nuestra humanidad en los demás. La conciencia de cada individuo, valorando el mal y el bien propio, es capaz de juzgar el mal y el bien de los otros que se identifican prácticamente con el propio, con él mismo. Eso lo lleva a salir de su círculo íntimo y relacionar su conducta con el efecto que la misma produciría en los demás. El criterio que se acaba imponiendo es ciertamente subjetivo, pero no egoísta, ni individualista, porque aquél procede de una entidad

⁷⁹ Véase Pizzorni, R., *Il Diritto Naturale. Dalle origini a S. Tommaso d'Aquino*, 3a. ed., Bolonia, Edizione Studio Domenicano, 2000, pp. 167 y ss.

trascendente y se aplica al mismo tiempo al sujeto actuante protagonista y a todos los demás que pueden resultar afectados por dicha conducta individual, lo que trae aparejado un reconocimiento general de su absoluta validez. La intersección del yo con el otro marca las pautas, orienta los comportamientos, fija prioridades y establece la recta vía para el amor y la concordia, con un llamamiento claro a la superación del egoísmo.

VI

Un orden de amor se acaba imponiendo y los primeros forjadores intelectuales de ese cristianismo todavía balbuciente proceden a considerar ese elemento como el primero de todo el orden general sobre el que la nueva religión reposa.⁸⁰ Este precepto es base de la ley divina y, por extensión, base asimismo de la ley natural, con la incidencia que directamente repercute en la ley humana positiva, destinataria final de todos los mandatos que se derivan de las dos anteriores. El momento cristiano va poco a poco llegando hasta erigirse en un factor de transformación en todos los campos. Esto permite hablar de una Antigüedad pagana que va a dar paso a una Antigüedad cristiana, casi rayana en el Medievo, donde el protagonismo lo van a tener los escritores de la patrística, aquellos primeros pensadores cristianos que tuvieron que defender la pureza de su fe frente a los desvíos heréticos y, al mismo tiempo, luchar contra la oposición política que suponía una Roma en decadencia y que finalmente se iba a apoyar en esa religión para superar su agonía. La Edad Media y su pensamiento se presentan como una época inmensa y oceánica, presidida por una clara unidad de los saberes, articulados en torno a tres fuentes principales: el legado cristiano, la tradición jurídica romana y el pensamiento griego.⁸¹ A pesar de su procedencia geográfica dispar, el

⁸⁰ Como marco de referencia, Véase Laporte, J., *Los Padres de la Iglesia. Padres griegos y latinos en sus textos*, Madrid, Ediciones San Pablo, 2004. Sobre la construcción de la idea de un derecho natural en la patrística, véase Pizzorni, R., “Il Diritto Naturale nel pensiero dei Padri”, *Angelicum*, vol. LIII, 1976, pp. 495-565.

⁸¹ Una buena introducción a ese tránsito hacia el Medievo puede consultarse en Jaeger, W., *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004. El mismo Jaeger afirma (pp. 12 y 13), que “desde luego, el proceso de cristianización del mundo de habla griega dentro del Imperio romano no fue de ningún modo unilateral, pues significó, a la vez, la helenización del cristianismo”, entendiéndose por “helenización” la asunción plena del lenguaje y del universo intelectual (conceptos, ideas, razonamientos), procedentes del área griega. Para la herencia jurídica grecorromana en sede de dere-

ensamblaje entre todos estos componentes del mosaico cultural occidental nace de una confluencia de factores que provocan contaminaciones y transmisiones de ideas, de reflexiones, de conceptos, con un flujo incesante. Influencias directas en el dominio de la expresión, imitaciones paralelas de realidades sociológicas comunes, sumisión idéntica a los esquemas mentales que constituían los átomos del nuevo pensamiento, provocan esa interacción de todos los factores aludidos. En el trasfondo de cualquier reflexión que tuviese como protagonista al hombre, su espíritu moral y religioso, forma una fusión infalible. Cualquier cuestión jurídica o política tiene, pues, que ser referida a tales elementos.⁸² Así lo hace la patrística, lo continúa y magnifica el pensamiento intermedio y, finalmente, lo matiza, aclara y delimita la escolástica, con Tomás de Aquino a la cabeza. Para el pensamiento que aquél encarna a su perfección, con todas sus virtudes y con todos sus defectos, la *regula aurea* aparece referida a los primeros hábitos que el hombre adquiere como consecuencia de la experiencia. El principio esencial, natural si se quiere, de hacer el bien y evitar el mal, llega a nosotros a través de la *sindéresis*, es decir, la primera ley ética práctica, el hábito racional por medio del cual conocemos rectamente los primeros principios del obrar. Ésta ilumina la razón, tanto la especulativa como la práctica, incluso insinuando que dicho hábito es superior a ambas. La *sindéresis* contiene los principios de la ley natural que pueden recibir diferentes tratamientos por parte de la razón. Esto se debe combinar con la prudencia, la cual se halla tanto en la razón práctica como en su sujeto. El sujeto propio es el intelecto, aunque también se encuentra en la razón práctica y en los sentimientos internos, puesto que en todos ellos opera. *Sindéresis*, voluntad, razón e incluso apetitos inferiores, por influencia de todo lo demás nombrado, por costumbre o por don, están orientados cada uno a su modo hacia el

cho natural, véase Pizzorni, R., “La naturalità del Diritto Naturale nel pensiero greco-romano”, *Aquinas. Rivista Internazionale di Filosofia*, año XVIII, núm. 2, 1975, pp. 149-181.

⁸² Como visión general, véanse Châtelet, F. (dir.), *Historia de la filosofía. Ideas, doctrinas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1976, t. I, pp. 225 y ss.; Gilson, E., *La filosofía en la Edad Media: desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, 2a. ed., Madrid, Gredos, 1985; Vignaux, P., *El pensamiento en la Edad Media*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995; Fassò, G., *Storia della Filosofia del Diritto. I. Antichità e medioevo*, Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. 165 y ss.; Barcala Muñoz, A., “La Edad Media”, en Vallespin, F. (ed.), *Historia de la teoría política*, Madrid, Alianza Editorial, 2002, t. 1, cap. 3, pp. 227 y ss., y Flasch, K., *Introduzione alla filosofia medievale*, Turín, Einaudi, 2002.

fin. Es la prudencia la que se encarga de negociar, a través de todos ellos, el modo de alcanzarlo. Nos extenderemos, por ende, hasta mediados del siglo XIII, cuando el aquinatense consigue forjar una construcción ideológica plenamente exitosa, exenta de objeciones dentro de la ortodoxia, que la convertirá en piedra de toque intelectual de todo el pensamiento cristiano hasta la actualidad.⁸³

Los primeros años del cristianismo son años de construcción, años que tienen como punto de referencia el eje dogmático donde se halla condensado el pensamiento del nuevo credo: las Sagradas Escrituras.⁸⁴ Allí encuentra el cristiano la totalidad de creencias y de instrumentos para fundamentar racionalmente esas creencias. Buscando en los Evangelios, los primeros pensadores cristianos encuentran ese primer principio que inspira la política, la moral, la religión y el derecho, si es que es posible elaborar distinciones entre todos estos campos en esta época a la que nos referimos. A diferencia de lo que había acontecido en la época grecorromana, el pensamiento cristiano procede al sometimiento de la moral al derecho, a la absorción de aquella por éste, de suerte tal que la moral adquiere una forma de marcado carácter jurídico, la moral se legaliza, en suma. Por ese motivo, la Biblia es fuente de conocimiento primaria y fuente directa en cada uno de esos ámbitos señalados, también en el del derecho. Esta situación, además, se prolonga durante todo el Medioevo ante la insuficiencia de las compilaciones jurídicas particulares con las que se trata de ordenar o, al menos, agrupar, el derecho de la Iglesia. Lo único que servía de nexo de unión era la misma palabra de Dios, aquello que conformaba el núcleo central e indisponible del credo cristiano. Y eso se podía encontrar fácilmente en la Biblia que operaba así no sólo como texto religioso, sino como compendio de conductas, modelo de comportamientos, auténtica ley viva y aplicable. El Nuevo Testamento, con los Evangelios, las cartas paulinas y de los apóstoles, conformaban un motivo continuado e ineludible, dado que la misma Iglesia, como orden jurídico, había nacido y se desarrollaba para concretar, desentrañar y coordinar aquello que se leía en los textos neo-

⁸³ Influencia que se puede hallar, a modo de ejemplo, en un teólogo actual como Rhonheimer, M., *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la ética filosófica*, Madrid, Rialp, 2000 y, más intensamente, *Natural Law and Practical Reason. A Thomist View of Moral Autonomy*, trad. del alemán por Gerald Malsbury, Nueva York, Fordham University Press, 2000.

⁸⁴ Véase Pizzorni, R., *Il Diritto Naturale*, cit., nota 79, pp. 174 y ss.

testamentarios. El Antiguo Testamento era ley, pero ley ya realizada, ya cumplida; su invocación en cuanto que texto jurídico será menor, si bien no es inexistente y puede justificarse aún por lo que de ejemplo o modelo histórico allí aparecía contenido.⁸⁵ La nueva ley es la ley de Dios, que identifican con el derecho natural. Es evidente que la patrística hará suya esta regla de oro, recogida en los fragmentos ya mencionados de las Sagradas Escrituras, convirtiéndolo en el elemento primario del derecho emanado de la naturaleza, que afecta al hombre.⁸⁶ Pues, es cierto e indudable que esa patrística tuvo la virtud, en expresión de W. Jaeger, de ofrecer una imagen del cristianismo que iba más allá del carácter de secta religiosa: el cristianismo dejó de estar “a la defensiva” y ofreció su propia construcción intelectual como elemento de reconciliación entre el viejo y el nuevo mundo. La patrística madura definitivamente el embrionario pensamiento cristiano y le da su perfil propio, característico.⁸⁷ En ese laboratorio donde se forja la primera cristiandad, los Padres latinos y griegos construyen la religión. En su primer peldaño, la regla de oro es el elemento del que se parte, calificándola, como hace Lactancio (siglo IV), como la expresión más elevada de la justicia.⁸⁸ Clemente de Alejandría (circa 215) defenderá que la finalidad de su obra, *El pedagogo*, ese magnífico compendio de moral práctica, es establecer una base de verdad, un fundamento inquebrantable de conocimiento del sagrado templo de Dios,⁸⁹ para lo cual es preciso enumerar las reglas de conducta que el hombre debe seguir: una de ellas, que es precepto capital y conse-

⁸⁵ Véase Mor, C. G., “La Bibbia e il Diritto canonico”, *La Bibbia nell’Alto Medioevo. Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, 1963, pp. 163-179. Son expresivas las palabras finales: con el desarrollo de la vida hacia nuevas exigencias prácticas, con los primeros gestos de una reforma, con la más decidida orientación jurídica de la vida organizativa y disciplinaria, separado del mundo de la teología moral, el canonista mirará con intento interés solamente la norma legislativa, mientras que la Biblia, fundamento e insustituible presupuesto del eterno e inmutable derecho divino, se convertirá en la razón de la meditación del moralista y del dogmático. Más en profundidad, véase Lobrichon, G., “Gli usi della Bibbia”, *Lo spazio letterario del Medioevo. I. Il Medioevo Latino*, vol. I: *La produzione del testo*, Guglielmo Cavallo, Claudio Leonardo y Menestò, Enrico (dirs.), Roma, Salerno, 1992, t. I, pp. 523-562.

⁸⁶ Véase Dihle, A., *Die Goldene Regel*, cit., nota 28, pp. 103 y ss.

⁸⁷ Cfr. Jaeger, W., op. cit., nota 81, p. 101.

⁸⁸ Lactancio, *Instituciones divinas*, 6, 23, 32, Madrid, Gredos, 1990.

⁸⁹ Clemente de Alejandría, *El pedagogo*, lib. I, 1, 1, Madrid, Gredos, 1998.

jo práctico, a la vez, que todo lo abarca, es precisamente la regla áurea.⁹⁰ Y ello es así porque, en dicho tratado, Clemente de Alejandría convierte a Jesucristo en el nuevo pedagogo general de la misma humanidad y al cristianismo como único modelo cultural válido, respetado, católico. El Verbo es pues educador de la totalidad de la humanidad. Aparece así una civilización, en lo físico y en lo mental. Idéntico pronunciamiento hallamos en Jerónimo (347-420) tanto en sus epístolas⁹¹ como en su comentario al Evangelio de Mateo, aquí en diversos párrafos, quien insiste en que la ley, antigua, se basa en la retribución, mientras que el Evangelio, la nueva ley, se fundamenta en la gracia.⁹²

Más profunda y original es la reflexión que formula Tertuliano (*circa* 160-220), primeramente en su *Apologético*, donde reflexiona en el

⁹⁰ *Ibidem*, lib. III, 88, 1.

⁹¹ Jerónimo, *Epístola ad Algasiam*, CXXI, 8, en Migne, J.-P. (ed.), *Opera Omnia. Patrologia latina*, t. XXII.

⁹² Jerónimo, *Commentarium in Matheum. Libri IV*, libro I, 5, 38, en *Corpus Christianorum. Serie latina*, Turnholt, Brepols, 1969, t. LXXVII: “*Audistis qui dictum est: Oculum pro oculo, dentem pro dente; ego autem dico uobis nos resistere malo. Qui dicit Oculum pro oculo, non et alterum uult auferre, sed utrumque seruare. Dominus noster uicissitudinem tollens, truncat initia peccatorum. Et in lege retributio est, in euangelio gratia; ibi culpa emendatur, hic peccatorum auferuntur exordia*”; libro I, 5, 44: “*Ego autem dico uobis: Diligite inimicos uestros, benefacite his qui oderunt uos. Multi praecepta Dei inbecillitate sua non sanctorum uiribus aestimantes, putant esse impossibilia quae praecepta sunt et dicunt sufficere uirtutibus non odisse inimicos; ceterum diligere plus praecipere quam humana natura patiatur. Sciendum est ergo Christum non impossibilia praecipere sed perfecta quae fecit Dauid in Saul et Abessalon. Stephanus quoque martyr pro inimicis lapidantibus deprecatus est, et Paulus anathema cupit esse pro persecutoribus suis. Haec autem Iesus et docuit et fecit dicens: Pater ignosce eis; quod enim faciunt nesciunt*”, lib. III, 22, 37: “*Pharisaei audito quod silentium inposuisset Sadducaei conuenerunt in unum; et interrogauit eum unus ex eis legis doctor temptans eum: Magister, quod est mandatum magnum in lege? Ait illi Iesus: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et reliqua. Quod de Herode et Pontio Pilato legimus in Domini nece eos fecisse concordiam, hoc etiam nunc de Pharisaeis cernimus et Sadducaeis. Inter se contrarii sunt sed ad temptandum Iesum pari mente consentiunt. Qui ergo iam supra in ostensione denarii fuerant confutati et aduersae partis factionem uiderant subrutam debuerant exemplo moneri ne ultra molirentur insidias; sed maliuolentia et liuor nutrit inpuidentiam. Interrogat unus ex legis doctoribus non scire desiderans sed temptans an interrogatus nosset quod interrogabatur quod sit maius mandatum, non de mandatis interrogans sed quod sit primum magnumque mandatum, ut cum omnia quae Deus mandauerit magna sint, quicquid ille responderit occasionem habeat calumniandi, aliud adserens magnum esse de pluribus. Quicumque igitur nouit et interrogat non uoto discendi sed studio cognoscendi an nouerit ille qui responsurus est, in similitudinem Pharisaeorum non quasi discipulus sed quasi temptator accedit*”.

sentido de que el bien no se hace con acepción de personas, porque nos lo hacemos a nosotros mismos, que no recibimos el pago del primero o la alabanza de parte de los hombres, sino de Dios, que acepta y valora la bondad sin distinciones.⁹³ En su tratado contra Marción, abiertamente polémico, Tertuliano alude de forma expresa a la regla de oro: se refiere el apologeta cristiano a la problemática de auxiliar a los extraños, que se considera como una caridad mayor, aunque no primera, que la que se debe a los próximos.⁹⁴ Es Cristo quien ha traído esa nueva regla, que Tertuliano glosa, dividiéndola en dos partes. Una primera que se refiere a la acción del sujeto respecto a los demás y una segunda que se refiere a la acción de los demás respecto de uno mismo. Ambas se rigen por idéntica regla de conducta, de comportamiento:

Et sicut uobis fieri uultis ab hominibus, ita et uos facite illis. In isto praecepto utique alia pars eius sudauditur: et sicut uobis fieri non uultis ab hominibus, ita et uos ne faciatis illis. Hoc si nouus deus et ignotus retro et nondum plane editus praecepit, qui me nulla antehac institutione formauerit, qua prius scirem, quid deberem mihi uelle uel nolle atque ita et aliis facere quae et mihi uellem, non facere quae et mihi nollem, passiuitatem sententiae meae permisit nec adstrinxit me ad conuenientiam uoluntatis et facti, ut id aliis faciam, quod mihi uelim, et id nec aliis faciam, quod mihi nolim.⁹⁵

Advierte el propio Tertuliano que en el contenido de la regla no aparece definido lo que se debe o no se debe hacer, lo que no implica el triunfo sin paliativos de la voluntad. Otra voluntad auxilia ante este aparente vacío. Es ahí donde aparece la voluntad de Dios para marcar el camino recto al hombre hacia su salvación, por medio de la naturaleza de la revelación que instruye a los hombres:

Non enim definiit, quid mihi atque aliis debeam uelle uel nolle, ut ad legem uoluntatis parem factum, et possum iam alii non praestare quod ab alio mihi uelim praestitum, amorem obsequium solatium praesidium et eiusmodi bona, proinde et alii facere quod ab alio fieri mihi nolim, uim

⁹³ Tertuliano, *Apologético*, lib. XXXVI, 1-3, Madrid, Gredos, 2001.

⁹⁴ Tertuliano, *Adversus Marcionem*, lib. IV, 16, 10, en *Opera. Pars I. Opera Catholica. Adversus Marcionem*, Turnholt, Brepols, 1954: "Nam etsi maior est bonitas, quae operatur in extraneos, sed non prior ea, quae ante debetur in proximos".

⁹⁵ *Ibidem*, lib. IV, 16, 13.

iniuriam contumeliam fraudem et eiusmodi mala. Denique hac inconuenientia uoluntatis et facti agunt ethnici nondum a deo instructi.

Nam etsi natura bonum et malum notum est, non tamen dei disciplina, qua cognita tunc demum conuenientia uoluntatis et facti ex fide, ut sub metu dei, agitur. Itaque deus Marcionis cum maxime reuelatus, si tamen reuelatus, non potuit huius praecepti, de quo agitur, tam strictum et obscurum et caecum adhuc et facilius pro meo potius arbitrio interpretandum compendium emitte, cuius nullam praestruxerat distinctionem.⁹⁶

Se advierten así huellas de la revelación interior que esa ley divina proyecta en cada uno de los seres humanos. Y en esa revelación, es evidente el papel capital que corresponde a esa primera ley esencial de la convivencia humana. Tertuliano se apoya ahora, para concluir su razonamiento, en los profetas y en mandatos específicos de protección a los seres especialmente desvalidos:

At enim creator meus olim et ubique praecepit indigentes pauperes et pueros et uiduas protegi iuuari refrigerari, sicut et per Esaïam: infringito panem tuum mendicis, et qui sine tecto sunt in domum tuam inducito, et nudum si uideris tegito; item per Ezechielem de uiro iusto: panem suum dabit esurienti et nudum conteget. Satis ergo iam tunc me docuit ea facere aliis, quae mihi uelim fieri.

Proinde denuntians: non occides, non adulterabis, non furaberis, non falsum testimonium dices, docuit, ne faciam aliis quae fieri mihi nolim. Et ideo ipsius erit praeceptum in euangelio, qui illud retro et praestruxit et distinxit et ad arbitrium disciplinae suae disposuit et merito iam compendio subtrinxit, quoniam et alias recisum sermonem facturum in terris dominus, id est Christus, praedicabatur.⁹⁷

Las obras de otros autores, de los siglos II y III, como Justino (muerto hacia el 165),⁹⁸ Ireneo de Lyon (muerto alrededor del año 202-203),⁹⁹ el ya cita-

⁹⁶ *Ibidem*, lib. IV, 16, 14-15.

⁹⁷ *Ibidem*, lib. IV, 16, 16-17.

⁹⁸ Justino, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*, § 93, *Eadem iustitiae ratio omnibus tradita. Hanc Christus duobus praeceptis comprehendit*, en Migne, J.-P. (ed.), *Patrologia Graeca*, t. VI.

⁹⁹ Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses Libri Quinque*, lib. III, cap. XII; lib. IV, cap. XIII y ss., en Migne, J.-P. (ed.), *Patrologia Graeca*, t. VII.

do Clemente de Alejandría (muerto *circa* 215),¹⁰⁰ Orígenes (muerto en torno al año 254),¹⁰¹ Eusebio de Cesárea (265-340),¹⁰² Basilio Magno (330-379),¹⁰³ Ambrosio de Milán (339-397)¹⁰⁴ o Juan Crisóstomo (345-407),¹⁰⁵ muestran la plena aceptación en el debate intelectual de esta regla como punto de partida en la construcción de todo un universo moral, jurídico, religioso y político (si bien todas estas facetas acaban viéndose desde una única perspectiva, desde la unidad divina del amor). No se agota este filón intelectual. Perdura en la época crepuscular de los siglos V y VI, en ese momento de desmoronamiento del esplendor romano y la aparición de nuevas realidades bárbaras. Lo recoge Salviano de Marsella¹⁰⁶ y hace lo propio Rufino de Aquileya en su traducción al latín de las *Sentencias de Sexto el Pitagórico*, admitiendo el juego de las dos versiones como pauta óptima de conducta.¹⁰⁷ Para Evagrio, el cristianismo supone una suerte de circuncisión no de la carne, sino del corazón, expresión tomada de Pablo de Tarso.¹⁰⁸ Martín de Braga, para corregir

¹⁰⁰ Además de su referencia en *El pedagogo*, Clemente de Alejandría, *Stromata*, lib. III, cap. VI, en Migne, J.-P. (ed.), *Patrologia Graeca*, t. VIII.

¹⁰¹ Orígenes, *In Epistolam ad Romanos*, lib. II, 6, en Migne, J.-P. (ed.), *Patrologia Graeca*, t. XIV. La ley natural se reduce a los contenidos del Decálogo y todos conocen sus contenidos, salvo los referidos a las leyes ceremoniales y las de los sacrificios. La regla de oro se considera expresión de la equidad natural: “Magis tamen mihi videtur haec, quae in corde scripta dicuntur, cum evangelicis legibus convenire, ubi cuncta ad naturalem referuntur aequitatem. Quid enim ita naturalibus sensibus proximum, quam ut quae nolunt sibi fieri homines, haec ne faciant alii?”.

¹⁰² Eusebio de Cesarea, “Die Praeparatio Evangelica”, libro VIII, 7, 6, *Eusebius Werke*, trad. de Kart Mras, Berlín, Akademie, 1982, t. VIII, primera parte, p. 430 (en el original griego).

¹⁰³ Basilio Magno, “Homiliae in Hexaemeron”, homilía IX, 3, en Migne, J.-P. (ed.), *Patrologia Graeca*, t. XXIX.

¹⁰⁴ Ambrosio de Milán, “De Officiis Ministrorum”, lib. I, 24, en Migne, J.-P. (ed.), *Opera Omnia, Patrologia Latina*, t. XVI.

¹⁰⁵ Juan Crisóstomo, “Homiliae XC in Mathaeum”, homilía XXIII, 5, en Migne, J.-P. (ed.), *Patrologia Graeca*, t. LVII.

¹⁰⁶ Salviano de Marsella, “De gubernatione Dei / Du gouvernement de Dieu”, libro III, 25, *Œuvres. Sources Chrétiennes*, París, 1975, t. II.

¹⁰⁷ *The Sentences of Sextus*, Chadwick, Henry (ed.), Cambridge, 1959, núm. 89, en la positiva, lo que quieras que sea hecho a ti por los demás, hazlo tú a tu prójimo: “Qualem vis esse tibi proximum tuum, talis et tu esto proximis tuis”; y núm. 179, en la negativa, no hagas lo que tú no quieras padecer: “Ea quae pati non vis, neque facias”.

¹⁰⁸ Evagrio, “Altercatio legis inter Simonem Iudaeum et Theophilum Christianum”, lib. V, 43 y 44, *Corpus Christianorum. Series Latina*, Turnholt, Brepols, 1985, t. LXIV. Es Teófilo, el cristiano, quien afirma, en lib. V, 70-78: “Omnis concupiscentia libidinis de corde concipitur. Proinde circuncisio noui testamenti talis est, quam Deus Christus,

a los campesinos apegados a sus creencias plenas de supersticiones, por su parte, afirma que en esa máxima (junto con la del amor a Dios) está contenido el mandato divino por antonomasia.¹⁰⁹ Todos ellos caminan en idéntica dirección, con un idéntico fundamento, y ven en la regla áurea el principio elemental sobre el que se construye todo el juego de derechos y de deberes, de facultades y de obligaciones, que comporta un régimen ético y un régimen jurídico (ahora, fundidos e identificados, sin fronteras).

Así acontece igualmente con los primeros textos jurídicos de un derecho canónico todavía en formación.¹¹⁰ La regla áurea inaugura, a modo de ejemplo, el *Didaché* o *Doctrina de los doce apóstoles*,¹¹¹ pero figura asimismo en la *Didascalia*¹¹² y en los *Cánones apostólicos*.¹¹³ Prueba de la indeterminación sustancial de la regla y de una indiferencia que lleva a usarla en todos los campos que implicaba valoraciones morales o éticas para los cristianos. Esas primeras recopilaciones normativas, cuya fuente más numerosa eran las Sagradas Escrituras, dan cuenta de esa importancia. Son textos eminentemente disciplinarios, con uso amplio del Decálogo y de los evangelios de Marcos y Mateo. Es decir, el componente bíblico es el más acentuado.¹¹⁴ Hasta que en el siglo IV, la formación de

Filius Dei, ostendit, ut circumcidamus nons libidinem, auaritiam, malitiam, cupiditatem, furta, fraudes, fornicationem, et omne quod tibi non uis fieri, alio ne feceris. Haec est circumcisio Christianorum, quam et primi sanctorum habuerunt, scilicet Enoch, Noe, Iob, Melchisedec, qui non carnis sed circumcisionem cordis habuerunt. Potuerat autem Deus, si uellet, Adam circumcismus formare”.

¹⁰⁹ Martín de Braga, *Sermón contra las supersticiones rurales*, Barcelona, El Albir, 1981, § 17.

¹¹⁰ Sobre estos textos primigenios, véase Fantappiè, C., *Introduzione storica al Diritto Canonico*, Bologna, Il Mulino, 1999, pp. 17 y ss.

¹¹¹ “The Didaché or Teaching of the Twelve Apostols”, lib. I, 2, *Apostolic Fathers.*, Cambridge, Harvard University Press-London, William Heinemann, 1985, t. I.

¹¹² *Didascalia Apostolorum*, cap. I, § 4, 5 y 7, Hugh Connelly, R. (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1929.

¹¹³ *Constitutiones apostólicas*, V. Citamos por “Fragmentum Veronense Codicis Bibliothecae Capitularis LI (49), foll. 139-156. Canonum qui dicuntur Apostolorum. Constitutiones et Canones Apostolorum”, *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima. Canonum et Conciliorum Graecorum Interpretationes Latinae*, t. I, *Fasciculi Alterius. Pars Prima*, Oxford, Clarendon Press, 1913; y “Cánones Apostolorum”, XX-VII, *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima. Fasciculi Primi. Pars Prior*, Oxford, Clarendon Press, 1899, al prohibir con argumentos evangélicos el ejercicio de la venganza directa, del *talión*.

¹¹⁴ Ha destacado Carlo Fantappiè que aquellas primeras colecciones canónicas a las que nos hemos referido tienen dos rasgos diferenciadores: predominio del aspecto litúr-

un derecho propiamente dicho, al margen de los textos bíblicos, comienza a ser ya una realidad, bien por la vía de los concilios, bien por la de las decretales pontificias. Pero esto no significará en ningún instante el abandono de la Biblia, cuyos preceptos, modelos y ejemplos se insertan en numerosas compilaciones canónicas de la época intermedia.¹¹⁵

La formulación más general, poderosa e influyente de todo el primer momento medieval corresponde a una mentalidad enciclopédica, a un ser que hace de puente entre la Antigüedad y el Medievo, que recopila la sabiduría anterior y la adapta al ideario cristiano, con una mezcla llamada a tener una exitosa perduración en el tiempo. Agustín de Hipona (354-430) emplea la regla de oro como argumento para concordar con la esencia del mandato bíblico el comportamiento individual que corresponde a cada persona. Las obras en las que Agustín hace uso de la regla de oro son numerosas. La importancia reside no en la simple utilización a modo de apoyo para construir un coherente y combativo discurso cristiano, sino en la dictadura intelectual que estas obras juegan en todo el Medievo, como expresión de ese “agustinismo político”, que es, a la vez, agustinismo en lo moral y en lo jurídico.¹¹⁶ La cita y empleo que el obispo de Hipona hace de la regla áurea es abundante. Al comentar los salmos y reconducir la totalidad de los diez mandamientos al amor a Dios y al prójimo —resumidos asimismo a uno solo: no hagas a los demás, lo que no al redactar sus

gico y pastoral frente a los campos eminentemente jurídicos, y la estrecha conexión entre los diversos ámbitos de la vida eclesiástica comunitaria (liturgia, catequesis, predicación) y las prescripciones (costumbres litúrgicas, preceptos morales, disposiciones disciplinarias, normas y procedimientos). De la interrelación entre ambos elementos, comenzará a nuclearse el aspecto propiamente jurídico del derecho de la Iglesia, en *Introduzione storica al Diritto Canonico*, cit., nota 110, p. 40.

¹¹⁵ Hay otra forma de penetración de la Biblia en el campo del derecho canónico: la vía que conforman los exégetas y comentaristas de los textos sagrados (sobre todo, la patristica). Véase Le Bras, G., “Les Écritures dans le Décret de Gratien”, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (Kanonistische Abteilung)*, XXVII, 1938, pp. 47-80.

¹¹⁶ Entendiendo por tal, aquella tendencia política que conduce a diluir el orden natural dentro del orden espiritual, el derecho natural en la justicia sobrenatural, el derecho del Estado en el de la Iglesia, tendencia que fue más construcción a partir de la interpretación de los textos de Agustín de Hipona que teoría propia derivada inmediatamente del mismo. Véase el clásico, ahora traducido, de Arquillière, H.-X., *El agustinismo político. Ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la Edad Media*, trad de Ignacio Massot Puey, Granada, Universidad de Granada, 2005.

sermones,¹¹⁷ al examinar los elementos de la verdadera religión,¹¹⁸ al glorificar los siete grados del alma,¹¹⁹ o al comentar el Evangelio de Juan—,¹²⁰ se introduce como un elemento decisivo esa regla como punto de arranque, con predominio de su versión negativa: una regla que es calificada como ley, como verdad, y que, siguiendo las enseñanzas paulinas, está plenamente grabada en el corazón de todos los hombres. Dice así Agustín que “quandoquidem manu formationis nostri in ipsis cordibus nostris veritas scripsit: Quod tibi non vis fieri, ne facias alteri”,¹²¹ calificándola en otros casos de auténtica ley natural, inserta en el corazón de cada ser humano: “Ut legem sapiat naturalem, quam omnes habent in corde fixam: Quod tibi non vis fieri, alii ne feceris... Ecce lex in corde tuo: Quod non vis pati, facere noli”.¹²² Este empleo debe ser relacionado con la propia concepción que el obispo de Hipona defiende respecto al derecho y a

¹¹⁷ Agustín de Hipona, *Sermorum Classes Quatuor*, Sermón IX, cap. X, 14: “... Decem enim precepta ad duo illa refereuntur, sicuti audivimus, ut diligamus Deum et proximum: et duo illa ad unum illud. Unum est autem, Quod tibi fieri non vis, alii ne feceris (Tob. IV, 16). Ibi continentur decem, ibi continentur duo”; (continúa en Sermón IX, X, 15; y Sermón IX, X, 16: “; y Sermón CCLX, 1, con ejemplos concretos de conducta: “Ne moras faciamus, acturi multa, regeneratis in Bautismo, qui hodie miscendi sunt populo, brevis sed gravis sermo reddendus est... cavete ne imitemini malos fideles, imo falsos fideles; quasi confitendo fideles, sed male viviendo infideles. Videte, quia testificor vobis coram Deo et Angelis ejus: castitatem servate, sive conjugalem, sive omnimodae continentiae. Quisque quod vovit reddat. Qui non habetis uxores, licet vobis ducere uxores, sed quorum mariti, non vivunt. Feminae quae non habent viros, licet eis nubere, sed eis viris quorum uxores non vivunt. Qui habetis uxores, nihil mali faciatis praeter uxores. Reddite quod exigitis. Fides vobis debetur, fidem debitis. Fidem debet maritus uxori, uxor marito; ambo Deo. Quicumque continentiam vovistis, reddite quod vovistis; qui non exigeretur, si non vovissetis. Quod potuit licere, non licet: non quia nuptiae damnantur, sed qui retro respicito damnatur. Cavete a fraudibus in negotiis vestris. Cavete a mendaciis et perjuriis. Cavete a verbositate et luxuria. Quaecumque non vultis fieri vobis, nolite facere aliis, et hominibus et Deo. Quid vos onerem? Haec agite, et Deus pacis eritis vobiscum (Philipp. IV, 9)”. Ambos sermones en Migne, J.-P. (ed.), *Patrologia latina*, t. XXXVIII.

¹¹⁸ Agustín de Hipona, “De la verdadera religión”, cap. XLVI, 87, *Obras de San Agustín*, Madrid, BAC, 1956, t. IV.

¹¹⁹ Agustín de Hipona, “De la cantidad del alma”, cap. XXXIII, 73, *Obras de San Agustín*, Madrid, BAC, 1951, t. III.

¹²⁰ Agustín de Hipona, “In Iohannis Evangelium Tractatus”, XLIX, 12, *Corpus Christianorum. Series Latina*, Turnholt, Brepols, 1990, t. XXXVI.

¹²¹ Agustín de Hipona, “Enarrationes in Psalmos”, en *idem*, *supra*.

¹²² Agustín de Hipona, “In Iohannis Evangelium Tractatus”, en *idem*, *supra*.

sus realizaciones concretas.¹²³ Como se sabe, Agustín parte de la existencia de tres órdenes jurídicos sucesivos: hay una primera ley eterna, identificada con la voluntad y/o la sabiduría de Dios mismo, ley cósmica universal, que fija un orden natural, preceptúa respetarlo y prohíbe su perturbación. La ley eterna está situada en Dios, no en la naturaleza. Es preciso dar un paso más allá en dicho camino y es ahora cuando hace su aparición la ley natural. Ésta se muestra como la participación de la criatura racional en el orden divino del universo. La ley eterna se refleja en la conciencia humana como ley ética natural, es fruto de una iluminación interior de Dios, que no puede ser borrada por ninguna perversidad, ni maldad alguna, ni por alguna iniquidad. Está grabada, aunque no es idéntica al original, sino que lo reproduce parcialmente como el sello y la matriz. No hay alma racional en cuya conciencia no deja Dios oír su voz, pues es Dios mismo quien ha escrito en sus corazones la ley natural: nace con nosotros y llegamos a ella a través de la naturaleza misma, no por medio del estudio. Esa ley existe en la medida en que el ser humano existe y se remite siempre a Dios, no a un cosmos ordenado, sino inmaterial. Su fundamento es ahora teocéntrico y no cosmológico, con lo que se supera nuevamente la herencia helénica. Siguiendo a Pablo de Tarso, Agustín ve en la ley natural de los gentiles la norma equivalente a la ley divina positiva de los judíos. Todos los hombres, aunque hayan caído y pecado, conservan siempre la facultad de distinguir el bien del mal, lo bueno de lo malo, lo justo de lo injusto. Y ello porque aquella primera ley natural aparece grabada en su corazón de modo indeleble y permanente. Desde esa condición proyecta su influencia sobre todas las leyes humanas positivas, condicionando su validez última. La ley natural es la del hombre en cuanto tal, la del hombre en su estado natural, que está llamada a culminarse y perfeccionarse en la ley de la verdad que implica la revelación cristiana, de la que aquélla era simplemente un esbozo. La ley natural prepara y sustenta a la par la ley cristiana, tanto en lo histórico de su proceso como en lo ontológico de su fundamentación ¿Cuál es el elemento esencial que acaba mostrando de forma desnuda esa ley natural? ¿Cuál es el primer elemento de esa ley natural, el primer llamamiento que se hace al hombre en cuanto que hombre para conservar la existencia or-

¹²³ Véase como síntesis Truyol Serra, A., “San Agustín”, en Domingo, Rafael (ed.), *Juristas universales. I. Juristas antiguos*, Madrid, Barcelona, Marcial Pons, 2004, vol. I, pp. 219-226.

denada en la comunidad? La regla áurea aparece como la única respuesta a estas diversas cuestiones.

Pero acaso los tres textos en donde su empleo es más decisivo, más necesario, más apologético, serán tres escritos de una decisiva importancia en el pensamiento agustinista. Esa regla es la base del orden eterno, natural, por extensión divino, en todas sus ramificaciones: es la ley de Dios, fija, constante, siempre presente. Es el fundamento del orden cósmico. Así figura en su “De Ordine”, donde se vuelve con la formulación negativa: ilumina a todos los hombres, de forma que ninguno de ellos será juez por sí mismo, que se convierte en proverbio común, de suerte tal que *nemini faciant, quod pati nolunt*.¹²⁴ En el duro ataque a Fausto, le reprocha Agustín que aquél combata los mandamientos de Dios, tan justos ellos, opuestos al error en el que vive el maniqueo. Tanto el amor a Dios, representado por los tres primeros del Decálogo, como el amor al prójimo y a la sociedad con él constituida, contenido en los siete restantes, no son cumplidos, ni conocidos, ni observados, y en caso de que respete esos siete últimos, lo hace de pura casualidad, sin convencimiento: cohibido por el pudor, por el temor a la vergüenza antes los demás, por el miedo al castigo, por el peso de alguna buena costumbre, o bien, dice Agustín, por la advertencia que hace la misma ley natural de que no se puede injustamente hacer a otro lo que no quieres que te hagan a ti, incorporando el elemento del injusto, que tanto éxito tendrá en el Medievo para comentar y completar esta regla áurea.¹²⁵ Fausto dividía el derecho en tres ramas: la ley de los hebreos, ley del pecado y de la muerte; la ley de los gentiles, ley natural; y la ley de los cristianos, que es ley de verdad, que merced a Cristo hace que la antigua ley mosaica se convierta en gracia y en verdad. Esta ley está contenida en los Evangelios y se condensa en los dos mandamientos: amar a Dios por encima de todas las cosas y amar al prójimo como a uno mismo, en el sentido de desear para ellos todo aquello que ellos mismos desearían para nosotros. Es guía para los cristianos y es ali-

¹²⁴ Agustín de Hipona, “De Ordine”, lib. II, VIII, 25, *Stromata Patristica et Mediaevalia. Fasciculus II. Aurelii Augustini Contra Academicos. De Beata Vita necnon De Ordine Libri*, Amberes, In Aedibus Spectrum, 1956.

¹²⁵ Agustín de Hipona, “Escritos antimaniqueos. Contra Fausto”, libro XV, 7, *Obras de San Agustín*, Madrid, BAC, 1993, t. XXI, concluyendo que “adviertes, sin embargo, cómo tu error te impulsa a ir en contra, y, tanto si lo sigues como si no lo sigues, lo experimentas, ya hagas lo que no quieres que te hagan, ya no lo hagas porque no quieres que te lo hagan”.

mentada por el Espíritu Santo. Y debe servir como pedagogo que señala el camino hacia la gracia. Todas derivan, en última instancia, de Dios, de su voluntad o de su razón, en tanto ley eterna como orden del universo al que todos y todo se pliegan. En su tratado político más relevante, *De civitate Dei*, la regla áurea vuelve a cobrar protagonismo en tanto esa ciudad de Dios se fundamenta en la misma regla como elemento de cohesión de todas las estructuras mentales del ser humano. Como se sabe, esta obra, esencial para explicar el pensamiento político medieval, debe ser leída en clave simbólica, porque ni la ciudad de Dios, ni la ciudad del diablo, existen o existieron realmente: son comportamientos, conductas, reflexiones, sobre modelos míticos de organización política que prefiguran los que serán los dos grandes poderes medievales, Papado e Imperio, simplemente esbozados aquí por el sabio de Hipona. El ataque, que le lleva a invocar la regla de oro en su vertiente positiva, se dirige contra el pensamiento estoico y su doctrina sobre las buenas pasiones.¹²⁶ Según éstos, el sabio solamente puede tener tres pasiones y está vedada para él la tristeza o dolor, que es incapaz de sentirla:

De las que los griegos llaman *eupathias*, y nosotros podemos decir pasiones buenas, y Cicerón en el idioma latino llamó constancias, los estoicos no quisieron que hubiese en el ánimo del sabio más que tres en lugar de tres pasiones, por el deseo, voluntad; por la alegría, gozo; por el temor, cautela; pero en lugar del dolor (al que nosotros, por huir de la ambigüedad, quisimos llamar tristeza) dicen que no puede haber objeto alguno en el ánimo del sabio; porque la voluntad apetece y desea lo bueno, lo que hace el sabio; el gozo es del bien conseguido, lo cual dondequiera alcanza el sabio; la cautela evitar el mal, lo que debe obviar el sabio.

Pero la tristeza, porque es del mal que ya sucedió, son de opinión los estoicos que ningún mal puede traer al sabio, y dicen que en lugar de ella no puede haber otra igual en su ánimo; así les parece que, fuera del sabio, no hay quien quiera, goce y se guarde, y que el necio no hace sino desear, alegrarse, temer y entristecerse; y que aquellas tres son constancias y estas cuatro perturbaciones, según Cicerón, y según muchos, pasiones. En griego, aquellas tres, como insinué, se llaman *eupathias* y, estas cuatro, *pathias*.

¹²⁶ Agustín de Hipona, “La ciudad de Dios”, lib. XIV, cap. 8: “De las tres perturbaciones o pasiones que quieren los estoicos que se hallen en el ánimo del sabio, excepto del dolor o la tristeza, lo cual no debe admitir o sentir la virtud del ánimo”, *Obras de San Agustín*, Madrid, BAC, 1965, t. XVII.

La cita del Evangelio de Mateo 7, 12, ya conocida, acude en su ayuda para refutar esa tendencia al dolor o a la tristeza, con la insistencia puesta en el hecho de que el hombre tiende naturalmente hacia el bien y tiende a apetecer aquello que es bueno, como se infiere del empleo de ciertos vocablos (querer frente a gozar):

Buscando yo con la mayor diligencia que pude si este lenguaje cuadraba con el de la Sagrada Escritura, hallé lo que dice el profeta: No se gozan los impíos, dice el Señor, como que los impíos pueden más alegrarse de que gozarse de los males, porque el gozo propiamente es de los buenos y piadosos. Asimismo en el Evangelio se lee: Todo lo que queréis que os hagan los hombres, eso mismo haréis vosotros con ellos, y parece que lo dice porque ninguno puede querer algún objeto mal o torpemente, sino deseárselo. Finalmente, algunos intérpretes por el estilo común de hablar añadieron que todo lo bueno, y así interpretaron: Todo el bien que queréis que os hagan a vosotros los hombres; porque les pareció que era necesario excusar que ninguno quiera que los hombres hagan acciones inhonestas e indebidas, y por callar las torpes, a los menos los banquetes excesivos y superfluos, en los cuales, haciendo el hombre lo mismo, le parezca que cumplirá con este precepto. Pero en el Evangelio citado en idioma griego, de donde se tradujo al latino, no se lee lo bueno, sino: Todo lo que queréis que hagan con vosotros los hombres, eso mismo haréis vosotros con ellos; imagino que lo dice así, porque cuando dijo queréis, ya quiso entender lo bueno, porque no dice *cupitis*, lo que deseáis; sin embargo, no siempre debemos estrechar nuestro lenguaje con estas propiedades, aunque algunas veces debemos usar de ellas; y cuando las leemos en aquellos de cuya autoridad no es lícito desviarnos, entonces se deben entender, cuando el buen sentido no puede hallar otro significado, cómo son las autoridades que hemos alegado, así de los profetas como del Evangelio. Porque, ¿quién ignora que los impíos se regocijan y alegran? Sin embargo, dice el Señor, que no se gozan los impíos; ¿y por qué, sino porque cuando este verbo *gaudere* o gozarse se pone propiamente y en su peculiar sentido significa otra cosa?

Agustín considera que ese es el precepto clave, el precepto verdadero, con una voluntad que indefectiblemente siempre tiende hacia lo bueno en sentido cristiano, es decir, hacia aquello que es verdadero:

Asimismo, ¿quién puede negar que está bien mandado que lo que deseamos que otros hagan a nosotros, eso mismo hagamos nosotros con ellos,

para que no nos demos unos a otros deleites y gustos torpes? Y, con todo, es precepto muy saludable y verdadero: Todo lo que queréis que hagan los hombres con vosotros, eso mismo haréis vosotros con ellos. Y esto, ¿por qué, sino porque en este lugar la voluntad se usa en sentido propio, sin que se pueda tomar en mala parte? Pero, ¿no diríamos en el lenguaje más común que usamos: No queráis mentir todo mentira, si no hubiese también voluntad mala, de cuya malicia se diferencia aquella voluntad que nos anunciaron y predicaron los ángeles diciendo Paz en la tierra a los hombres de buena voluntad, porque inútilmente se dice de buena, si no puede ser sino buena? ¿Y qué alabanza hubiera hecho el apóstol de la caridad al decir: No se alegra del pecado, si no se alegra con él la malicia?

En su apoyo, textos clásicos de autores que presuponían hallar la voluntad y la bondad identificadas plenamente. Cicerón, Terencio o Virgilio argumentan desde el paganismo lo que se puede identificar como la conclusión final. La necesidad de la tristeza o del dolor se configura como elemento de purificación, de modestia, de antídoto contra la soberbia:

Por lo tanto, los buenos y los malos quieren, se guardan, temen y gozan; y, por decir lo mismo con otras palabras, los buenos y los malos desean, temen y se alegran; pero los unos bien y los otros mal, según que es buena o mala su voluntad. Y aun la tristeza, en cuyo lugar dicen los estoicos que no se puede hallar cosa alguna en el alma del sabio, se halla usada en buena parte, y principalmente entre los nuestros; porque el apóstol elogia a los corintios de que se hubiesen entristecido según Dios...

Y conforme a esta doctrina pueden los estoicos responder por su parte que la tristeza parece muy útil para que se duelan y arrepientan de su pecado, y que en el ánimo del sabio no puede haber causa, porque no hay pecado cuyo arrepentimiento le cause tristeza, ni puede existir algún otro mal cuya pasión y dolor le contriste; porque aun de Alcibiades refieren (si no me engaña la memoria en el nombre de la persona) que creyendo era bienaventurado oyendo los discursos e instrucciones de Sócrates, que le manifestaron era miserable por ser necio e ignorante, se cuenta que lloró.

Así que la necedad fue aquí la causa propia de esta inútil e importante tristeza con que el hombre se duele de no ser lo que debe ser; mas los estoicos dicen que no el necio, sino el sabio es incapaz de tristeza.

Culminemos la reflexión agustinista con otro pasaje de una obra no doctrinal, sino biográfica, pero no por ello exenta de consideraciones y reflexiones sobre los lugares comunes del pensamiento de su autor: en la

descripción de su periplo espiritual, las *Confesiones*, Agustín de Hipona inserta en las primeras páginas elementos de su ideario. El texto tiene valor biográfico, de eso no cabe duda, pero no es menos cierto que los avatares de su formación espiritual, su constante formación, los diferentes credos y variantes heréticas que abraza permiten observar algo que va más allá de la simple enumeración de acontecimientos vitales. Se trata de una indicación de los caminos que conducen a Dios, de las vías que llevan a la única creencia verdadera. Al referirse a la comparación entre la ley gramatical y la ley moral, ésta escrita en la propia conciencia directamente por la mano de Dios, podemos leer lo siguiente:

Fíjate, Señor Dios, y contempla con esa paciencia tuya en observar cómo los hijos de los hombres se esmeran meticulosamente en cumplir con los cánones y normas sobre letras y sílabas que recibieron de sus antepasados, mientras, por otra parte, descuidan las reglas eternas de la vida perdurable recibidas de ti. Y esto lo hacen de tal modo que quien profesa o enseña las fórmulas clásicamente convenidas, y, en contra de las normas gramaticales, escribe la palabra ombre sin hache, desagrada más a los hombres que si, en contra de su tus mandamientos, oda al género humano, siendo él mismo hombre. Como si fuera posible que el hombre tuviera un enemigo más peligroso que el mismo odio con que se irrita contra él, o como si presiguiéndole pudieran hacerle mayor daño que el que causa a su corazón, odiando. Indiscutiblemente, no hay conocimiento de letras más íntimo que el de las escritas en la propia conciencia: Lo que no quieras para ti, no se lo hagas a otro.¹²⁷

Junto a la labor intelectual titánica del obispo de Hipona, otro pensador reformista ha de ser mencionado de forma inevitable por la indudable trascendencia de su creación jurídica. Si el cristianismo había demostrado su eficacia como camino de salvación individual, no era lejana la posibilidad de pensar que ese mismo cristianismo fuese vivido de modo colectivo y que así proporcionase los mecanismos de salvación de un grupo de personas aliadas bajo el manto protector de una regla jurídica que dispusiese los trabajos, sacrificios y oraciones para pavimentar esa ruta salvífica. Benito de Nursia y la *Regla Benedictina* que él mismo elabora son también tributarias, ahora en el ambiente reducido de cada uno de los claustros, de esa misma regla de oro, en tanto las comunidades monásti-

¹²⁷ Agustín de Hipona, *Confesiones*, Madrid, BAC, 2005, lib. I, 18, 29, p. 52.

cas se presentan como pequeñas sociedades, pequeñas cristiandades, que han de regirse en sus perfiles generales por las mismas normas básicas que afectan a la totalidad del mundo cristiano.¹²⁸ Por eso, no extraña que veamos la referencia a nuestra regla áurea en la misma regla benedictina o en la regla dirigida a los maestros. Si Agustín asume esa regla como base teórica del cristianismo, como la regla primera que impulsa el primigenio mandato de la moral y del derecho, Benito de Nursia (480-550 *ca*) hace lo propio en el campo práctico y la lleva a su máxima expresión material, a su realización específica en las múltiples comunidades que a lo largo y ancho de Europa serán fundadas. Como no podía ser de otra manera, la regla benedictina es aplicación al concreto reducto de los conventos benedictinos del elemento principal de la doctrina cristiana, ese amor al prójimo, que se traduce en dos preceptos muy claros dentro de la *Regla Benedictina*. En primer lugar, el deber de acogimiento de todos los monjes peregrinos: el abad de un monasterio tiene la absoluta obligación de acoger a cuanto monje le solicite allí asilo o protección. Se excepciona esta regla exclusivamente para el caso de que dicho monje llegue sin un carta de recomendación o sin el consentimiento de su abad respectivo, dado que está escrito “quod tibi non vis fieri, alio ne feceris”, es decir, trata al otro abad y a los suyos como éste te trataría a ti mismo y a los tuyos. Un regla de solidaridad y reciprocidad inspira la relación entre comunidades hermanas.¹²⁹ En el apartado de los castigos, se reitera idéntica regla: en caso de que algún monje castigase a otro o a un novicio, sin el permiso del abad, volverá hacia él el castigo de acuerdo con la regla porque está escrito “quod tibi ...”, en un sentido análogo al anterior, ahora predicado respecto de los miembros internos de la comunidad.¹³⁰ Para los maestros aparecen unas instrucciones educativas similares. La función de aquellos que merecen tal calificativo, como sucede con el abad para con sus discípulos, dentro de la comunidad de instrucción que conforman los monasterios benedictinos, es enseñar los mandamientos y expresamente enseñar la creencia, reverencia y temor a Dios, el amor al prójimo, los diez mandamientos, y el no querer hacer a los demás lo

¹²⁸ Véase el estudio de Guyon, G. D., “Un grand juriste européen: Saint Benoît de Nursie”, *Cuadernos de Historia del Derecho*, núm. 10, 2003, pp. 49-70.

¹²⁹ Benito de Nursia, *Regla*, lib. LXI, “De monachis peregrinis qualiter suscipiantur”, 13 y 14, *La Règle de Saint Benoît. II (CH VIII-LXXIII)*. *Sources Chrétiennes*, París, Éditions du Cerf, 1972.

¹³⁰ *Ibidem*, lib. LXX, “Ut non praesumat passim aliquis caedere”, 7, en *ibid*.

que no quieras que los demás te hagan a ti. De nuevo, la regla áurea, ya no como presupuesto ético de vida comunitaria, sino como elemento decisivo de instrucción, de educación, de formación cristiana.¹³¹ La *Vida de los Padres*, a medio camino entre una regla y narración histórica con fines ejemplarizantes, aporta preceptos similares con miras educativas, destinadas a la formación de eremitas y monjes, hermanos en la fe y en la vida comunitaria, cuya educación es expuesta siguiendo el modelo que proporcionan las biografías plurales de aquellos sujetos mencionados en su interior, que aparecen como espejos en los que reflejar todas las virtudes de sus conductas cotidianas.¹³²

VII

El texto de la regla de oro es tomado de la Biblia directamente en sus dos versiones, usadas de modo indistinto puesto que entre ellas no existía contradicción. La Biblia es considerada como elemento primario de referencia, como depósito intelectual de sabiduría, de donde arrancan todos los saberes, incluido el jurídico. A medida que se forja el derecho canónico propiamente dicho y la Biblia, hasta entonces invocada como

¹³¹ *Ibidem*, *Reg. Mag.*, lib. III, “Quae est ars sancta, quam docere debet abbas discipulos in monasterio?”, 9, *La Règle du Maître. I. Sources Chrétiennes*, París, Éditions du Cerf, 1964.

¹³² “*Vitae Patrum sive Historiae Eremiticae Libri Decem*”, lib. VII, cap. VI, 2, *Contra iram, et de origine irae*: “Quidam fratres venientes ad abbatem Antonium, postulabant ab eo audire, sermonem per quem salvarentur (Joan. libel. IV, núm. 11). Quibus ille ait: Scripturas audivistis, et scitis quae vobis a Christo sufficiant. At illi, ut ipse quoque aliquid eis dicere dignaretur, instabant. Tunc dicit eis: Evangelium dicit: Si quis te percusserit in maxillam dexteram, praebe illi et alteram (Matth. V). At illi se facere hoc non posse dixerunt. Respondi senex: Praebere alteram non potestis? Vel in illam iterum si voluerit ferire sustinete. Sed cum neque hoc se posse facere testarentur, dicit eis senex: ergo si hoc non potestis, ne reddatis malum pro eo quod accepistis. Et cum idem verbum, quod superius dixerant, repeterent, dixit abbas Antonius discipulo suo: Vade, fac illis escas, ut comedant, vides enim quod valde infirmi sunt. Et ait ad illos: Si enim hoc non potestis, et alterum non vultis, quid a me requiritis? Ut video, necessaria est vobis oratio, per quam infirmitas vestra sanetur”; y caps. VII y VIII, *De retribuendo malum pro malo*, y *De non retribuendo inimicis*. Asimismo, se responde en *op. cit.*, lib. VII, cap. XVII, 1, a la pregunta qué es la fe, afirmando que es la vida humilde y caritativa, y el hacer el bien siempre al prójimo: “Frater quidam requisivit abbatem Pimenion, dicens: Quid est fides? Cui senex: In charitate et humilitate semper vivere et facere bonum proximo suo”. Los textos en Migne, J.-P. (ed.), *Patrologia latina*, t. LXXIII.

texto también en el campo del derecho, va quedando relegada a un lugar eminentemente moral, religioso, ya no jurídico, puesto que el derecho ha comenzado a elevarse como un muro propio y separado, las invocaciones a los textos escasean y lo que antes era sagrado, queda ahora relegado a esa condición, mas sin interferir en lo humano. Se suele señalar como momento final de esta evolución el *Decretum* de Graciano, momento en el cual se procede a la separación entre fuero interno y fuero externo, cada uno de los cuales quedará vinculado a un campo, ya el de la moral, ya el del derecho. Los textos bíblicos son el fundamento de la ley moral, pero la ley en sentido jurídico ha quedado ahora plasmada en la abundante creación normativa que concilios y Papas han venido fraguando desde casi un milenio de existencia eclesiástica. Pero eso no impide presencias de la regla de oro, como base de todo el edificio de las creencias y de las actuaciones. La misma no desaparece. Persiste. Cobra nueva forma. ¿En qué consiste esa mutación? De fundamento de todo el edificio moral y jurídico de la cristiandad, ahora va a ser conceptualizada y pensada como la forma más clara de encarnación de aquella ley natural con la que Dios trata de iluminar a los hombres. Ya no es la base de todo lo que se puede calificar como jurídico; ahora se aparta de esa generalidad y pasa a ser predicado exclusivamente de uno de los campos en los que opera el derecho: aquél que se corresponde con el derecho natural, entendiendo la naturaleza en una dimensión casi panteística (*Natura, id est Deus*, dirán los glosadores). Todo lo creado reconduce a Dios y a su derecho. El contenido primario de éste se reduce a dos principios básicos. El derecho se acaba expresando en dos mandatos de amor: al mismo Dios que los crea, y al prójimo, hermano o semejante, amor éste que ha de ser idéntico al primero puesto que es a imagen y semejanza divinas como se ha producido la creación del ser humano, que comparte los caracteres que Dios posee por su propia esencia.

El elenco de pensadores medievales que incorporan esta regla al edificio teológico-jurídico que están pergeñando no se ve interrumpido, si bien hemos de esperar los momentos de mayor esplendor de esa teología moral que absorbe la totalidad del conocimiento humano. La escolástica irrumpe con fuerza y trae una profunda renovación. La patrística había aceptado la idea griega del derecho natural. Mediante esa idea, se introdujo en la ética cristiana, volcada en la trascendencia y negadora de toda suerte de legalismo, un elemento mundano, social, sustancialmente jurídico. La perfección, religiosa y moral, se consideraba como

un elemento capital en el diseño del ideario cristiano, pero debía mostrar su conformidad con una ley objetiva. La ética escolástica acentúa esta dependencia: es una ética esencialmente legalista, fundada en lo jurídico, no separada de ese mundo. Veremos que la regla de oro aparece en las reflexiones que la mayor parte de los autores invocados dedican al derecho o ley natural. Por tanto, la cita nunca se produce por motivos ajenos a lo jurídico, sino perfectamente imbricada en ese mundo. La ética cristiana es una forma del derecho.¹³³ Por tal motivo, hay una estrecha vinculación entre el precepto que venimos estudiando, la moral y el derecho, una unión inescindible que sigue sin romperse, ni amenaza ruptura. Continúa el entrelazamiento de todas estas figuras de la inteligencia. Ahora la regla de oro se considera como expresión de la ley natural, como algo que está ínsito en el propio ser humano, que no conoce de límites cronológicos, es imborrable e indeleble, por tanto, forma parte de la propia esencia del ser, por vía de la indispensable comunicación directa divina, de conformidad con Agustín y el pensamiento platónico que se halla en su base.¹³⁴ El esfuerzo de conciliación abarca ahora Antiguo y Nuevo Testamento, vieja y nueva ley, para tratar de limar las posibles antítesis que entre ellas se pudieran establecer. La visión agustinista prevalece en el sentido de que no hay empleo o uso de la razón para llegar a aquélla, sino que es el mismo ser humano, mediante su corazón (lo que presupone inspiración o iluminación divinas, pasividad de la criatura, nunca acción de la misma), quien procede a descubrir el contenido de esa primera normativa, que ahora, indistintamente, se pronuncia en su acepción positiva o negativa. Ambas sirven. Ambas han de cumplirse. Ambas son naturales, pertenecen a aquella naturaleza edificada por Dios y respetada por el ser humano. Ambas marcan el camino de perfección del ser humano. Muchos ejemplos pueden ser mencionados dentro del pensamiento medieval. Citaremos los más relevantes por orden cronológico, que han tomado como base para

¹³³ Dando origen a dos direcciones. La visión antiintelectual es, en cuestiones éticas, voluntarista y entiende esa ley moral como una manifestación de la voluntad de Dios, identificada con la ley mosaica o con el Evangelio. La tendencia intelectual, sin embargo, acepta como ley moral las Sagradas Escrituras, entendiendo el Antiguo Testamento como dictado por la naturaleza, y el Nuevo Testamento por la razón. En el pensamiento escolástico, la ley moral siempre es designada con el nombre de “ley natural”. Cfr. Fassò, G., *Storia della Filosofia del Diritto. I. Antichità e medioevo*, cit., nota 82, pp. 196 y 197.

¹³⁴ Véase Villey, M., *Compendio de filosofía del derecho. II. Los medios del derecho*, Pamplona, EUNSA, 1981, pp. 95 y ss.

sus elaboraciones tanto el Evangelio de Mateo como las cartas paulinas, sobre todo la dirigida a los miembros de la Iglesia de Roma.¹³⁵

Atón de Vercelli (muerto en el año 961) es quien se pronuncia en ese sentido indicado previamente: cuando el apóstol Pablo habla de la ley escrita en el corazón de los hombres, entiende que es aquella que Dios ha escrito con sus propios dedos en el interior de cada uno de los hombres y esa ley es la que contiene ciertos preceptos, la que hace conocer la existencia de un solo Dios, la que está próxima a la gracia del Evangelio y que se materializa en la normatividad ya conocida:

Sequitur: Cum enim gentes, quae legem non habent, naturaliter, quae legis sunt faciunt, etc. His verbis ostendit, quia gentes, naturaliter, praecepta legis faciundo, non privabuntur illa promissione, qua per prophetam Dominus loquitur, dicens: Hoc est testamentum, quod statuam domui Jacob: post dies illos, dabo leges meas in corda eorum, et in visceribus eorum superscribam illas (Jer. XXI, 33; Hebr. VIII, 10). Hinc et idem Apostolus alibi dicit: Tu autem, cum esses oleaster, insertur es in bonam olivam (Rom. XI, 17). Multum quippe conveniunt verba prophetae dictis apostolicis. Illic enim dicitur: In visceribus eorum superscribam eas: et hic Apostolus: Qui ostendunt, inquit, opus legis scriptum in cordibus suis. Hic namque Apostolus de lege naturali loquitur, quam Deus unicuique digito suo scribit in corde. Haec est lex, quae scriptae legis praecepta in se continet, scilicet, non occides, etc. Haec est lex, quae unius Dei habet notitiam, et quae propinqua est gratiae Evangelii. Scilicet, quod tibi non vis, alii non facias. Et Dominus in Evangelio dicit: Quaecumque vultis ut faciant vobis homines, eadem et vos facite illis (Matth. VII, 12).¹³⁶

¹³⁵ Además de R. Pizzorni, ya citado, son esenciales como marco ideológico del Medioevo para esta particular construcción del derecho natural, los siguientes trabajos: Lotin, O., *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, Lovaina, Abbaye de Mont Cesar, Gembloux-Duculot, 1942-1960; Weigang, R., *Die Naturrechtslehre des Legisten und Dekretisten von Irnerius bis Accursius und von Gratina bis Iohannes Teutonicus*, Munich, Hueber, 1967; Pizzorni, R., “Il Diritto Naturale nelle prime scuole teologiche del secol XI e XII”, *Apollinaris*, XLIX, 1 y 2, 1976, pp. 51-78; “Il Diritto Naturale nella Scolastica del sec. XIII prima di Tommaso d’Aquino”, *Apollinaris*, XLIX, 3 y 4, 1976, pp. 363-417; e “Il Diritto Naturale nell’Alto Medioevo e nei Decretisti”, *Aquinas. Rivista Internazionale di Filosofia*, año XIX, núm. 2, 1976, pp. 237-272 y Hervada, J., “Notas sobre la noción de derecho natural en los juristas y teólogos desde Anselmo de Laón hasta San Alberto Magno”, *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, vol. V, 1980, pp. 349-374. El juego se desarrolló a cuatro bandas para integrar la revelación, la razón, lo natural y los instintos.

¹³⁶ Atón de Vercelli, *Expositio Epistolarum S. Pauli. Epistola ad Romanos*, en Migne, J.-P. (ed.), *Patrologia latina*, t. CXXXIV. Se refiere más adelante a la inscripción de esa

Anselmo de Canterbury (1033-1109) cita la visión negativa de Tobías al afirmar que la ley natural es la que está inscrita en el alma de cada ser y consiste en no hacer a los demás lo que no queremos que ellos nos hagan a nosotros, ni tampoco se puede exigir a los demás lo que uno mismo no está dispuesto a hacer. La ley natural se resume en la regla áurea, a la que denomina *Lex mentis*, pues, por medio de la mente, aquélla será conocida.¹³⁷ Es ley dada por Dios y es una fuerza de la razón del alma, una *vis rationis animae*.¹³⁸ Su voluntarismo se deja ver en otros fragmentos de

ley en el corazón de todos los hombres: “Hic quaerendum est, de quibus cogitationibus dicat Apostolus: utrum de illis, quae nunc sunt, aut de his, quae futurae sunt. Et revera de his, quae nunc sunt, loquitur: quoniam non solum quae agimus, sed etiam quae cogitamus, sicut notae et characteres in ceris, ita in tabulis cordis nostri scribuntur, et manent occulta usque ad diem iudicii: tunc enim omnia manifestaerunt, et iudicabantur...”. Insiste en esta dirección en su “Capitulare”, cap. XXXIII, *De presbyteris qui pro alterius ecclesia munera promittunt*, col. 35, también en Migne, J.-P. (ed.), *Patrologia latina*, t. CXXXIV.

¹³⁷ Anselmo de Canterbury, “Liber de Voluntate Dei”, cap. II, *Voluntas Dei multipliciter dicitur*: “Dicendum est igitur voluntatem Dei multipliciter accipi: ut quidquid postea opponatur, sine omni difficultate opulentiùs aperiatur. Voluntas itaque Dei accipitur aliquando in Scripturis, aequipollens omnipotentis suae praescientiae et ordinationi sagaciter omnia disponenti. Unde dicitur: Omnia quaecumque voluit Dominus fecit (Psal. CXIII, 3), hoc est, quidquid Deus ab aeterno facturum se ordinavit, nihil inexpectum reliquit. Accipitur etiam Dei voluntas (al. nomen rerum), secundum quemdam affectum misericordiae Dei: ut ibi: Vult Deus omnes salvos fieri (I Tim. II, 4), quod est dicere, facit sanctos velle ut omnes salvi fiant, quod ipse tamen vult, hoc est ipse disposuit; sed sanctos fecit velle Dei et proximi inspirando dilectionem, qua dilectione non inconvenienter fiunt in Ecclesia orationes a sanctis pro schismaticis et haereticis, Iudaeis quoque et gentilibus. Institutio divina, Dei voluntas non improprie appellatur. Dei autem institutio in duo dividi potest, in praecepta divinarum Scripturarum, et in legem naturalem: quaecumque homini insita est naturalis, quae est: Quod tibi fieri nolueris, alteri ne feceris (Tob. IV, 16), etcétera. Cui quicumque obviat, Dei voluntatem non serva. Praecepta etiam divinarum Scripturarum, et rectae observationes Ecclesiarum, voluntas Dei non immerito appellantur quibus quicumque observanter non acquiescit, a Dei voluntate deviare penitus dicitur; cum tamen ab ordine praescientiae ejus nullatenus valeat exorbitare”. El texto en “Opera Omnia”, en Migne, J.-P. (ed.), *Patrologia latina*, t. CLVIII.

¹³⁸ Anselmo de Canterbury, “Liber de Voluntate Dei”, cap. III: “Ecce voluntas Dei quatuor modis accipitur a doctoribus magistris, scilicet pro scientia Dei; pro voluntate sanctorum, qui volunt et injustos charitative salvare; pro ratione humana; quarto pro praeceptis divinis. Si quis vero oculo mentis hos modos considerat, non ulterius in Dei voluntate determinanda impeditus laborabit: sed vocis acceptione fidei intendens ingenio, de verbis facile dijudicabit. Itaque cum dicitur, adulterium vel homicidium vult, vel non vult Deus fieri: hae propositiones non repugnant sibi, nec contradicunt; ambae enim verae sunt et indubitabiles, si quis ejus vocis aequivocationem multiplicem, quae

su obra, como en el tratado sobre el pecado original, en donde insiste en la idea de que la ley natural es aprehendida a través de la mente, a modo de una idea innata que no precisa de ningún componente empírico.¹³⁹ En esa misma línea, se halla el pronunciamiento de Anselmo de Laon (*circa* 1060-117), que tampoco añade novedad a los discursos planteados hasta aquí: la Ley Natural es una luz de la razón, una pequeña chispa, una *rationis scintillula*, a través de cuyo seguimiento incondicional el hombre conserva en sí mismo la imagen incorrupta de Dios y recupera el libre arbitrio, corrompido por el pecado original. La ley es enseñada a través de la razón natural y su expresión cumplida es la regla áurea en su vertiente negativa.¹⁴⁰ Así, expresa que contra el pecado original fue articulada una serie de remedios que proceden de la naturaleza y que son conocidos por medio de la razón, junto a aquellos que proceden de la ley escrita y los que tienen su origen en la gracia divina.¹⁴¹ La ley natural es una ley

est, vult, fideliter attendat. Nam, Deus vult adulterium, hoc est praescit, praevidet. Unde nullus dubitat, quia omnia videt et omnia praescit. Item, non vult, hoc est non praecipit, vel mentibus fidelium inspirando non facit velle. Vel non vult Deus adulterium, id est ex vi rationis animae, ex naturali scilicet, lege data a Deo, non habemus quod quis in hoc nec etiam in alio debeat offendere proximum. Juxta has autem determinationes, potest quilibet has Dei voluntates determinare aperte”.

¹³⁹ Anselmo de Canterbury, “Liber de Conceptu Virginali et Originali Peccato”, cap. IV, *Quod nihil per se sit justum aut injustum, nisi ipsa justitia, vel injustitia, et quod nihil puniatur nisi voluntas*: “Quare non est in eorum essentia ulla injustitia; sed in voluntate rationali illos inordinate sequente. Cum enim illis resistit voluntas, condelectando legi Dei secundum interiorem hominem; tunc est justa voluntas. Justitiam enim, quam lex jubet, et legem Dei dicitur, quia a Deo est; et legem mentis, quia per mentem intelligitur: sicut lex vetus lex Dei dicitur, quia a Deo est; et lex Moysi, quia per Moysen ministrata est”. El texto en Migne, J.-P. (ed.), *Patrologia latina*, t. CLVIII.

¹⁴⁰ Véase Bliemetzrieder, Franz (ed.), *Anselms de Laon: Systematische Sentenzen*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band XVIII, Heft, 2 y 3, Münster, Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, 1919, pp. 78 y 79: “Modus ergo et tempus regenerationis et reparationis hominum consideranda sunt. Tempus ab Adam incipit. Ex quo enim homo se ipsum perdidit, deus hominem reparare non cessavit. Modus uero fuit lex, prius naturalis; postea uero, ea sopita, lex per Moysen scripta; tempore autem gratie spiritus scribens in corde, id est, fides iperans ex dilectione. Lex naturalis hec est: quod tibi non vis fieri, alii ne feceris. Quam qui custodiret, penitus legis mandata compleret, et creatoris sui imaginem in se incorruptam conservaret, sicque liberum arbitrium in se restauraret. Lex mandatorum est: non adulterabis, nec concupisces rem proximi tui, et cetera. Quod legem naturalem fideliter observantem non facturum, constanter iudico; hec enim sibi fieri non vult”.

¹⁴¹ *Ibidem*, pp. 35 y 36: “Contra originale peccatum sunt inuenta remedia et in naturali et in scripta lege et in tempore gratie. Naturalem autem legem naturalis ratio tenere

común a todos los hombres, si bien la maldad y la bondad, diversamente distribuidas entre ellos, provocan diferentes formas de acercamiento a su contenido.¹⁴² La fe, obrante desde al amor a Dios, se convierte en el elemento definidor de esa actuación humana, al lado de las otras dos virtudes teologales, la esperanza y la caridad. Tanto es así que los antiguos Padres hallaron en la fe el elemento que les permitía agradar a Dios y evitar los nocivos efectos del pecado original.¹⁴³

Las mismas ideas propugna Hugo de San Víctor (1097-1141). Para este autor, conviene diferenciar los preceptos naturales de los preceptos *disciplinae* o positivos. Los primeros son enseñados o inspirados dentro del hombre por Naturaleza, mientras que los segundos se imponen por la fuerza de la autoridad. Defiende que todas aquellas normas sociales que se pueden extraer del Decálogo tienen como fundamento último el amor al prójimo y la idea de buscar el bien evitando, al mismo tiempo, todo mal:

De operibus restat nunc ut quae dicenda sunt aperias. M. Tria genera factorum sunt: quaedam sunt omnino bona quae nunquam licite praeteriri

persuadet, ut, quod homo non occidatur; hanc enim sua naturalis ratio unumquemque docet. Scriptam ueterem, qui data fuit a principio Moysi in tabulis lapideis. Nouam legem euangelia. Remedia ueteris et nouae legis legimus, scilicet, circumcisionem et baptisma. Remedia naturalis non legimus; estimamus tamen fuisse aliqua, sicut munera, oblationes. Unde dicit genesis: Respexit deus ad Abel et ad munera eius”.

¹⁴² *Ibidem*, p. 37: “Naturalis enim lex fuit omnibus communis. Inter eos autem quibus data est, quidam erant ualde boni, quidam mediocres, quidam ualde mali. Ualde bonis data est in signum et in figuram nouae legis, ut in ea scirent noua prefigurari; mediocribus in pedagogum, ut eos instrueret et non desineret, ut male agerent, lex interdicere dicens: non occidens; ualde malis in perditionem, ut postquam non obedirent et qui in sordibus erat, magis adhuc sordesceret, hoc exigente iustitia, quia, postea quam homo se subtrahit gratiae dei, iustum est, ut gratia ei subtrahatur, et ita magis sordescit”.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 86: “Per fidem antiqui patres, qui sub naturalis lege erant, deo placuerunt et peccati originalis maculam in se euacuabant, remissionem accipientes, scilicet in sustentationem, id est, ut ante datam hostiam, id est, effusum sanguinem Christi, regni celestis ianuam nulli precedentium patrum intrarent. Per fidem ergo testimonium iustitiae consecuti sunt senes. Per fidem plurimam hostiam Abel quam cum Cain obtulit. Fide Enoch translatus est, ne uideret mortem; ante translationem enim testimonium habebat placuisse deo per fidem, sine qua impossibile est deo placere. In operibus ergo huius fidei Abel et alii primitiui fideles naturalem legem implere, prout natura eorum corrupta patiebatur, laborabant; nec ante tamen ad paradysum redire primi peccati pena impediens potuerunt, sed ad inferos ante Christi aduentum omnes descenderunt, ubi tamen sine molestia aduentum eius fideliter expectauerunt, et per ipsum ad beatitudinis gloriam se reuocandos sperauerunt”.

possunt; quaedam omnino mala sunt quae nunquam licite committi possunt; quaedam sunt media quae sive fiant sive non fiant nec culpa est nec meritum. Quae sic ergo se habent ut nunquam licite fieri possint, illa tantummodo lex naturalis prohibuit; illa vero quae nunquam licite possunt praeteriri sola praecepit, media omnia ad utrumlibet relinquens. De illis autem quae vel praeceptum in corde hominis posuit: Quod tibi vis, id aliis feceris; quod tibi non vis, aliis ne feceris (Matth. VII, Tobiae IV), ut ex sui videlicet consideratione homo disceret qualem se erga proximum exhibere deberet. Sed postea, cum lex subintrasset, et disciplinam vivendi actionem proponeret coepit ex iis quae media erant quaedam excipere, et ex eis alia per praeceptionem, alia per prohibitionem in alteram partem tantum locare, ut quemadmodum primo homini in paradiso Deus de concessione naturali unam pro praecepto disciplinae exhibitionem exceperat, ita modo filiis ejus non ex una veritate stantibus, sed per varios errores dissipatis, non unum de concessione naturali praeceptum disciplinae quasi probandis, sed quasi corrigendis et reparandis multa formaret, ut quanto magis se in mediis temperare discerent, tanto levius inconcessa cavere valerent.¹⁴⁴

Y vuelve sobre el mismo tema. En los preceptos de la ley natural, como en cualquier otro orden jurídico, hallaremos mandatos, prohibiciones y concesiones,¹⁴⁵ pero, en sus líneas generales, esa ley natural se

¹⁴⁴ Hugo de San Víctor, “De Sacramentis Legis Naturalis et Scriptae. Dialogus”, en Migne, J.-P. (ed.), *Patrologia latina*, t. CLXXVI.

¹⁴⁵ *Ibidem*, lib. I, parte VI, cap. 7, “De duobus praeceptis naturae et disciplinae”: “Bonum homini a Deo vel datum vel promissum nihil profuisset, nisi et ad illud quod datum fuerat apponeretur custodia ne amitteretur, et ad illud quod promissum fuerat aperiretur via ut quaereretur et inveniretur. Propterea ad bonum datum posita est custodia, praeceptum naturae; et ad bonum promissum aperta est via, praeceptum disciplinae. Duo ista praecepta data sunt homini: praeceptum naturae et praeceptum disciplinae. Praeceptum naturae fuit quod intus aspiratum est per naturam; praeceptum vero disciplinae quod foris appositum est ad disciplinam; intus per sensum, foris per verbum. In his duobus mandatis totum continetur quicquid bonum vel faciendum vel cavendum, praecipitur. In praecepto naturae tria sunt: praeceptio, prohibitio, concessio. Praeceptum autem naturae nos nihil aliud intelligimus, quam ipsam discretionem naturalem quae intrinsecus inspirata est ut per eam homo erudiretur de his quae sibi vel appetenda vel fugienda fuerunt. Quasi enim quoddam praeceptum dare erat, discretionem et intelligentiam agendi, cordi hominis aspirare. Quid ergo cognitio faciendorum fuit, nisi quaedam ad cor hominis facta praeceptio? Et quid rursus cognitio vitandorum fuit nisi quaedam prohibitio? Quid vero cognitio eorum quae media fuerunt existimanda est, nisi quaedam concessio? Ut illic homo suo libero arbitrio relinqueretur ubi quamcumque partem elegisset non laederetur Deo igitur praecepere, erat docere hominem quae sibi necessaria forent. Prohibere autem demons-

acaba resumen en las dos formas conocidas de la regla áurea, la positiva y la negativa:

Lex scripta tria continet: Praecepta, sacramenta, promissa. In praeceptis est meritum, in promissis est praemium, in sacramentis es adiutorium. Per praecepta eundum fuerat ad promissa. Sed quia homo per se infirmus erat, venerunt sacramenta media, inter praecepta et promissa quae illum adjuvarent, et ad praecepta perficienda et ad obtinenda. Sub promissa lege naturali pauca erant sacramenta, sub lege scripta utraque multiplicata sunt, et praecepta scilicet et sacramenta. Nam cum primum medicus Deus ad hominem aegrotum curandum accessisset, totum occupaverat morbus, quem totum reliquerat salus. Et apposuit in corpore generis humani in primis pauca antidotia, et paucis membris, id est paucis personis, ut paulatim morbus deficeret et salus cresceret. Postea sub lege scripta, remedia plura contulit, et plures reparavit. Duo praecepta fuerunt sub lege naturali et tria sacramenta. Duo praecepta: Quod tibi non vis fieri, alii ne feceris (Tob. IV). Et quaecunque vultis ut vobis faciant homines, eadem et vos facite illis (Matth. VII). Tria sacramenta: decimae, oblationes, et sacrificia. Decimae in portionibus, oblationes in rebus, sacrificia in animalibus. Sub lege scripta multa fuerunt praecepta, et multa sacramenta. Praecepta enim legis scriptae, alia fuerunt mobilia, alia immobilia. Mobilia sunt quae ex dispensatione ad tempus sunt ordinata. Immobilia sunt quae a natura veniunt, et vel ita mala sunt, ut nullo tempore sine culpa fieri possint, vel ita bona, ut nullo tempore possint sine culpa dimitti.¹⁴⁶

A pesar de lo cual afirma que lo que la naturaleza manda, impone u ordena, puede acabar resumiéndose en el mandato de lo bueno y en la prohibición de lo malo. El propio ser humano tiende hacia lo bueno y trata de evitar lo que es nocivo en todos los sentidos para sí mismo.¹⁴⁷ Principio esencial, que es además inamovible e inmutable. Hugo de San Víctor diferencia dentro de los diez mandamientos, los tres primeros, dirigidos a consagrar el amor absoluto hacia Dios,¹⁴⁸ y los siete restantes

trare noxia. Concedere vero insinuare ad utrumlibet se habentia". El texto en Migne, J.-P. (ed.), *Patrologia latina*, t. CLXXVI.

¹⁴⁶ *Ibidem*, "De Sacramentis Christianae Fidei", lib. I, parte XII, cap. 4.

¹⁴⁷ *ibidem*, lib. I, parte XII, cap. 5: "Immobilia ergo sola lex naturalis habuit duobus praeceptis comprehensa. In uno bona praecipendo, in altero mala prohibendo".

¹⁴⁸ *Ibidem*, lib. I, parte XII, cap. 6, "De tribus praeceptis primae tabulae": "In quibus praecipue dilectio Dei commendatur, et tota Trinitas unus Deus aequaliter adoranda et colenda praecipitur".

en los que el fundamento se encuentra precisamente en el amor hacia el prójimo, con la formulación ya conocida, la regla de oro.¹⁴⁹ Su base, sin exceptuar el voluntarismo en el que nos hallamos, es de nuevo la voluntad divina.¹⁵⁰

Pedro Lombardo, muerto en 1160, uno de los más poderosos y exitosos tratadistas, ya en la segunda mitad del siglo XII, relaciona en sus *Sentencias* los diez mandamientos con los nuevos preceptos evangélicos, en el sentido de que estos dos últimos son los que contienen los anteriores ya desarrollados. O lo que es lo mismo: el Decálogo mosaico se acaba reduciendo a los dos mandamientos de amar a Dios y amar al prójimo, expresión sintetizada de lo que en el Antiguo Testamento se explicitaba en varios preceptos. Ambas leyes, amar a Dios y amar al prójimo, están escritas en el corazón de los hombres y cuando no se puede leer en dicho corazón, las tablas de la ley, oportunamente promulgadas y dadas a conocer a todo el mundo, se convierten en el elemento de conocimiento necesario que induce a su cumplimiento. Por ese motivo, los infieles o los no creyentes también pueden acceder a su conocimiento, con algunos ejemplos puntuales, dentro de los que destaca la regla de oro, generalmente entendida por todos los seres racionales dado su carácter evidente, lógico naturalmente, por todos aprehensible.¹⁵¹ Pero Pedro Lombardo

¹⁴⁹ *Ibidem*, lib. parte XII, cap. 7, “De septem aliis praeceptis quae sunt secundae tabulae”: “Septem alia, secunda tabula continebat, quae hominem ad dilectionem proximi instituunt; et propterea septennario distinguuntur, quia in praesenti vita tantum quae septem diebus volvitur: nostra charitas pietatis operibus exercetur erga proximum; postea, consummatis operibus et finitis laboribus, per contemplationem pariter cum proximo beatificanda in Deum. **Amor igitur proximi et temporalis est quantum pertinet ad exhibitionem operis, et aeternus quantum pertinet ad effectum dilectionis**”.

¹⁵⁰ *Ibidem*, lib. I, parte V, cap. 1: “Prima rerum omnium causa est voluntas Creatoris quam nulla praecedens causa movit quia aeterna est; nec subsequens aliqua confirmat, quoniam ex semelipsa justa est. Neque enim idcirco juste voluit, quia futurum justum fuit quod voluit, sed quod voluit, idcirco, justum fuit, quia ipse voluit. Suum enim ac proprium voluntatis ejus est esse justum quod est, et ex eo quod in ea justum est quo ex ea justum est. Quoniam secundum eam justum est quod justum est quod utique justum non esset, si secundum eam non esset. Cum ergo quaeritur quare justum est quod justum est, convenientissime respondetur: quoniam secundum voluntatem Dei est, quae justa est. Cum vero quaeritur quare voluntas Dei justa est, hoc sanius respondetur: quoniam primae causae causa nulla est cui ex se est esse quod est. Haec autem sola est unde ortum est quidquid est; et ipsa non est orta, sed aeterna”.

¹⁵¹ Lombardo, Pedro, *Collectanea in omnes D. Pauli Apostoli Epistolas. In Epistolam ad Romanos*, versos 14-16: “Dixerat supra gentilem, si male operaretur, damnari, et sal-

añade un elemento interesante, tomado de Agustín de Hipona y silenciado por los pensadores intermedios: el *injuste*, la referencia a la conducta antijurídica en el sentido de conducta desarrollada al margen del derecho. De esta manera, lo que no quieres que te hagan a ti mismo, no lo hagas a nadie injustamente, es decir, sin la existencia de un título jurídico que ampare, legitime o justifique la actuación concreta de la que se trate, lo que significa que no siempre se puede evitar la posibilidad de cometer acciones malas o nocivas, necesarias por otro lado, pero las mismas aparecen amparadas por la existencia de un título jurídico que da cobertura a dichos comportamientos, por esa misma razón, insertados dentro del

vari, si bene operaretur [Remigius]: sed cum legem non habeta, quasi nesciat quid sit bonum, quidve malum, videretur sibi neutrum debere imputari [Hilarius, August.]. Contra quod Apostolus ait: Etsi non habeat scriptam legem, habet tamen naturalem, qua intelligit, et sibi conscius est quid sit bonum, quidve malum. Lex enim naturalis est, injuriam nemini inferre, nihil alie num praeripere, a fraude et perjurio abstinere, alieno conjugio non insidiari, et caetera talia; et ut breviter dicatur, nolle aliis facere quod tibi non vis fieri: quod evangelicae concordat doctrinae. Proinde non videtur hic alios significasse sub nomine gentium quam eos qui ad Evangelium pertinent. Ne moveat quod naturaliter dixit quae legis sunt facere, non spiritu Dei, non fide, non gratia. Hoc enim agit spiritus gratiae, ut imaginem Dei in qua naturaliter facti sumus instauret in nobis. Vitium quippe contra naturam est quod utique sanat gratia. Non ergo usque adeo in anima humana imago Dei terrenorum affectuum labe detrita est, ut nulla in ea lineamenta remanserint. Non omnino deletum est quod ibi per imaginem Dei, cum crearetur, impressum est. Proinde vitio sanato per gratiam naturaliter fiunt ea quae legis sunt: non quod per naturae nomen, ut dictum est, negata sit gratia, sed potius per gratiam reparata natura, qua gratia inferiori homine innovato lex justitiae scribitur quame deleverat culpa. Hoc enim illic scribitur per renovationem quod deletum erat per vetustatem. Et ideo talis, etsi legem Mosi scriptam non habeat, credendum est bene vel male operari, et merito salvari sive damnari: bene operari dico, et salvari quod tamen non est nisi per gratiam et fidem quae renovat naturalem imaginem Dei in homine sopitam, sine que renovatione male operatur quis et damnatur, accusante cum conscientia [Orig., Ambros.]. Quasi dicat: Vere factores justificabuntur, quia etiam gentes. Et hoc est: Cum enim gentes quae legem, scriptam Mosi, non habent, naturaliter faciunt ea quae legis sunt, id est naturali ratione illuminata per gratiam discernunt facienda et vitanda, quae faceret lex; vel faciunt ea quae legis sunt, id est credere in Christum et Deum, quamvis ejusmodi legem non habentes, id est in scriptam ipsi sibi, sunt lex id est valent sibi legem, qui ostendunt, indicii operum, opus legis scriptum in cordibus suis, id est firmiter infixum rationi eorum, dum illa opera laudant, quae lex jubet, illa damnant, quae lex prohibet [Ambros.]. Vel, opus legis est fides quam ultro habent in cordibus, id est in intimo affectu, ubi fides per dilectionem operatur, quam cum quis exhibet Deo, naturali indicio ostendit semetipsum legem sibi esse, quia quod mandat lex, facit, scilicet ut credat in Christum”. El texto en Migne, J.-P. (ed.), *Patrologia latina*, t. CXCI.

ámbito jurídico, plenamente respetuosos con los fundamentos morales y éticos de la cristiandad:

In secunda vero tabula erant septem mandata, ad dilectionem proximi pertinentia, quorum primum ad patrem carnalem refertur, sicut primum primae tabulae ad Patrem coelestem... Hic opponitur, quod etiam boni in isto opere peccaverunt, quia naturalem legem cui concordat Evangelium et lex moralis praeceptionis, transgressi sunt, quae est: Quod tibi non vis fieri, alii ne feceris. Quam Veritas scripsit in corde hominis; et quia non legebatur in corde, iteravit in tabulis, ut voce forinsecus admota rediret ad cor, et ibi inveniret quod extra legeret. Hanc ergo illi praevaricari videntur in illo facto, aliis facientes quod nolebant sibi fieri. Sed ibi intelligendum est injuste, ut non alii, scilicet, injuste, facias quod tibi non vis fieri; alioquin hujus praevaricator est iudex, dum punit reum nolens aliquid tale sibi fieri. Ita etiam et illud Domini verbum Matth. 7: Omnia quaecumque vultis ut faciant vobis homines, etc., de bonis recipiendum est, quae nobis invicem exhibere debemus. Quintum praeceptum est, Luc. 6: Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium; ubi crimen mendacii et perjurii prohibetur. Solet etiam quaeri utrum prohibitum sit omne mendacium. Quidam dicunt illud tantum prohiberi quod obest et non prodest ei cui dicitur. Tale enim non est adversus proximum...¹⁵²

Pedro Abelardo (1079-1142) dedicará a esta regla una interesante reflexión en su comentario de la Epístola a los Romanos de Pablo de Tarso. Abelardo comienza afirmando que la ley natural, aquello que la razón persuade, debe ser hecho, se compone de dos preceptos, que no son sino las dos formulaciones que ha presentado tradicionalmente la regla de oro y así se explica que por motivos de caridad alguien reciba honores y premios, pero también que por razón de justicia se castigue a la gente.¹⁵³

¹⁵² Lombardo, Pedro, “Sententiarum Libri Quatuor”, lib. III, dist. 37, núm. 3, “De mandatis secundae tabulae”, en Migne, J.-P. (ed.), *Opera Omnia, Patrologia latina*, t. CXCII.

¹⁵³ Abelardo, Pedro, “Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos”, lib. IV, XIII, 10, § 176-184, *Opera Theologica. Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, XI, Turnholt, 1969: “Ad hanc autem proximi dilectionem illa duo naturalis legis praecepta pertinent: Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris, et Quae vultis ut faciant vobis homines, et uso eadem facite illis. Quorum quidem praeceptorum intelligentia quae sit habenda, non fortassis omnibus patet. Saepe enim ex caritate aliis honorem aut beneficium impendimus quod ab aliis suscipere recusamus, vel saepe alios pro iustitia punimus vel etiam interficimus, cum hoc ab aliis nullatenus pati velimus”.

Ahora bien, ¿cómo se articula la posible compatibilidad de esa regla con el deseo que puede presentar alguien de hacer el mal y de soportarlo? ¿O cómo disciplinar las relaciones entre los ricos y los pobres?¹⁵⁴ En esencia, la regla de oro acaba reconduciendo al mandato de amar a Dios y a ese amor de Dios que todo lo toca, y, mediante esa relación directa, todo lo cura y todo lo recompone.¹⁵⁵ Acoge nuevamente esta reflexión sobre la regla áurea en su diálogo en el filósofo, el judío y el cristiano.¹⁵⁶ Su rival,

¹⁵⁴ *Ibidem*, § 184-195: “Quis etiam nesciat nonnumquam non uelle ipsa nobis fieri quae non conuenit? Nec tamen ideo nos aliis ea facere debere. Vt si uelim mihi assentire in malo, numquid aliis similiter assentire debeo ad peccandum? Saepe etiam praelato de subiectis exigunt talia obsequia quae nequaquam conuenit eos subiectis reddere; et pauperes a diuitibus multa sibi fieri uolunt quae minime ipsi aliis facere possunt, ut uidelicet hoc implere queant: Quae uultis ut faciant uobis etc., nisi forte dicatur hoc non esse generale praecceptum sed his tantum hoc praecipi qui uicem beneficiorum referre possunt, sicut et cum dicitur: Date eleemosynam uel Frange esurienti panem tuum, his tantum qui hoc possunt iniungitur”.

¹⁵⁵ *Ibidem*, § 196-213: “Vt autem breuiter obiectis respondeamus, cum dicitur Quod tibi non uis etc., et Quae ultis ut faciant etc., sic accipi debent ut illud de iniuriis cauendis, istud de beneficiis impendendis intelligas, ac si dicatur: Sicut te iniuriari non uis, sic ab alienis abstine offensis; et sicut tibi in necessitatibus tuis uis misericorditer subueniri, ita et aliis subueni, si possis, in suis. Nemo autem bonus se id posse fatetur quod sui iuris non esse uel sibi minime conuenire credit. Cum autem Deus propter se tantum sit diligendus, proximus autem propter Deum constat in dilectione proximi dilectionem Dei includi, cum ipsa uidelicet sine dilectione Dei esse non possit. Vnde et cum eam describeremus, prouide propter Deum adiecimus. Dilectio uero Dei, cum naturaliter prior sit dilectione proximi sicut et Deus naturaliter prior est proximo, non ita e conuerso dilectionem proximi necessario comprehendit, cum sine proximo Deus diligi sicut etiam esse potest. Vnde bene dilectionem proximi potius quam dilectionem Dei legem adimplere uidetur Apostolus dixisse”.

¹⁵⁶ Reivindicando el papel del amor a Dios y al prójimo, una vez más. *Cfr.* Abelardo, Pedro, *Dialogus inter Philosophus, Iudaeum et Christianum*, col. 1.627: “Intantum uero dilectionem Dei, ut perfecta sit diligenter lex exprimit atque amplificat, ut Deum diligendum ex toto corde et ex tota anima et ex tota fortitudine nostra praecipiat. Proximum uero tanquam non diligere iubemur, ut uidelicet amor Dei supra nos etiam extensus nulla mensura concludatur? Ipsos quoque aduenas apud nos commorantes quasi nosmetipsos amare praecipimur, in tantumque dilectionis sinum lex ipsa laxat ut nec ipsis inimicis vel injuriis desint ipsius beneficia”; y contraponiendo la Justicia natural y la positiva, cols. 1.656-1.657. “Oportet autem in his quae ad iustitiam pertinent, non solum naturalis, uerum etiam positivae iustitiae tramitem non excedi. Jus quippe aliud naturale, aliud positivum dicitur. Naturalem quidem jus est quod opere complendum esse ipsa quae omnibus naturaliter inest ratio, persuadet et idcirco apud omnes permanet, ut Deum colere, parentes amare, perversos punire, et quorumcunque observantia omnibus est necessaria, ut nulla unquam sine illis merita sufficiant. Positivae autem iustitiae illud est, quod ad hominibus institutum, ad utilitatem scilicet vel honestatem tutius muniendam vel ampli-

Bernardo de Claraval (1091-1153), afirmará asimismo que hay una ley natural estable, inviolable, inmutable, que no ha sido promulgada ni sancionada; no obstante lo cual, no puede ser ignorada por los hombres, de ninguna clase, condición o credo. Su ejemplo máximo es la regla de oro en su vertiente negativa.¹⁵⁷ He aquí un nuevo ejemplo de esa identificación entre naturaleza y regla de oro, dentro del campo jurídico, a pesar del diferente peso que Bernardo y Abelardo concedían a la razón humana, subyugada en el primero por la titánica dominación de la fe, amiga en el segundo de una capacidad discursiva un poco más autónoma.

Sigamos con más autores y autores relevantes por su profundidad intelectual. Toca el turno al más original de los pensadores políticos del

ficandam, aut sola consuetudine aut scripti nititur auctoritate, utpote poenae vindictarum vel in examinandis accusationibus sententiae iudiciorum, cum apud alios ritus sit duellorum vel igniti ferri; apud alios autem omnis controversiae finis sit juratum, et testibus omnis discussio circumferatur. Unde fit ut cum quibuscumque vivendum est, nobis eorum quoque instituta, quae diximus, sicut et naturalia jura teneamus. Ipsae quoque leges quas divinas dicitis. Vetus scilicet ac Novum Testamentum, quaedam naturalia tradunt praecepta, quae moralia dicitis, ut diligere Deum vel proximum, non adulterari, non furari, non homicidam fieri, quaedam vero quasi positivae justitiae sint, quae quibusdam ex tempore sunt accommodata, ut circumcisio Judaeis et baptismus vobis et pleraque alia quorum figuralia vocatis praecepta. Romani quoque pontifices vel synodales conventus, quotidie nova condunt decreta, vel dispensationes aliquas indulgent, quibus licita pris jam illicita, vel e converso fieri autumatis, quasi in eorum potestate Deus posuerit vel permissionibus ut bona vel mala esse faciant, quae prius non erant et legis nostrae possit eorum auctoritas praedjudicare. Superest autem nunca ut post considerationem justitiae ad reliquas duas virtutis species stylum convertamus”. El texto en Migne, J.-P. (ed.), *Patrologia latina*, t. CLXXVIII.

¹⁵⁷ Claraval, Bernardo de, *S. Bernardi Abbatis ad Hugonem de Sancto Victore Epistola seu Tractatus, de Baptismo aliisque Quaestionibus ab ipso propositis*, capítulo I, 2: “Quanti namque interim toto orbe non baptizati moriuntur, profecto ignorantes, quid cum Nicodemo Jesus noctu secretoque confabuletur? Quid ergo? Necdum lex promulgatur, et jam praevaricantes tenentur? Et quomodo, inquit, credent in eum quem non audierunt? Quomodo vero audient sine praedicante? Quomodo autem praedicabunt nisi mittantur? (Rom. X, 14, 15). Necdum injecta, necdum vulgata, necdum audita praedicatio est: et juxta pigri ac nequam servi sententiam tam durus est Dominus, ut necdum sata jam metere velit, et non sparsa colligere? Absit. Sed audi magis hujus rei veritatem. Qui unus est Magister in coelo et in terra, ei qui magister tantum in Israel erat, familiari privatoque colloquio tradebat quod traderet; docebat quod doceret, non quod exigeret et ab absentibus, non unde praescriberet et his qui non audierant. Valde quippe injuste exigitur obeditio, ubi non praecessit auditio. Neque enim tal est hoc, quod et absque promulgatione naturalis lex ignorare non sincret, quale, verbi gratia, illud est: Quod tibi non vis fieri, alii ne feceris (Tob. IV, 16)”. El texto en Migne, J.-P. (ed.), *Patrologia latina*, t. CXXXII.

primer Medievo. El británico Juan de Salisbury (1110-1180 *circa*) nos describe el ideario del perfecto príncipe cristiano en su conocidísimo *Policraticus*, obra que se redacta alrededor del año 1159, al señalar cómo aquél ha de temer a Dios y ser, sobre todo, humilde. El respeto a las palabras de la ley determinan su conducta, pero, ¿cuál es esta ley de la que se habla en abstracto?, ¿cuáles sus palabras precisas? Tanto la ley antigua como la ley nueva, dentro de las cuales se encuentran preceptos que no pueden ser nunca derogados u obviados, conforman el modelo de conducta al que ha de acogerse el príncipe gobernante tanto en su vertiente positiva como en la negativa. Esos preceptos, en sus dos formulaciones ya citadas, son el mínimo irreductible al que tiene que plegarse la conducta del rey y la de sus súbditos. ¿De qué ley habla Salisbury? Así responde el sabio británico:

Pero, ¿cuáles son las palabras que debe observar el príncipe con tanta diligencia? Ciertamente los preceptos de la ley, de modo que a través de él ni una tilde o ápice de la ley caiga en tierra, porque no la recibe con sus propias manos o con las de sus súbditos. Hay algunos preceptos que obligan perpetuamente, que son legítimos entre todos los pueblos y que en ningún caso pueden derogarse impunemente. Antes de la antigua ley, en el tiempo de esa ley y en el de la gracia hay una ley que obliga a todos: No hagas a otro lo que no quieres para ti. Y: Haz a otro lo que quieres que se haga contigo.¹⁵⁸

Guillermo de Auxerre, muerto en 1231, quien puede ser calificado en propiedad como el primer abanderado de la razón frente a la exclusiva voluntad o al peso decisivo de la fe, remite asimismo a esta regla de oro en su clasificación de las acepciones del derecho natural. Para él, se trata de algo escrito en el corazón de los hombres, en su alma, en tanto en cuanto ésta es creada a imagen y semejanza de Dios, por lo cual siente en sí la bondad, la primera justicia y, en consecuencia, los primeros principios del derecho. Ese orden natural puede ser referido a todas las criaturas en general, a todas las criaturas sensibles, o solamente a la criatura racional, al hombre. En sentido amplio, derecho natural reconduce a la ordenación que hace la naturaleza para todos los animales. En un sentido estricto, es la ordenación establecida espontáneamente por la razón natural, sin al-

¹⁵⁸ Juan de Salisbury, *Policraticus*, Ladero Quesada, M. A. (ed.), Madrid, Editora Nacional, 1984, lib. IV, cap. 7, pp. 326 y 327.

guna previa o gran reflexión. Se trata de un derecho impreso por Dios en el hombre, tendente tanto al bien de Dios como al bien del prójimo. Esa razón natural impondrá tres grandes normas de moralidad por las que se deberá guiar la conducta del ser humano: amar a Dios con todo el corazón, de donde arrancan todos los deberes del hombre para con Dios; no hacer a los otros aquello que no se quiere sea hecho a uno mismo y hacer a los otros todo aquello que se quiere sea hecho a uno mismo, preceptos estos dos que conforman los deberes para con el prójimo.¹⁵⁹ Se aproximan a la regla de oro de un modo natural los pensadores franciscanos,¹⁶⁰ comenzando por Giovanni de la Rochelle,¹⁶¹ y, sobre todo, Alejandro de Hales (*circa* 1170-1245), quien se sirve de la regla áurea para explicar

¹⁵⁹ Auxerre, Guillermo de, “Summa Aurea in Quattuor Libros Sententiarum”, tractatus IV, *De Sacramentis Conservativis Gratiae*, III, tr. VII, c. I, q. 3: “Sunt autem due regule de iure naturali, sub quibus continentur omnia precepta iuris naturalis que pertinent ad proximum, scilicet iste: ne facias alii quod tibi non vis fieri —omnia quecumque vultis ut faciant vobis homines, etcetera—. Ea vero que pertinent ad Deum continentur sub hoc: diliges Deum tuum ex toto corde tuo, etcetera. Hec enim sunt precepta iuris naturalis quia hec dictat ratio naturalis quamvis ad illud non potest per se”. Citado por Pizzorni, R., “Il Diritto Naturale nella Scolastica del sec. XIII prima di S. Tommaso d’Aquino”, *cit.*, p. 367.

¹⁶⁰ Para esta “Escolástica Franciscana”, defensora de la tradición agustiniana, en la que veían mejor preservados los valores propios de la espiritualidad cristiana, véase Truylol y Serra, A., *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado. 1. De los orígenes a la baja Edad Media*. 11ª edición, Madrid, Alianza Editorial, 1992, pp. 380 ss. De ahí arrancará el pensamiento de Juan Duns Scoto y de Guillermo de Ockham.

¹⁶¹ Los denominados preceptos innatos conforman modelos de derecho o ley natural, imprimidos en el corazón de los hombres. Dicta así a cada uno lo que debe hacer y lo que no debe hacer. Al ser innato, esos preceptos manifiestan el conjunto de derechos y de deberes respecto de Dios y respecto del prójimo. A Dios se le debe amar por encima de todas las cosas, obedeciendo en todo y para todo. El precepto que alude al prójimo adopta las dos versiones, positiva y negativa, de la regla áurea. El Decálogo contiene de modo explícito aquello que la ley natural, ínsita en la conciencia de cada uno, dice o señala implícitamente. *Cfr.* Giovanni de la Rochelle, *Summa de Preceptis*: “Si est innatum ut Rom. 2: Si gentes ea quae legis naturalis sunt faciunt etc., usque ibi in cordibus suis, hec scriptura indita est cuilibet conscientie. Preceptum ergo innatum insitum est conscientie cuilibet secundum dictamen rationis de faciendo et non faciendo. Hoc vero recipit differentiam. Nam aliud est manifestativum ordinis in Deum ut diligere creatorem super omnia et obedire ei in omnibus et super omnia, quod innatum est cuilibet conscientie; aliud est manifestativum ordinis in proximum, et hoc duobus modis, secundum viam innocentie, ut illud Thobie 4: Quod ab alio, etc., vel secundum viam beneficentie, ut illud Mt. 7: Quecumque vultis, etc. Hec est igitur differentia legis naturalis sive legis nature”. Citado por Pizzorni, R., “Il Diritto Naturale nella Scolastica del sec. XIII prima di S. Tommaso d’Aquino”, *cit.*, nota 160, p. 377.

el matrimonio y sus efectos: la naturaleza racional del hombre le lleva a caminar en tres direcciones, esto es, dentro de la propia naturaleza, de *natura ut natura*, como sucede con el movimiento que impulsa la unión del hombre con la mujer para la reproducción de la especie; de la naturaleza hacia la razón (*naturae ut ratio*), que perfila que aquella unión se deba producir entre dos solas personas; y el movimiento típicamente racional, *rationis ut ratio*, que precisa que esa misma unión sea indisoluble e inseparable. Según el mismo, siguiendo a Agustín de Hipona y a Hugo de San Víctor, hay dos normas fundamentales dentro del derecho natural que se identifican con lo expuesto por el profeta Tobías (regla negativa) y por el evangelista Mateo (regla positiva), de suerte tal que esa ley nos orienta y ordena hacia Dios y hacia el prójimo, conforme a la regla de inocencia o conforme a la regla de la beneficencia.¹⁶² A esta reflexión se incorpora otra sobre el matrimonio. El maestro franciscano añade un fundamento a esta unión sacramental del hombre y de la mujer, basado en las dos manifestaciones de la regla áurea: no hacer a los otros lo que no se quiere que se haga a uno mismo, conlleva que una mujer se una a un solo hombre, dado que nadie quiere que la propia esposa se pueda unir a otros;¹⁶³ y la vertiente positiva del precepto, el hacer a los otros lo que se quiere sea hecha a uno mismo, en cuya virtud la unión matrimonial goza de esa permanencia, en cuanto que el hombre quiere que el afecto de la mujer sea imperecedero y, de ahí, el vínculo inseparable e indisoluble, porque recíprocamente se ha de obrar así.¹⁶⁴ Giovanni di Fidanza, conocido como Buenaventura (1221-1274), discípulo del anterior, proclama que la ley natural contiene tres clases de normas: las que valen universalmente, en todo tiempo y lugar, las que solamente tienen validez y son obligatorias con anterioridad al pecado original, y las que gozan de obligatoriedad

¹⁶² Hales, Alejandro de, *Summa Theologica seu sic ab origini dicta Summa fratris Alexandri. Tomus IV. Liber Tertius*, Quaracchi, 1948. Libro III, Pars II, Inquisitio II, Quaestio IV, *Quorum sit Lex Naturalis*, Membrum I, Capítulo I, ff. 349-351.

¹⁶³ *Ibidem*, III, II, II, IV, Membrum III, cap. I, art. III, ff. 360 y 361: “Tertio quaeritur utrum de dictamine legis naturalis sit quod una sit unus. Quod sic videtur... b. Secunda ratio. Rom. 2, 14. Cum gentes, etcetera, dicti Glossa: Lex naturalis est nolle alii facere quod sibi non vult fieri. Sed constat quod vir nolle quod mulier divideret carnem suam cum pluribus; ergo vir tenetur ex lege non dividere suam; ergo et non habere plures uxores”.

¹⁶⁴ *Ibidem*, III, II, II, IV, Membrum III, cap. I, art. IV, ff. 361 y 362: “Secundum legem naturae debes alii facere quod tibi vis fieri; sed nullus ratione ordinatus vult quod affectus uxoris separaretur a se; ergo tenetur secundum illud praeceptum ad adhaerendum uxori inseparabiliter secundum affectum, sicut vult se diligere inseparabiliter, non ad tempus”.

con posterioridad al mismo pecado, señalando como ejemplos respectivos el amor a Dios, la comunidad de bienes y la propiedad privada. Las finalidades de las dos últimas clases son esencialmente el evitar los conflictos entre los hombres. La convivencia pacífica es el apoyo de toda su construcción jurídica. La ley natural unitaria debe aplicarse, por tanto, conforme a las circunstancias, de ahí su extraordinaria ductilidad. Vuelve al modelo bíblico del Decálogo, distinguiendo en el mismo los primeros tres preceptos, que se refieren al amor que el hombre debe profesar a Dios,¹⁶⁵ y los siete preceptos restantes que aluden al amor al prójimo, el cual se puede resumir en las dos variantes de la regla de oro, dos expresiones de la misma ley natural. A esas dos formas de conducta, positiva y negativa, corresponden dos clases o formas de justicia, una de inocencia que implica la abstención de cualquier ofensa al prójimo, y otra de beneficencia, la cual conlleva el obsequio, la reverencia, la preocupación y el beneficio por aquel mismo prójimo, siendo esta beneficencia preferente. El catálogo lo completa justificando las prohibiciones recogidas en los mandamientos, cuyo sustento último es el amor fraternal al otro:

In secunda tabula continentur septem mandata ordinantia nos ad proximum quae significantur per duo praecepta legis naturae, scilicet: hoc facias alii, quod tibi vis fieri; non facias alii, quod tibi non vis fieri. Et secundum haec duo praecepta legis naturae accipitur duplex iustitia quarum una est innocentiae, altera beneficentiae; et secundum istam duplicem iustitiam duplex est mandatum: primum beneficentiae, alterum innocentiae. Mandatum beneficentiae est: Honora patrem tuum et matrem tuam. Hoc autem mandatum non solum est reverentiae, sed est etiam beneficii et obsequii; et non solum est in patre, immo in omnibus, qui a patre procedunt.

Mandatum autem, quod est innocentiae necesse est multiplicari, quia

¹⁶⁵ Buenaventura, *Collationes de Decem Praeceptis*, collatio I, núm. 22: “In prima, dico, tabula continentur mandata ordinantia nos ad Deum; Deus autem est Trinitas, Pater, et Filius et Spiritus sanctus. Patri attribuitur maiestas, Filio veritas et Spiritui sancto bonitas. In Patre est summa maiestas humiliter adoranda; in Filio est summa veritas fideliter asserenda; in Spiritu sancto est summa bonitas sincere amanda. Sed si ista tria ex aeterna ordinatione debemus facere, tunc necesse est, in prima tabula esse tria mandata secundum ista tria appropriata tribus personis divinis. In primo quidem mandato praecipitur humilis adoratio divinae maiestatis, cum dicitur: non habebis deos alienos. In secundo mandato praecipitur fidelis assertio divinae veritatis, cum dicitur: Non assumes nomen Dei tui in vanum. In tertio praecipitur divinae bonitatis sincera dilectionem, cum dicitur: Memento, ut diem sabbati sanctifices. Ista sunt tria mandata primae tabulae”. El texto en *Obras de San Buenaventura*, ed. bilingüe, Madrid, BAC, 1948, pp. 626-628.

consistit in hoc, ut homo caveat ab offensa proximi sui. Tripliciter autem contingit offendere proximum, scilicet in animo, verbo et facto. Offensa autem in facto est tribus modis, quia potest homo offendere proximum per factum aut in persona propria, aut in persona sibi coniuncta, aut in possessione terrena. Et secundum hoc sunt tria mandata: Non occides; non moechaberis; non furtum facies. Deinde sequitur offensa in verbo, contra quam est unum mandatum, scilicet: Non falsum testimonium dices. Per falsum autem testimonium significantur omnia quae homo potest dicere contra proximum suum. Offensa autem in animo duas habet radices secundum duplicem concupiscentiam, scilicet carnis et oculorum. Contra concupiscentiam carnis est unum mandatum: Non concupisces uxorem proximi tui. Contra concupiscentiam oculorum est aliud mandatum: Non agrum neque aliquam aliam rem. Patet modo in generali, quae sint decem praecepta et penes quid accipiuntur.¹⁶⁶

Reitera la misma idea un poco más avanzada la obra y antes de proceder a la minuciosa disección del sentido y alcance que presenta cada uno de los preceptos del Decálogo. En todo caso, la idea subyacente es clara: amor a Dios, basado en la adoración, la verdad y la absoluta bondad; amor al prójimo estructurado sobre la base de la beneficencia, primero, y la inocencia, después:

Honora patrem tuum etc. Dicebam vobis, quod secundum quod anima rationalis habet ordinari ad Creatorem et ad creaturam, secundum hoc est duplex tabula, in qua lex Dei est scripta. In prima tabula continentur tria mandata ordinantia nos ad Deum, secundum tria appropriata tribus personis divinis et secundum triplicem operationem animae. In primo mandato praecipitur humilis adoratio summae veritatis, in secundo fidelis confessio summae veritatis, in tertio sincera dilectio divinae bonitatis. Ista tria mandata sunt fundamentum omnium praeceptorum Legis. Propter hoc quilibet timoratus, verax et Deo devotus tenetur ista principaliter custodire.

Modo dico, quod in secunda tabula continentur septem praecepta; unum est affirmativum, et alia sex sunt negativa. Ratio distinctionis est haec: quia omnia mandata reducuntur ad duo; hoc facias alii, quod tibi vis fieri; non facias alii quod tibi non vis fieri. Et iuxta hoc accipiuntur duo praecepta. Primum est innocentiae, secundum est beneficentiae, quae sunt duae partes iustitiae.¹⁶⁷

¹⁶⁶ *Ibidem*, collatio I, núm. 23, pp. 628 y 629. Para desarrollos explicativos de los mandamientos, véase collatio V y ss.

¹⁶⁷ *Ibidem*, collatio V, núms. 2 y 3, pp. 682 y 683.

Antes de la titánica figura del Aquinate, dejemos hablar de su maestro, Alberto Magno (1200-1280), que anuncia muchas de sus ideas. La defensa de un derecho natural plenamente racionalista, no voluntarista, comienza a perfilarse en el horizonte intelectual europeo. Para el sabio alemán, el derecho natural, específicamente humano, no es más que el derecho de la razón, lo que se debe hacer en cuanto la misma naturaleza es razón. Se trata de un derecho fundado en la naturaleza y en la razón que puede combinarse en varios modos, según predomine uno u otro de los componentes citados, o bien se dé armonía entre los mismos. En esta dirección, Alberto Magno habla de unos primeros principios esenciales. Una ordenación puede pertenecer a ese derecho natural *essentialiter*, el derecho esencial que consiste en los primeros principios prácticos.¹⁶⁸ Cuando una norma jurídica es universal, de inmediato se puede predicar su carácter natural, como sucede con los preceptos que conforman la regla de oro, o los contenidos en el Decálogo, que no es más que un desarrollo pormenorizado de los principios de la regla áurea, esencia del derecho natural, de alcance universal y aprehensible mediante la sola razón.¹⁶⁹ No sorprende en este contexto cultural medieval, donde el protagonismo de la cristiandad es indiscutible, que la base de

¹⁶⁸ Magno, Alberto, *De Bono*, tractatus V, *De Iustitia*, Quaestio I, *De Iure et de Lege Naturalis*, § 16 (con cita de Graciano) y 17, f. 261, en *Opera Omnia*. Monasterii Westfalorum in Aedibus Aschendorff, 1951.

¹⁶⁹ *Ibidem*, V, I, *Solutio*, f. 263: “Unde quanto regulae iuris humani communis sunt magis universales, tanto sunt magis substantialiter iuris naturalis, sicut illae duae quae dantur in comparatione ad alterum, quarum una accipitur in Evangelio, scilicet: Omnia quaecumque vultis, ut faciant vobis homines, et vos aedem facite illis, et alia quae accipitur Tobia, scilicet: Quod tibi non vis fieri, alii ne feceris. Et sic est accipere universalialia in omnibus mandatis decalogi, scilicet quod uni deo credendum, quod non peierandum, quod servilibus non debeat cor retrahi ad posthabendum deum in cordis quiete, quod honorandi parentes, quod non occidendum, etcetera. Omnia enim haec universaliter accepta sunt de iure naturali et scripta in homine per hoc quod accipit rationem. Unde sicut est in perfectione speculativi intellectus, quod est in duplici potentia, antequam accipiat actum scientiae, ut dictum est in quaestionibus De anima, scilicet in potentia cognoscendi instrumenta, quae sunt prima principia scientiae, sicut in scientia scribendi primo infans est in potentia ad cognoscendum pennam et incaustum et pergamenum, et cum hace cognoscit, tunc adhuc est in potentia ad cognitionem scribendi: ita dicimus quod est in habitu practici intellectus, qui dirigit in opere, sicut est scientia iuris, quod prima potentia est ad universalialia iuris. In quibus non exigitur, nisi ut termini mandati cognoscantur, sicut quid sit furtum et quid moechia. Et tunc sciet per seipsum, quod non est furandum vel moechandum. Unde notitia horum principiorum non acquiritur nisi per accidens, scilicet per notitia terminorum, et non per aliquid prius ipsis, sicut acquiritur scientia conclusio-

los plurales órdenes jurídicos sea precisamente el mandato evangélico y, entre sus líneas más conocidas, la que ordena hacer lo que queremos que nos hagan a nosotros y evitar aquello que queremos los demás eviten en nuestras personas, honores o patrimonios. Más presente en la canonística que en el pensamiento secular, aquélla completa las reflexiones acerca del derecho natural que en los segundos está ausente por motivos obvios: son juristas, pragmáticos, ausente en ellos cualquier preocupación de corte teórico, que suelen solventar de una manera expeditiva al inicio de sus obras. No son filósofos, ni teólogos, pensadores preocupados por ayudar en el parto de una nueva ciencia jurídica aún balbuciente, que los lleva, sobre todo, a operar como filólogos antes que como creadores de conceptos. Pero el mundo canónico es diferente porque allí la presencia del mensaje divino es constante. No sorprende que así, con invocaciones a la regla de oro, comience la obra de Graciano, a mediados del siglo XII, quien, antes de desbrozar los diferentes elementos que componen el derecho humano, efectúa una primera distinción entre un derecho natural y un derecho humano. Éste se contiene en las costumbres. El derecho natural se halla en las Sagradas Escrituras, en el Antiguo Testamento y en los Evangelios, y allí se manda hacer a los otros lo que se quiere sea hecho a uno mismo y se prohíbe hacer a los demás lo que no se quiere que se haga a uno mismo. Nuevamente se dan la mano las dos versiones de la regla, la manifestación afirmativa y negativa de la conocida formulación de la esencia del derecho natural. La cita del Evangelio no puede faltar y se menciona como texto ejemplificador de la reflexión jurídica, expresamente, el pasaje de Mateo ya conocido. El derecho natural se compondrá de dos reglas fundamentales, las ya examinadas, proclamadas en la Biblia, si bien el propio Graciano se apresta a proclamar que no todas las leyes allí contenidas pertenecen al derecho natural, sino solamente los preceptos calificados como morales: “Humanum genus duobus regitur, naturali videlicet iure et moribus. Ius naturae est, quod in lege et evangelio continetur, quo quisque iubetur alii facer, quod sibi vult fieri, et prohibetur alii inferre, quod sibi nolit fieri. Unde Christus in evangelio: Omnia quaecunque vultis ut faciant vobis homines, et vos eadem fecite illis. Haec est enim lex et prophetarum”.¹⁷⁰

num. Et ideo talium principiorum notitia est inserta per naturam simpliciter, et acquiritur per accidens notitia terminorum”.

¹⁷⁰ *Decretum* 1, 1, 1, *Dictum Ante*, en Richter, E. L. y Friedberg, E. (eds.), *Corpus Iuris Canonici. Pars Prior. Decretum Magistri Gratiani*, 2a. ed., Graz, Akademische Druck,

Aunque no hay una clara determinación de qué sea ese derecho natural, por la herencia plural que en relación al concepto se ha venido forjando a resultas de la combinación de varias tradiciones intelectuales, sí se tiene conciencia de que la regla de oro puede formar parte de la misma, de alguna de sus múltiples acepciones, de alguno de sus sentidos. Algunos textos anónimos permiten probarlo.¹⁷¹ En sus comentarios a Graciano, Paucapalea, el primer gran glosador canónico, y Rufino de Bolonia, otro de los grandes iniciadores de esa práctica más lingüística que jurídica, coinciden en sus reflexiones. El primero de ellos, discípulo del propio Graciano, se detiene en el inicio del *Decretum*, para reiterar que el derecho natural es el contenido en la legislación mosaica y en el Evangelio, cuyo presupuesto lo conforma la regla áurea en sus dos formulaciones, pero añade algo más: su origen hay que retrotraerlo al origen de la misma criatura racional. Es ley superior a cualquier otra forma o manifestación de derecho, no admitiendo ninguna clase de variación en el tiempo, es decir, es inmutable:

De origine vero iuris restat dicendum. Sed quia ecclesiasticorum iurium aliud naturale, aliud scriptum, aliud consuetudinarium dicitur, quo tempore horum quodque coeperit, merito queritur. Naturale ius, quod in lege et Evangelio, continetur, quo prohibetur quisque alii inferre, quod sibi nolit fieri, et iubetur alii facer, quod vult sibi fieri, ab exordio rationalis creaturae coepit et inter omnia primatum obtinet; nullo enim variatur tempore, sed immutabile permanet.¹⁷²

1959. En relación con el mismo, para la matización respecto al alcance del derecho natural, véase *Decretum* 1, 6, 3.

¹⁷¹ Así, en la *Summa Lipsiensis*, en la *Summa Coloniensis*, en la *Summa Oxoniensis* y en la *Summa de Iure Canonico tractaturus*, textos todos ellos del área anglonormanda en la segunda mitad del siglo XII, uno de los significados que se confiere al derecho natural es la versión negativa de la regla aurea. Cfr. Padovani, A, *Perchè chiedi il mio nome? Dio, natura e diritto nel secolo XII*, ristampa emendata, Turín, G. Giappichelli, 1997, pp. 107 y 108.

¹⁷² Paucapalea, *Summa Paucapaleaei*, § *Introductio*. El texto citado por *Die Summa des Paucapalea über das Decretum Gratiani*, Hrsg. von Joh. Friedrich von Schulte, Gies-sen, E. Roth, 1890, pp. 1 y 2. El resto del derecho arranca posteriormente a partir de este derecho natural: “Consuetudinis autem ius post naturalem legem exordium habuit, ex quo homines in unum convenientes coeperunt simul habitare, quod ex eo factum creditur tempora, ex quo Cain aedificasse civitatem legitur... Ostenso constitutionum divinarum ac consuetudinis, naturales quoque iuris exordio, nunc de decretis illud videndum est, quod primo sanctorum patrum decreta, inde conciliorum statuta condi coeperunt. Post

Rufino, por su parte, destacaba que solamente se puede aspirar al bien que se está dispuesto a hacer, pero nadie puede exigir, ni tolerar que otro sufra un mal, amparándose en que él mismo esté dispuesto a sufrirlo:

Notandum est quod sicut concupiscentia proprie semper in mala significatione ponitur —unde dicitur non concupisces—, ita et voluntas proprie in bono semper accipitur, ut hic; unde dicitur quicumque volens observare istud mandatum alii vult facere quod sibi vult fieri. Videat ut, si bonum vult fieri, scil. ut, sicut vult sibi a proximo bene fieri et subveniri, ita et ipse benefaciat proximo subveniatque ei. Non autem si vult sibi adulationes vel huiusmodi illicita a proximo fieri, ideo et aduleatur vel huic simile faciat ei; hoc enim non proprie est velle sed concupiscere, nec vero tunc sibi aliquid vult; quia non ad utilitatem suam vult, quia in odium anime sue vult: quie enim diligit iniquitatem, odit animam suam.¹⁷³

Idéntico a Graciano es el pronunciamiento de Accursio, casi un siglo después de la compilación canónica, esta vez en el campo del derecho civil, en su glosa al libro I del *Digesto*. Al tratar de los preceptos del derecho ya aludidos, la glosa *Laedere* se refiere expresamente a esta regla conocida, aunque esta vez sin hacer mención expresa al Evangelio. ¿Qué significa lesionar? Así responde el jurista florentino: “Ledere. Et hoc ad primum unde illud quod tibi non vis fieri alii ne feceris c. placuit de ma. et obc”.¹⁷⁴

Ya en el siglo XIII, en un texto jurídico, donde el componente enciclopédico es acentuado, como es el caso de las *Partidas* redactadas por inspiración del rey de Castilla y León, Alfonso X, no podía faltar esta referencia a la regla de oro, cuando se aborda la cuestión normativa en manos del monarca. El título de la *Partida Primera* se pregunta qué ventajas traen consigo las leyes y la respuesta que se da, en forma de ley, abunda en las cuestiones evangélicas ya referidas. Por medio de las leyes, los hombres podrán conocer a Dios y, de esa manera, saber cómo

apostolos namque summi pontifices et sancti patres, penes quos condendi canonum era auctoritas, continuo sibi successerunt”.

¹⁷³ Rufino de Bolonia, *Summa Decretorum*, prima pars, distinctio 1, *Quo quisq. iubet. alii fac. quod sibi vult fieri*, (Neudruck des Ausgabe Padenborn 1902), Aalen, Scientia, 1963, pp. 7 y 8.

¹⁷⁴ Glosa *Ledere* a *Dig.* 1, 1, 1, *De iustitia et iure*, f. 5, en *Corpus Glossatorum Juris Civiles. VII. Acursii. Glossa in Digestum Vetus*, Turin, Juris Italici Historiae Instituto Taurinensis Universitatis, 1969.

se le ha de amar y de temer. A través de las leyes, el hombre común podrá hallar muestras que le permitan asimismo conocer a su señor natural, al que debe obediencia y lealtad. Pero, y aquí el mensaje bíblico se acredita como una clara fuente de inspiración de este texto, las leyes también explican cómo los hombres se han de amar los unos a los otros, defendiendo su derecho y no queriendo para los otros lo que no quiere para sí. Ventajas no pueden faltar a la adopción de esta conducta: vivir rectamente, la holgura y la paz, el provecho individual y el colectivo, se enriquecen las gentes, el pueblo se multiplica y crece el señorío:

Muy grand es a marauilla el pro que aduzen las leyes a los omes, ca ellas les muestran connoscer a Dios, e connosciéndol, en qué manera le deuen amar e temer. E otrossí les muestran connoscer su sennor natural, en qué guisal deuen seer obedientes e leales. E otrossí muestran cuemo los omnes se amen unos a otros, queriendo cada uno poral otro su derecho, guardándose de nol fazer lo que no querríe que a él fiziessen. E guardando bien estas cosas uiuen derechamientre e han folgura e paz, e aprouechasse cada uno de los suyo e a sabor dello, e enriquecen las gentes, e amochiguasse el pueblo e acrescientase el sennorío.¹⁷⁵

¹⁷⁵ *Partida* 1, 1, 6, *A qué tienen pro las leyes*. El texto en *Alfonso X el Sabio. Primera partida según el manuscrito ADD 20.787 del British Museum*, Arias Bonet, Juan Antonio (ed.), Valladolid, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones, 1975, p. 6. En términos similares, se recoge en otra obra previa del Rey Sabio, el llamado *Espéculo*, cuyos materiales fueron empleados en la redacción posterior de *Partidas*. En concreto, *Espéculo* 1, 1, 6, *A que tiene pro las leyes*: “Muy grande es a marauilla el pro que aduzen las leys a los omnes, ca ellas les amuestran conosçer Dios, et, connosçiéndol, ssabran en que manera le deuen amar et temer. Otrossi, les muestran connosçer ssu sennor natural en que guisa le deuen sser obedientes et leales. Otrossi muestran como los omnes sse amen vnos a otros, queriendo el vno para el otro ssu derecho, guardando sse del non ffazer lo que non querie quel ffeziessen. Et guardando bien estas cosas biuen derecha-mjente, et an ffolgura et paz, et aprouecha sse cada vno de lo ssuyo, et an ssabor dellos las gientes, et amuchigua sse el pueblo, et acreçenta sse el ssennorio et enriqueze”. El texto en *Espéculo. Texto jurídico atribuido al Rey de Castilla Don Alfonso X, el Sabio*, introducción y aparato crítico de Robert A. MacDonald, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1990, pp. 6 y 7. Además de la tradición cristiana, es factible pensar que el pensamiento musulmán, por la vía de traducciones de libros sapienciales, como el *Calila et Dimma*, usuales por otro lado en la corte alfonsina, pudiese incidir directamente en la recepción de esta regla de oro, que asimismo era conocida en la tradición islámica. Véase Gómez Redondo, F., *Historia de la prosa medieval castellana. I. La creación del discurso prosístico: el entramado cortesano*, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 180 y ss.

Dios se ha convertido en la equidad por obra y gracia de los juristas y canonistas. De ahí que esa equidad, que lucha para su constitución en norma, se debata entre la estricta rigidez de un derecho humano en exceso formalista, con una fuerza extremadamente restrictiva y coercible, y la elasticidad que es consustancial a la misma. Manifestación clara precisamente de esa elasticidad es la regla de oro, que opera de un modo dúctil y de una manera sencilla por su vecindad con el origen divino que a la misma se atribuye.

Tomás de Aquino, en la segunda mitad de la misma centuria, advertirá que la justicia es virtud consistente en el perfeccionamiento de la voluntad en lo que respecta al bien para los demás. No es todo educación de esa voluntad, formación de la misma, creación de hábitos, sino que aquélla, la justicia, consta de principios racionales naturales, que el hombre puede captar y hacia los cuales puede tender sin que razón y voluntad necesiten virtud alguna. Uno de esos principios es precisamente la *regula áurea*. Pero el Aquinate estaba inaugurando un nuevo periodo, superador del primer Medievo, plena y decididamente racionalista,¹⁷⁶ que se sintetiza en ese nuevo primer principio de la ley natural, expuesto en la *Summa Theologica: Bonum est prosequendum et faciendum, malum vitandum*.¹⁷⁷

Ya no hay dependencia de la voluntad subjetiva del individuo, ni de sus efectos en el prójimo contrario, sino que el bien, lo bueno, tiene y

¹⁷⁶ Véase Rhonheimer, M., *op. cit.*, nota 83, pp. 246-248 y pp. 272 y ss., y *Natural Law and Practical Reason*, *cit.*, nota 83, pp. 58 y ss.

¹⁷⁷ Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, parte I, II, cuestión 94, art. 2: “Ahora bien, entre las cosas que son conocidas de todos hay un cierto orden. Porque lo primero que alcanza nuestra aprehensión es el ente, cuya noción va incluida en todo lo que el hombre aprehende. Por eso, el primer principio indemostrable es que no se puede afirmar y negar a la vez una misma cosa, principio que se funda en las nociones de ente y no-ente y sobre la cual se asientan todos los demás principios, según se dice en IV Metaphys. Mas así como el ente es la noción absolutamente primera del conocimiento, así el bien es lo primero que se alcanza por la aprehensión de la razón práctica, ordenada a la poeración; porque todo agente obra por un fin, y el fin tiene razón de bien. De ahí que el primer principio de la razón práctica es el que se funda sobre la noción de bien, y se formula así: el bien es lo que todos apetecen. En consecuencia, el primer precepto de la ley es éste: El bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse. Y sobre éste se fundan todos los demás preceptos de la ley natural, de suerte que, cuanto se ha de hacer o evitar caerá bajo los preceptos de esta ley en la medida en que la razón práctica lo capte naturalmente como bien humano”. Citamos por *Suma de Teología*, ed. dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España, Madrid, BAC, 1989, t. II, pp. 732 y 733.

adquiere entidad en sí mismo. Es aquello hacia lo que se debe tender, sin esperar a los efectos que nuestra conducta o la de nuestros prójimos podrían provocar en nosotros. Un subjetivismo que da paso a un cierto objetivismo en los fines, ahora ya situados dentro de la órbita de la razón, potencia de la que emanan (y no simplemente se reciben de modo pasivo) los dictados del derecho natural.

El bien, la bondad, ha conseguido objetivarse y el actuar ahora se formula desde la perspectiva de un medio que permita al hombre hallar el fin, que no se encuentra en el otro, sino en el recorrido de un camino perfecto, recto éticamente hablando, que sirve para alcanzar las virtudes y con ellas la felicidad absoluta a la que tiende el ser humano.¹⁷⁸

¹⁷⁸ Véase Hervada, J., *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*, 3a. ed., Pamplona, EUNSA, 2000, pp. 471 y ss.