

VI. LEY ETERNA Y DERECHO NATURAL EN LA STOA Y EN CICERÓN

Bibliografía: BONHÖFFER, *Die Ethik des Stoikers Epiktet* (1894). — ELORDUY, *Die Sozialphilosophie der Stoa* (1936). — PÖSCHL, *Römischer Staat und griechisches Staatsdenken bei Cicero* (1936). — BARTH-GODECKEMEYER, *Die Stoa* (5^a edición, 1941). — VERDROSS, *Obra citada*, p. 153. — JAEGER, *Eloge de la loi. L'origine de la philosophie légale et les Grecs. Lettres d'humanité* 8 (1949). — POHLLENZ, *Stoa und Stoiker* (1950). — LESKY, *Zum Gesetzesbegriff der Stoa*, en: *Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht* (1950), t. II, pp. 587 y ss. — FLÜCKIGER, *Geschichte des Naturrechts* (1954), t. I, pp. 186-238.

§ 1. *Las ideas fundamentales de la filosofía estoica*

EL CONCEPTO del λόγος que ya había aparecido en la filosofía de Heráclito, se convirtió en el concepto central de la Stoa,¹ que es la Escuela fundada en Atenas, alrededor del año 300 a. C., por Zenón, oriundo de Citio, ciudad de la Isla de Chipre. Pero en tanto el concepto heraclitiano del λόγος oscila en una cierta penumbra (ver p. 25), para la Stoa es a un mismo tiempo la previsión divina que todo lo dirige, la ley natural que gobierna a la naturaleza, y la ley moral y jurídica que rige la conducta de los hombres. Comprende, pues, los conceptos de θεός, νοῦς, δίκη, φύσις y ρόμπος.

¹ El nombre de Stoa procede del museo de pinturas de Polignoto (Στοά Πολυγνώτη), en cuyo lugar sesionaba la Escuela. Los sucesores de Zenón fueron Cleanto (muerto aproximadamente el año 233 a. C.) y el segundo Crisipo (muerto hacia el año 208 a. C.). Los representantes de la joven Stoa fueron Panecio (185-110 a. C.) y Poseidonio (135-50 a. C.); estos dos maestros ejercieron cierta influencia sobre la Stoa romana.

Pero la divinidad estoica no es, como el dios platónico-aristotélico, espíritu puro, sino un espíritu lleno de una materia sumamente sutil, que lo penetra todo. La divinidad, además, es idéntica a la razón universal. De estas dos primeras tesis se deduce que la filosofía estoica es una combinación (*κράσις*) de panteísmo y materialismo. En Diógenes Laercio leemos, a propósito de esta Escuela: "La ley universal, que es la recta razón (*λόγος ὁρθός*), penetra a través de todas las cosas y se identifica con Zeus, que preside el gobierno de todo lo existente."²

El logos estoico, según se desprende de lo expuesto, es también la ley universal, tanto para la naturaleza irracional, cuanto para la racional. Ante los hombres se presenta como la medida de lo justo y de lo injusto y, consecuentemente, como *norma*. Es así que Crisipo, tercero de los jefes de la Stoa, enseñó que "el logos es a un mismo tiempo el gobernante y el conductor de los seres vivos que, de acuerdo con su naturaleza, tienden hacia la vida comunitaria; es además la medida de lo justo y de lo injusto, pues es quien ordena lo que debe hacerse y quien prohíbe lo que no debe efectuarse".³

De la razón universal, regente de la totalidad del cosmos, se desprenden las potencias (*λόγος σπερματικοί, rationes seminales*)⁴ que actúan como instintos en los animales y como razón en los hombres. La razón humana es, pues, idéntica al logos, ya que es un efluvio de la razón universal. Pero como ésta penetra en el hombre únicamente en la categoría de potencia, necesita ser desarrollada mediante la educación y el conocimiento de sí mismo. De ahí que solamente el sabio pueda llegar al conocimiento pleno del logos, de lo que a su vez se desprende que el verdadero estoico es el sabio que adquiere conciencia de que es una parte del logos.

Ahora bien, puesto que para la Stoa todos los hombres participan del logos, todos ellos encuentran en su naturaleza racional a la ley moral y jurídica. De ahí que dicha ley sea universal y eterna y se identifique con el derecho natural. Únicamente a la luz de esta identificación puede entenderse correctamente la exigencia estoica de "vivir conforme a la naturaleza"; esta fór-

² ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I, 162.

³ Ibidem, III, 314.

⁴ H. MEYER, *Geschichte der Lehre von den Keimkräften* (1914).

mula significa que el hombre debe hacer lo que le corresponde, de acuerdo con su naturaleza racional (*καθεξόν, officium*).

Si pues la razón humana, de conformidad con las anteriores ideas, es un efluvio de la razón universal, lógicamente se debe concluir que el hombre tiene que situarse y actuar conscientemente como miembro del universo. Mediante este pensamiento, la Stoa rompió la estrechez de la polis, en cuyo lugar entró una *cosmópolis*, comunidad que se extiende a la totalidad del cosmos. La Stoa, sin embargo, no llegó a formular la exigencia revolucionaria de suprimir la diferente condición impuesta por el orden jurídico positivo a los nacionales y extranjeros, a los hombres libres y a los esclavos; estas limitaciones carecían de importancia para el estoico, pues sabía que cualquiera que fuese su condición social, nadie podía quitarle su carácter de miembro de un mundo espiritual. Esta reflexión final es el fundamento de la exigencia de la Stoa en favor de un ánimo pacífico, de una libre adhesión a la comunidad humana universal y de una silenciosa entrega al destino.

§ 2. La Stoa romana

También la Stoa romana comparte el fatalismo a que acabamos de referirnos. Sus principales representantes son: Séneca (3-65), Epicteto (50-130) y el emperador Marco Aurelio (121-180). Todos estos pensadores identificaron a dios y a la naturaleza. Pero para la Stoa —según afirmación expresa de Cicerón— la naturaleza no es otra cosa que el orden universal.⁵ En consecuencia, “obrar bien” es compenetrarse de la necesidad que reina en el orden universal e inclinarse ante él. Ahora bien, si esto es así y si todo ocurre de conformidad con leyes inmodificables, se borra la diferencia entre el obrar bien de los hombres y su actuación de hecho: “Si todas las cosas, hasta en sus últimos detalles, están determinadas por las leyes eternas de dios, todo lo que ocurre tiene forzosamente que ajustarse a dichas leyes.”⁶ Esta solución conduce a la justificación de todo lo que acontece, y explica —según acertadamente revela Flückiger⁷— que faltara a la Stoa la voluntad para reformar las relaciones sociales.

⁵ CICERÓN, *De natura deorum*, II, 32.

⁶ FLÜCKIGER, *Geschichte des Naturechts*, t. I, pp. 197 y ss.

⁷ *Ibidem*, p. 200.

Por otra parte y en la medida en que no era identificado con el Imperio Romano, el Estado universal de la Stoa era un simple reino espiritual sin forma política alguna; de ahí que la actitud de la mayoría de los estoicos fuera *apolítica*.⁸ Este apoliticismo derivaba también de la circunstancia de que la doctrina estoica ya no contempló al hombre como ζῶν πολιτικόν en el sentido aristotélico, sino tan sólo como ζῶν κανονικόν. Esto es, el hombre ya no es visto como un ser social por naturaleza.

En la Stoa romana apareció por vez primera el concepto de *lex æterna*, si bien debemos recordar que ya se encontraba dibujado en *Las leyes* de Platón (ver p. 64). Si se analiza cuidadosamente a esta ley eterna de la Stoa, resulta no ser sino el destino al que todo está sometido: "La vida de los hombres y la de los dioses —escribe Séneca—⁹ sigue un curso inmodificable. Sin duda, el creador y rector del universo determinó el curso de la historia, pero una vez realizada la creación, sigue también el curso de ella; solamente una vez ordenó, para obedecer eternamente." En este pasaje vemos claramente que la "ley eterna" de los estoicos se parece a Moira, la diosa del destino, la que arrojó sobre los dioses y los hombres su inmutable hado.

§ 3. La teoría de la lex-æterna de Cicerón

El mérito de Cicerón (106-43 a. C.) consiste en haber revestido con una forma jurídica la confusa filosofía del derecho de los estoicos, no obstante que él mismo no pertenecía a esa tendencia, pues fue un pensador ecléctico, que reunió ideas y doctrinas del platonismo y de la Stoa. Su pensamiento es además importante para nosotros, por cuanto San Agustín extrajo principalmente de sus escritos la filosofía del derecho de la Antigüedad.

También Cicerón reconoció la existencia de una ley "que no es invención pura del cerebro humano, ni es tampoco producto de una decisión del pueblo, sino que es eterna". Mediante ella, la sabiduría gobierna al universo y de ella derivan todas las restantes leyes.¹⁰ En algunos otros pasajes de sus obras, Cicerón

⁸ SÉNECA, *Epistolæ*, 90, § 40 y ss. El mismo emperador Marco Aurelio escribió (vii, 28): "Recógete en ti mismo." .

⁹ SÉNECA, *Providencia*, v, § 5 y ss.

¹⁰ CICERÓN, *De legibus*, ii, iv, 8.

caracterizó a dicha ley como eterna e inmutable,¹¹ nacida al mismo tiempo que el espíritu divino,¹² por lo que es una ley permanente, santa y celestial.¹³

Esta ley general se enlaza a un mismo tiempo con la ley natural que rige a la naturaleza irracional y con la ley moral y jurídica, que es la ley que ordena lo bueno y lo justo, y prohíbe lo malo y lo injusto. Esta ley moral y jurídica no solamente existe en el espíritu divino, sino también en la razón humana,¹⁴ si bien su conocimiento se dificulta a los hombres a causa de sus pasiones. La virtud —según estas ideas— es para Cicerón, igual que para Platón y Aristóteles, “naturaleza perfeccionada”,¹⁵ de cuyo principio se deduce que el famoso orador romano, de la misma manera que aquellos filósofos griegos, contempló también a la naturaleza como algo dinámico (ver p. 69). La consecuencia inmediata de esta doctrina es que todos los seres naturales poseen, conforme a su naturaleza, la *recta ratio*, lo que a su vez implica que todos los hombres son portadores de la ley natural.¹⁶

Todas las leyes humanas, en la medida en que son leyes justas, derivan del derecho natural.¹⁷ En este problema, Cicerón continuó el desarrollo de la doctrina del orden escalonado del derecho, a que ya se había referido Platón. Pero debe tenerse en cuenta que puesto que para el pensador romano dios y naturaleza se identifican, la *lex aeterna* se confunde también con la *lex naturalis*.

Por otra parte, Cicerón se propuso resumir en dos fórmulas fundamentales el contenido del derecho natural: la primera, de carácter negativo, prohíbe perturbar el orden de la naturaleza,

¹¹ *De republica*, III, xxii: “omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis”.

¹² *De legibus*, II, iv, 10: “lex perpetua et aeterna”.

¹³ *De republica*, III, xxi y ss.: “constans et sempiterna, lex sancta et celestis”.

¹⁴ *De officiis*, I, iv, 14; *De legibus*, I, xvii; I, vi, 18: “Lex est ratio summa, insita in natura, quae jubet ea, quae facienda sunt prohibetque contraria.” *De republica*, III, xx: “Est quidem vera lex recta ratio, diffusa in omnes...”

¹⁵ *De legibus*, I, viii, 25: “...est autem virtus nihil aliud nisi perfecta et ad summum perducta natura”.

¹⁶ *Ibidem*, I, xii, 33: “...quibus enim ratio a natura data est etiam recta ratio data est; ergo et lex...”

¹⁷ *Ibidem*, II, v, 13.

en tanto la segunda, de significado positivo, prescribe una participación activa en la vida de la comunidad.¹⁸ Estas dos reglas jurídicas fundamentales son ampliamente explicadas en otros tantos pasajes: en ellos se muestra que la primera de las normas obliga a respetar el derecho vigente; sin embargo, el deber impuesto por la norma no es concebido como un deber puramente estático, pues esta primera obligación cede ante el deber superior de servir al bien general de la comunidad humana. Así, a ejemplo, no existe el deber de "no dañar al tirano", pues la segunda de las normas exige que "así como se cortan aquellos miembros que han empezado ya a estar sin sangre y sin espíritu y que dañan a los demás, así se debe separar de la comunidad del cuerpo social a esta fiera y bárbara bestia en figura de hombre".¹⁹ En algún otro párrafo, el propio Cicerón menciona algunas excepciones al deber de fidelidad a los contratos²⁰ y agrega que la segunda de las normas obliga "a contribuir al bien general y a aspirar, mediante prestaciones recíprocas, dando y recibiendo, y a través de nuestras obras, de nuestro trabajo y de nuestro patrimonio, al fortalecimiento de la comunidad humana".²¹ El bien general debe extenderse también a los extranjeros: "Aquel que los pretenda excluir, destrozará el lazo común al género humano, haciendo imposible la beneficencia, la piedad, el bien y la justicia; quien tenga el propósito de destruir estos principios y beneficios, debe ser declarado enemigo irreconciliable de los dioses, pues al obrar así destruye la comunidad humana que crearon los dioses sobre aquellas bases."²²

En la interpretación de la doctrina de Cicerón debe considerarse que su patria ya no era una cosmópolis sin forma política, sino Roma, el imperio al que sus gobernantes habían elevado paso a paso a imperio universal.²³ En el escrito *De republica*, expresa Cicerón que Rómulo estuvo tan cuidadoso en la elección del lugar donde debía instalar a Roma, que tal parece que presintió que su ciudad estaba llamada a constituir la sede de la

¹⁸ *Oe officiis*, I, vii.

¹⁹ *Ibidem*, III, vi.

²⁰ *Ibidem*, I, x.

²¹ *Ibidem*, I, vii.

²² *Ibidem*, III, vi.

²³ *De republica*, I y II.

dominación universal.²⁴ En el ensayo *De officiis* encontramos el desenvolvimiento de esta idea; en él, el escritor romano dibujó el cuadro de una comunidad articulada en una jerarquía escalonada: a este efecto, tomó como punto de partida el pensamiento aristotélico de que el hombre es por naturaleza un animal social, un ente nacido para la vida en común con otros hombres, por lo que únicamente en el medio social puede cumplir su misión. La vida en común se desarrolla en un principio en pequeños círculos, pero se extiende constantemente a comunidades de más alta jerarquía. Sin embargo, Cicerón, en oposición a Aristóteles, no se detuvo en la vida del Estado, pues éste ya no es para él la sociedad suprema, sino uno de los cinco escalones del orden jerárquico de la vida comunitaria.

La más pequeña de las células es la unión permanente entre el hombre y la mujer, que crece con el nacimiento de los hijos hasta convertirse en la familia. Su crecimiento posterior constituye la tribu, transformándose entonces en la aldea, origen lejano del Estado. Los ciudadanos de ese antiguo Estado tenían muchas cosas en común, no solamente la sangre, sino un mismo mercado, los lugares santos, las calles, las leyes, los jueces, el derecho electoral, las costumbres y numerosas relaciones de tipo económico. La unidad de la ciudad-Estado se fortificó especialmente con el lenguaje, pues "no hay nada que une tanto a los hombres como él". Finalmente, estas comunidades parciales son superadas por la *societas humana*, que es "aquel inmenso anillo que envuelve a toda la humanidad". Pero todavía hay algo más: sobre esta inmensa comunidad humana se eleva el círculo superior, la comunidad universal, que abraza por igual a los hombres y a los dioses.²⁵

En otra cuestión es también importante la doctrina de Cicerón: la frase "actuar conforme a la naturaleza" ya no conserva el sentido pasivo de sumarse a la ley universal; en su doctrina, significa actuar positivamente en beneficio del bien general de la comunidad concreta a que se pertenezca. Expresamente dice (ver líneas arriba) que los hombres deben seguir a la naturaleza como a un dirigente, a fin de contribuir a la realización del bien general y para fortalecer, mediante prestaciones recíprocas, dando

²⁴ *De republica*, II, v.

²⁵ *De officiis*, I, vii.

y recibiendo y con nuestras obras, trabajo y patrimonio, la comunidad del hombre con el hombre. En otro pasaje y haciendo una referencia a Platón,²⁶ insiste en que los gobernantes, "en todos sus actos, deben únicamente tener ante sus ojos aquello que sea lo mejor para sus conciudadanos, olvidándose de lo que reporte provecho para ellos".²⁷ Con estas observaciones, Cicerón superó la actitud apolítica de la Stoa griega, sustituyéndola con una teoría social orgánicamente articulada en una comunidad universal, superior a la ciudad-Estado.

²⁶ PLATÓN, *Politeia*, 342 e.

²⁷ CICERÓN, *De officiis*, I, xxv.