



FACULTAD DE DERECHO

IUSNATURALISMO Y MARXISMO:

Aproximación y contradicción

Autor: Daniel Cillero Denti

5º E3 A

Filosofía del Derecho

Tutor: Miguel Grande Yáñez

Madrid

Junio 2024

Índice:

Introducción	1
Capítulo 1: Iusnaturalismo	2
1.1. Santo Tomás de Aquino	2
1.2. Otros autores medievales y cristianos	10
1.2.1. Paso del derecho natural romano al medieval	11
1.2.2. Francisco de Vitoria	15
1.2.3. San Agustín de Hipona	17
1.2.4. Baltasar Gracián	18
1.3. Análisis del derecho natural posterior	21
1.3.1. Immanuel Kant	21
1.3.2. John Locke	23
1.3.3. Herbert Hart	26
Capítulo 2: Filosofía marxista	27
2.1. La religión en Marx	30
Capítulo 3: Ideas relacionadas y contraposición	31
Conclusiones	33
Bibliografía	36

Introducción

Mediante este trabajo se pretende analizar la filosofía iusnaturalista y la filosofía marxista pormenorizadamente para ir, poco a poco, desgranando los distintos aspectos de cada una de ellas para poder compararlas.

Este tema ha sido escogido puesto que resulta interesante plantearse en qué podrían parecerse dos filosofías, a priori, tan distintas como parecen el iusnaturalismo, muy asociado al cristianismo en occidente, y el marxismo, que parece estar en un polo opuesto del espectro del pensamiento. Hoy en día sería difícil sostener que iusnaturalismo y marxismo son compatibles; sin embargo, es posible que posean puntos en común difícilmente apreciables sin un análisis en profundidad.

El objetivo principal es encontrar puntos en común o aproximaciones entre el iusnaturalismo y el marxismo. Este es el objetivo principal por parecer, a priori, el más complejo, pero también el de mayor interés. Como objetivos secundarios, se buscarán, en el contexto de dichos puntos en común, las diferencias más relevantes; los matices diferenciadores entre ambas filosofías. No parece tan relevante centrarse en las diferencias claras entre ambas filosofías por ser éstas más evidentes y conocidas, aunque a través del análisis se llegará, necesariamente, a algunas de ellas también.

El orden que se va a seguir es el indicado en el índice y ha sido elegido puesto que divide el iusnaturalismo en apartados lo suficientemente fragmentados como para que aparezcan las diferencias internas de esta filosofía mientras que no se fragmenta demasiado el marxismo, que es una filosofía mucho más homogénea. Además, sigue un orden cronológico aproximado; los distintos autores no están ordenados en orden cronológico, pero sí que lo están las épocas de una forma bastante aproximada. De esta manera se consigue una exposición ordenada que, a medida que analiza estas filosofías, vaya mostrando la evolución del pensamiento de la filosofía del derecho.

Para el análisis mencionado se ha utilizado la revisión de la literatura o bibliografía existente, por ser este un tema del ámbito filosófico, aunque sea del derecho, y que no requiere de otros métodos para poder llegar a ciertas conclusiones.

Capítulo 1: Iusnaturalismo

El iusnaturalismo es, en su origen, una corriente jurídica que defiende la existencia de derechos naturales que son inherentes al hombre en cuanto tal y que son anteriores y absolutamente independientes del derecho positivo, aunque puedan coincidir. Surge con el derecho romano, con la distinción entre *jus naturale* y *jus gentium*¹.

La extensión y el objeto al que nos referimos por derecho natural tiene matices diversos dependiendo del autor, como se verá más adelante, y, aunque es una discusión filosófica, es de clara aplicación y relevancia para los pueblos, a través del sometimiento a sus respectivas leyes. Introduzco aquí una cita en la que creo que *El Filósofo*, ya en el siglo IV a.c., apunta en la dirección correcta en cuanto a la diferencia entre ley natural y ley positiva de una manera sencilla; “La justicia política puede ser natural y legal; natural, la que tiene en todas partes la misma fuerza y no está sujeta al parecer humano; legal, la que considera las acciones en su origen indiferentes, pero que cesan de serlo una vez ha sido establecidas ...”².

Considerando a Aristóteles como uno de los padres del iusnaturalismo por cronología, pero también por relevancia se analizará más tarde en relación con otro de los padres de esta corriente, Santo Tomás de Aquino, autor cristiano medieval.

1.1. Santo Tomás de Aquino

A modo introductorio para un autor cristiano iusnaturalista cito este texto que ilustra de manera simple pero evocadora la visión cristiana de la justicia; concepto muy relacionado con el derecho natural. “Podemos concluir que el vocablo “justicia” indica al menos tres actitudes diferentes. Ante todo la justicia de Dios, la salvación final ofrecida por Dios a todos los hombres. En segundo lugar, la justicia del hombre, sus buenas obras -observancia de las leyes, limosna, santidad moral-. Finalmente, la justicia social, las relaciones justas. Son tres actitudes en conexión la una con la otra como la raíz, la flor y el fruto.

¹ Cfr. Carpintero Benítez, F., *La ley natural. Una realidad aún por explicar*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D. F., 2013, p. 9.

² Aristóteles, *Ética nicomáquea. Ética eudemia*, trad. J. Pallí Bonet, Editorial Gredos, Madrid, 1985, p. 254.

La raíz es la justicia de Dios; es Él quien nos hace justos, es su gracia la que nos vuelve justos.

La flor son las obras buenas realizadas según la voluntad de Dios.

El fruto es la justicia social, la solidaridad, la caridad, esa actitud con la cual el hombre no tiene como objetivo su propia satisfacción o su propio interés, sino que los somete al compromiso por la defensa de la vida y de la dignidad del hermano más pobre”³

Santo Tomás, teólogo y filósofo del siglo XIII es considerado por muchos el mayor exponente del iusnaturalismo. En esta corriente encajan sin ninguna duda los valores cristianos, así como la relación de los derechos naturales como derechos del hombre por ser creación de Dios.

Su pensamiento recibió una gran influencia aristotélica; estando su sistema basado en la metafísica de *El Filósofo*. Para entender la visión de la ley natural tomista hay que entender primero que éste sostiene que la ley pertenece más al intelecto que a la voluntad; en este sentido define la ley en la cuestión 90 del Tratado de la Ley en la Suma Teológica: “... no es más que una prescripción de la razón en orden al bien común, promulgada por aquel que tiene el cuidado de la comunidad”⁴. La ley pertenece al ámbito de la razón porque debe ser lógica o estar fundamentada en la razón, en lugar de depender únicamente de la voluntad del legislador. Su finalidad es promover el bien común, ya que el fin último o telos de la norma es el bienestar de la comunidad a la que afecta, no sólo el beneficio del legislador o de algún grupo de interés concreto⁵. Hay que anotar que, siendo estrictos, en el argot del pensamiento de Santo Tomás, esta definición es válida para la ley humana y no para la ley en general, pues para Santo Tomás existen 4 tipos de leyes que explica en la siguiente cuestión.

Brevemente resumidas y a modo de esquema, el autor plantea que existen la *lex aeterna*, *lex naturalis*, *lex humana* y *lex divina*.

La ley eterna es la ley del gobierno universal⁶ y atribuye a Dios la creación de esta ley.

¿Por qué es *lex aeterna*? Dice el de Aquino en el primer artículo de la cuestión 91: “Y

³ Martini, C. M., *Las Bienaventuranzas*, trad. A. Aimar, San Pablo, Santa Fe de Bogotá, D.C., 1994, p. 49.

⁴ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica VI. Tratado de la ley. Tratado de la gracia*, trad. FR. F. Barbado Viejo, Biblioteca de Autores Cristianos, 2013, p. 42.

⁵ Cfr. Welzel, H., *Introducción a la filosofía del derecho. Derecho natural y justicia material*, trad. F. González Vicén, Aguilar, Madrid, 1979, p. 55.

⁶ Cfr. Id.

como la razón divina no concibe nada en el tiempo, sino que su concepción es eterna, por fuerza la ley de que tratamos debe llamarse eterna.”⁷ Evidentemente, el teólogo tiene una visión muy relacionada con la religión en su filosofía, aunque no está realmente basada en la religión como le criticarían los agustinianos. Pero no en todo estarán en desacuerdo el más importante teólogo y uno de los padres de la Iglesia, sino que Santo Tomás acoge y desarrolla ideas de San Agustín de Hipona; Santo Tomás entiende la ley eterna como la ley del gobierno divino universal, siguiendo a San Agustín⁸. Pero no solo en esto coinciden, para ambos autores es esta ley la del orden divino, que se deduce de la Epístola a los romanos⁹¹⁰; Dios ha puesto cada cosa en su lugar y dado un fin según la finalidad del universo¹¹. Como ya mencionaba antes, encontramos una de las muestras del origen aristotélico de la metafísica tomista en esta idea del orden¹².

Por último, en cuanto a esta ley, para Santo Tomás, igual que para Aristóteles la realización teleológica es el paso de potencia a acto, para el teólogo lo es la tendencia natural hacia lo bueno, hacia el valor, y es que esta tendencia existe por la ley eterna. Es decir, escribe Welzel que, para Santo Tomás, el ser está determinado por el valor según el importante principio *ens et bonum convertuntur*¹³. Según este principio ente y bien son convertibles, implicando que lo que existe es bueno¹⁴. Se deduce, pues, que el hombre, por ser racional, se somete doblemente a la *lex aeterna*; por las inclinaciones naturales de las criaturas creadas y por ser la razón parte de su naturaleza¹⁵.

En cuanto a la **ley natural**, es la manera en la que las criaturas racionales participan en la ley eterna, permitiéndoles discernir entre el bien y el mal¹⁶. Para Santo Tomás la *lex naturalis* es objetiva, difiriendo de la visión agustiniana en la que la ley natural es la parte subjetiva del derecho natural. Objetiva en el sentido de que es parte de la ley eterna y objetiva en el sentido de que entra en la capacidad de juzgar, parte de la razón del hombre, como se ve en la cuestión 71.6 en la que analiza si se puede definir el pecado como un acto contra la ley eterna.¹⁷

⁷ Santo Tomas de Aquino, Op. Cit., p. 52

⁸ Cfr. Welzel, H, Op. Cit.

⁹ Cfr. Id.

¹⁰ Cfr. Carpintero Benítez, F., Op. Cit., p. 11.

¹¹ Cfr. Welzel, H, Op. Cit. P. 55.

¹² Cfr. Id.

¹³ Cfr. Ibid. P. 56.

¹⁴ Cfr. Id.

¹⁵ Cfr. Id.

¹⁶ Cfr. Santo Tomas de Aquino, Op. Cit., p. 54.

¹⁷ Cfr. Welzel, H, Op. Cit. P. 56.

La **ley humana**, muy relacionada con la natural al originarse, en última instancia, de la naturaleza, se conforma por las aplicaciones específicas de la ley derivadas de la razón¹⁸. La existencia de la ley humana se demuestra en la Summa partiendo de que el intelecto del hombre no puede comprender completamente la razón divina y, por lo tanto, nuestra comprensión de la *lex aeterna* es limitada. La ley humana se conforma como la concreción de la ley natural en los casos particulares.¹⁹

Quedan, pues, explicadas la ley eterna, la ley natural y la ley humana; pero Santo Tomás no deja ahí su visión de la ley. Dice Welzel “Solo en tanto que la ley positiva es deducida de una de estas maneras de la ley natural, tiene fuerza de ley, *ratio legis*, y obliga en conciencia a los súbditos. Una ley, en cambio, que se aparta del Derecho natural no es verdadera ley, *lex legalis*, sino solo una corrupción de su propio sentido, una *legis corruptio*. Esta última no obliga en conciencia, aunque, sin embargo, puede ser obedecida, para evitar escándalo y perturbación. Solo en el caso de que vulnere la misma *lex divina*, está prohibido obedecerla en absoluto.”²⁰

Véase como esto tiene importantes implicaciones respecto de la **ley divina**.

Es importante entender la ley divina, aunque es más difusa que las tres anteriores. Esta ley es la razón que lo gobierna todo e implica que toda ley debe orientarse hacia el bien común²¹. Se relaciona con el resto de las leyes; podría decirse que comprende la *lex aeterna* y la *lex naturalis*, pero con la diferencia de que la ley divina moldea el fin sobrenatural del hombre, mientras que la ley natural hace lo propio con el fin natural terrenal.²²

En esta distinción Santo Tomás se basa, de nuevo, en San Agustín. Lo menciona en la respuesta del artículo 4 de la cuestión 91 y aclara que la ley humana no puede castigar toda acción mala puesto que supondría impedir colateralmente muchos bienes y esto perjudicaría el bien común. Entonces, ante la insuficiencia de la ley humana para prohibir todo mal, es necesaria una ley divina mediante la cual se prohíbe todo pecado²³. Paralelamente a esta justificación más filosófica de la necesidad de la ley divina, Santo Tomás, como es lógico, utiliza también una justificación bíblica citando un salmo en el que David pide a Dios que le ponga una ley. Este es un claro ejemplo de cómo Santo

¹⁸ Cfr. Santo Tomás de Aquino, Op. Cit., pp. 56-57.

¹⁹ Cfr. Welzel, H, Op. Cit. P. 57.

²⁰ Id.

²¹ Cfr. Santo Tomás de Aquino, Op. Cit., p. 60.

²² Cfr. Santo Tomás de Aquino, Op. Cit., p. 60

²³ Cfr. Id.

Tomás no renuncia a la religión ni a la filosofía, puesto que, para él, no solo son compatibles, sino que llegan a las mismas conclusiones por ser ambas verdaderas.

Hemos visto como si una ley se aparta del derecho natural, no obliga en conciencia, aunque se puede respetar para evitar escándalo; sin embargo, si la ley vulnera la ley divina está prohibido obedecerla. Esto tiene implicaciones en una doble vertiente, por un lado, la perspectiva religiosa y, por otro, de puro iusnaturalismo.

En la vertiente religiosa, Santo Tomás era sacerdote católico como ya sabemos y es que, para cualquier cristiano, si es que tiene interés en serlo de manera correcta, Dios está por encima de cualquier otra cosa, sin matices de ningún tipo. Es por esto por lo que es imposible esperar de un autor como Santo Tomás o de cualquiera que guarde los mandamientos del Señor que respeten una ley que vulnera la ley divina. Desde esta perspectiva, ninguna ley es respetable si ésta no respeta la ley de Dios o la voluntad de Dios. Esto tiene también implicaciones en el derecho positivo, no siendo ya así en nuestro tiempo, pero fue de gran relevancia. Si partimos de esta premisa de que está prohibido obedecer lo que vulnera la ley divina, es evidente que, durante muchos siglos, en los que la religión jugaba un papel más importante en la vida pública, las leyes estaban basadas, antes que en cualquier otra cosa, en los mandamientos y en los mandatos de la Biblia y de la Iglesia; lo que era pecado estaba prohibido y, por lo general, los gobernantes no promulgaban leyes en contra de la ley de Dios. Por el contrario, en las sociedades secularizadas actuales, ningún gobernante podría justificar la promulgación de una norma en que ésta es voluntad de Dios, sin embargo, desde la perspectiva iusnaturalista, los principios de la ley divina de Santo Tomás son los principios del derecho natural que permanecen inalterados e inalterables, por lo que siguen siendo base de las leyes. Un ejemplo es la prohibición de matar; esto es un mandamiento, por lo que en las sociedades religiosas esto podría haber bastado para aplicar dicha prohibición. A la sociedad actual, en cambio, no le importa que matar sea pecado, pero se sigue prohibiendo en todas las sociedades por derivarse esta prohibición de un derecho natural que es el derecho a vivir. Dirá Santo Tomás que la prohibición de matar se deduce del instinto de conservación que poseen todos los hombres, como veremos después.

Volviendo a Santo Tomás, el teólogo sigue la interpretación intelectual de la voluntad, que significa que la voluntad sigue el bien que le muestra la razón²⁴. Esto implica que los defectos de la voluntad se originan en un defecto de la razón. Cabe decir también, en este sentido, que, para Santo Tomás, la raíz de la libertad es la razón, estando ésta en un nivel superior de elevación y nobleza que la voluntad.²⁵

De nuevo aparecen las similitudes con Aristóteles, para el que aquello a lo que tienden todos los seres es lo bueno. Santo Tomás establece una máxima clara y sencilla: “Se debe obrar y proseguir el bien y evitar el mal”²⁶, que debe ser la base de todo el derecho natural. A partir de la idea aristotélica de que a lo que tiende el hombre es lo bueno, Santo Tomás deduce diversas normas. Como ya se indicó antes, del instinto de conservación se deduce la prohibición de matar. Del instinto de procrear, Santo Tomás deduce la institución del matrimonio y la educación de los hijos²⁷. Es evidente aquí, de nuevo, que el de Santo Tomás es un iusnaturalismo con una marcada influencia religiosa; del instinto de procrear se podría discutir que se deduzca el imperativo del matrimonio si no fuera porque en el cristianismo la procreación debe darse en el marco del sacramento del matrimonio. Esto se ve claramente en sociedades que no eran cristianas en las que la procreación no implicaba un matrimonio y en algunos casos ni siquiera implicaba monogamia.

Deduce, de la inclinación al conocimiento de la verdad y del vivir en comunidad, el imperativo de buscar y decir la verdad, pues no se puede vivir en comunidad con alguien carente de palabra, y el de no ofender a los demás²⁸. Es por todo esto por lo que el teólogo afirma que el Estado es un orden fruto de la naturaleza del hombre y no del pecado²⁹.

Santo Tomás afirma que el pecado no surge de la naturaleza racional, sino de la naturaleza sensible del hombre, lo cual implica que no todas las inclinaciones naturales son buenas, siendo lo bueno lo que dicta lo que es natural y no al contrario³⁰. Incurre entonces en una especie de falacia como algo es bueno, lo considera lo natural. Welzel pone de ejemplo de esta contradicción la visión de Santo Tomás de la virginidad, en la cuestión 152, donde dice que la virginidad es una virtud superior al matrimonio ya que

²⁴ Cfr. Welzel, H, Op. Cit. P. 57.

²⁵ Cfr. Ibid. P. 58.

²⁶ Santo Tomas de Aquino, Op. Cit., p. 129.

²⁷ Cfr. Welzel, H, Op. Cit. P. 58.

²⁸ Cfr. Ibid. P. 59.

²⁹ Cfr. Id.

³⁰ Cfr. Id.

es un bien del alma y el matrimonio lo es del cuerpo, cuando es evidente que lo “natural” no es la virginidad perpetua, pero por sostener éste que lo bueno es esto, tiende a decir que es, además de bueno, lo natural³¹. Lo mismo ocurre con el matrimonio, como mencioné antes; del instinto de procrear no necesariamente se extrae la existencia del matrimonio, Santo Tomás lo considera lo bueno y, consecuentemente, lo natural, pero esto es por constituir un deber cristiano.

Continuando con la religiosidad de Santo Tomás en el contexto del derecho natural, el autor considera los Diez Mandamientos como derecho natural, pero para serlo, dice Welzel, deben cumplir las características esenciales de invariabilidad y validez ilimitada³². El autor pone ejemplos bíblicos en los que Dios ordena acciones que van en contra de los Mandamientos: en el Génesis, Dios ordena a Abraham que entregue a Isaac en holocausto, pero el quinto mandamiento es no matarás, es una contradicción que haría que el mandamiento de no matar dejara de ser invariable y, por lo tanto, no fuera derecho natural. También manda Dios a Oseas en el primer capítulo del libro que lleva su nombre que se case con una prostituta, entre otros ejemplos.³³

A raíz de esto surge un importante debate en tiempos medievales entre idealismo y voluntarismo dentro del derecho natural³⁴. El debate versaba en torno a si el origen del derecho se encuentra en verdades eternas o, por el contrario, se encuentra en decisiones singulares de la voluntad divina. Se plantea también si Dios sanciona el Derecho por ser Derecho o lo es porque Dios lo ha sancionado³⁵. Santo Tomás adopta claramente la teoría idealista; La voluntad de Dios se vincula a su sabiduría, que es invariable, por lo que la voluntad también lo es. Si Dios derogara la justicia se negaría a sí mismo ya que Él es la justicia; Dios no puede, por tanto, cambiar el derecho natural³⁶.

Dicho esto, las contradicciones como las que se han planteado no quedan resueltas, por lo que Santo Tomás buscará la solución de otra manera. La solución que encuentra es que Dios en estos casos no modifica la ley, sino el objeto de la acción. En el caso de Oseas, no es que en su caso esté bien casarse con una prostituta, sino que Dios convierte a la prostituta en esposa legítima del profeta³⁷.

³¹ Cfr. Id.

³² Cfr. Ibid. P. 60.

³³ Cfr. Id.

³⁴ Cfr. Id.

³⁵ Cfr. Id.

³⁶ Cfr. Id.

³⁷ Cfr. Id.

Juan Duns Scoto criticaría esta solución, pues en el caso del mandato del holocausto de Isaac, no se cambia el objeto, simplemente, en esa ocasión, Dios manda matar³⁸. No es esta la única crítica que se hace a dicha solución, pero sí la más evidente.

Parece, pues, que la voluntad de Dios está por encima de lo que parecía ser derecho natural, triunfando, aparentemente, la tesis voluntarista frente a la idealista³⁹. Ocurre, entonces, que no está resuelto el debate de lo que es derecho natural, si ni siquiera está claro que los Mandamientos de Dios sean derecho natural, al menos entendiendo que este derecho debe cumplir las características previamente mencionadas.

Santo Tomás sigue la tradición escolástica y distingue los conceptos de *sindéresis* y conciencia. La *sindéresis* es la capacidad innata de la razón que conoce los principios primeros del Derecho natural, mientras que mediante la conciencia se aplican dichos principios al caso concreto. La *sindéresis* es infalible, pero no lo es la conciencia⁴⁰.

La conciencia juzga las acciones en un plano moral, por lo que según Tomás de Aquino ninguna acción debería hacerse, aunque sea una orden, independientemente de su proveniencia, si la conciencia la juzga ilícita⁴¹. Incluso siendo la conciencia errónea, siempre que no medie culpa, ésta debe seguirse, puesto que considera que la voluntad mala no es la que erra por accidente por errar la razón, sino que es mala la que está en desacuerdo con la razón. De esto extrae Santo Tomás una grave consecuencia en la cuestión 19 (II, I), y es que, por este error de la razón, el que crea que creer en Cristo es algo malo, no debería hacerlo en conciencia⁴². Welzel considera esto un avance puesto que anteriormente se entendía que todo el derecho natural es cognoscible al hombre, mientras que aquí Santo Tomás está admitiendo la posibilidad de un error no culpable y limitando ese conocimiento innato a los principios generales del derecho natural, básicamente, la máxima de hacer el bien y evitar el mal.

Al aplicar estos principios superiores al caso concreto pueden surgir errores, y Santo Tomás sigue la teoría aristotélica de la imputación, donde ésta depende de la voluntariedad⁴³. Si el error convierte la acción en no voluntaria, ésta no es culpable. El error insuperable exime totalmente de culpabilidad y el superable lo hace en la medida

³⁸ Cfr. Ibid. P.61

³⁹ Cfr. Id.

⁴⁰ Cfr. Id.

⁴¹ Cfr. Ibid. P.62.

⁴² Cfr. Id.

⁴³ Cfr. Id.

en que sea involuntario. Se refiere de manera clara a la ignorancia provocada voluntariamente o por grave negligencia considerándola superable⁴⁴.

A raíz de esto, Santo Tomás pasa de una postura en la que no admite coacción ninguna para la conversión, siendo solamente admisible la predicación a una postura agustiniana con el “oblígales a entrar” de Lucas 14 como base⁴⁵. De ello extrae la licitud de la coacción a la justicia en el caso de herejes y apóstatas, pues consideran ambos santos que en esos casos no existe posibilidad de una conciencia errónea sin mediar culpa, una afirmación que apoyarían posteriormente personalidades como Calvino y Rousseau, mientras que autores como Kant estarán en desacuerdo⁴⁶. Esta visión del “oblígales a entrar” es de gran importancia en la historia puesto que ha sido la justificación de la guerra justa.

En cuanto a la esclavitud, Santo Tomás se nutre, por un lado, de la doctrina de los Santos Padres, que sostienen que en el paraíso todos los hombres son libres y la esclavitud es consecuencia del primer pecado y, por otro lado, de Aristóteles, que sostiene que hay hombres destinados a servir por la debilidad de su razón⁴⁷. Existirían pues, esclavos por naturaleza, como los pueblos salvajes sin escritura ni Derecho positivo y que tienen costumbres animales. Santo Tomás tiene una visión más piadosa del destino de los esclavos en comparación con la visión aristotélica, sin embargo, no es una visión en absoluto avanzada puesto que en su época ya existían visiones contrarias a la esclavitud por considerarla contraria al derecho natural, incluso dentro de la Iglesia, como San Gregorio o Duns Scoto⁴⁸.

1.2. Otros autores medievales y cristianos

Santo Tomás de Aquino es, posiblemente, el mayor exponente del iusnaturalismo cristiano que ha existido. Fue sobresaliente filósofo y teólogo, sin embargo, vale siempre la pena comparar sus ideas con las de otros juristas de renombre y con ideas de naturaleza similar, en tanto que es relevante ver cómo, incluso entre autores cristianos de épocas similares en algunos casos, se encuentran notables diferencias de pensamiento.

⁴⁴ Cfr. Ibid. P.63.

⁴⁵ Cfr. Id.

⁴⁶ Cfr. Ibid. P. 64.

⁴⁷ Cfr. Id.

⁴⁸ Cfr. Ibid. P.65.

1.2.1. Paso del derecho natural romano al medieval

En la transición del derecho natural clásico y medieval hacia interpretaciones más complejas y detalladas en la Edad Media destaca una evolución profunda en la comprensión de la ley, la moral y la justicia. Este desarrollo se ve marcado por la distinción entre "derecho natural ut natura" y "derecho natural ut ratio", conceptos que reflejan la tensión entre los ideales universales del derecho y las realidades pragmáticas de su aplicación. A través del análisis de los trabajos de destacados juristas medievales, se puede observar cómo la tradición del iusnaturalismo fue adaptada y reinterpretada para abordar las complejidades de la sociedad medieval.

Los textos del derecho romano, como el Corpus Iuris hablan del ius naturale y del ius gentium, pero la cultura cristiana asoció la expresión de derecho natural a la ley escrita en el corazón de la que habla san Pablo que hace que los gentiles sean leyes para sí mismos, mencionada previamente.

Los textos romanos hablan de derecho natural como libertad natural naturalis libertas, a la que se opondría la esclavitud, el matrimonio o la apropiación privada de los bienes⁴⁹. Sin embargo, en la cultura cristiana se entendió por ius naturale una norma eterna e inmutable acerca del bien y del mal, de origen divino, impresa en la inteligencia humana. Los canonistas entendieron por derecho natural lo escrito en la ley y en el Evangelio, distanciándose de las nociones de derecho natural y de gentes contenidas en fuentes romanas⁵⁰.

Juristas como Accursio y el seguimiento de tradiciones establecidas por Isidoro de Sevilla enfatizaron la igualdad fundamental de todos los hombres ante el derecho natural, argumentando que la esclavitud es una construcción del "ius gentium" y, por lo tanto, contraria al "ius naturale"⁵¹. Esta visión resuena con las Etimologías de Isidoro, donde se postula una libertad universal ("Omnium una libertas") y una posesión común de todas las cosas ("communis omnium possessio") como fundamentos del derecho natural⁵². Accursio, específicamente, sostenía que todos los hombres son igualmente libres según el derecho natural, desafiando las justificaciones de la esclavitud basadas

⁴⁹ Cfr. Carpintero Benítez, F., Op. Cit., p. 11

⁵⁰ Cfr. Id.

⁵¹ Cfr. Ibid. P. 12.

⁵² Cfr. Ibid. Pp. 12-13.

en el *status civilis* o las prácticas legales existentes⁵³. En estos siglos no se siguió la doctrina aristotélica según la cual unos hombres nacen naturalmente destinados a ser siervos de otros. Se siguió a los juristas romanos⁵⁴.

Accursio afirma, en este sentido, que todos los hombres son igualmente libres atendiendo al derecho natural, independientemente del *status civilis* que posean, libres o siervos. Se opuso a quienes defendían que la libertad del derecho natural solo era para los libertos⁵⁵.

Estos juristas consideraron dos etapas en la historia; en la etapa *ius naturale*, no hubo esclavitudes ni propiedades pues regía la *omnium una libertas* y la *communis omnium possessio*⁵⁶. Esta primera etapa termina cuando un derecho creado por los hombres “*ius Gentium*” introdujo la división de las propiedades y la codicia que origina las guerras. Consecuencia de esto, surge la esclavitud, según los romanos, era más humano que los prisioneros siguieran vivos, aunque sea como siervos, que sacrificarlos⁵⁷. Así pues, el derecho de gentes acabó con la igual libertad de todos y la común posesión de todas las cosas, derogado el derecho natural. Después, se introduce en *ius civile*, hoy llamado derecho legislado o consuetudinario, dando inicio a la sociedad actual⁵⁸.

En la segunda etapa de la historia de la humanidad, el *ius Gentium* ha introducido guerras, esclavitudes, comercio, la construcción, las propiedades... Frente a la simplicidad del hombre en estado natural, el *ius Gentium* introduce las instituciones jurídicas actuales y el pensamiento utópico cede ante las necesidades de la vida práctica⁵⁹. No debe confundirse el concepto de práctico y pragmático. Práctico viene de *praxis*, arte de saber desarrollar nuestra humanidad, por eso Santo Tomás usa indistintamente humano y moral en ocasiones. Pragmático, en cambio es la actividad técnica dirigida a un fin concreto. En cuanto al fundamento del razonamiento práctico, la circunstancia se impone sobre la noción de una inamovible naturaleza humana⁶⁰.

⁵³ Cfr. *Ibid.* P. 13.

⁵⁴ Cfr. *Id.*

⁵⁵ Cfr. *Ibid.* P. 14.

⁵⁶ Cfr. *Ibid.* P. 15.

⁵⁷ Cfr. *Ibid.* P. 16.

⁵⁸ Cfr. *Id.*

⁵⁹ Cfr. *Ibid.* P.17.

⁶⁰ Cfr. *Id.*

Algunos entienden que el derecho natural para los medievales y romanos sería como un ideal utópico. Haría, entonces, el derecho natural, el papel del rey que reina, pero que no gobierna; desprendido así de su rango de justicia eterna⁶¹.

Pasa así el *ius naturale* a un ordenamiento jurídico inferior, por no tener eficacia real, o, al menos, lo hace en la mente del hombre actual, que no comprende la mayor libertad de espíritu propia de esta jurisprudencia⁶².

Recordemos como se legitima la esclavitud por ser preferible que un prisionero de guerra sea esclavizado que ejecutado, mostrando que el *ius naturale* puede ser derogado por una causa proporcionada. Sin embargo, estos argumentos no convencen a Pedro de Bellapertica. Según Carpintero, lo que pretende indicar es que en unos momentos deben prevalecer las exigencias moralmente elevadas de este derecho, y en otros no⁶³.

No eran estos juristas lo que llamamos relativistas; mantenían que el derecho natural estaba relacionado con la equidad natural; dice Accursio que es el derecho que siempre es bueno y equitativo, habría, pues, que explicar por qué se deroga y que superioridad práctica podría justificar la singular derogación⁶⁴.

Los juristas romanistas mantienen la contraposición *ius gentium* – *ius naturale* hasta entrado el S. XVIII. Guillermo Doviatus, en 1723, distingue entre libertad filosófica, libertad natural y libertad legítima. En las dos primeras, todos los hombres somos libres, pero en la tercera, es decir, en las leyes, la libertad ha sido legítimamente abolida⁶⁵.

Ya en el S. XVI, Pierre de la Grégoire estableció que ninguna cosa o cualidad natural es incorruptible o inmutable, igual que es natural nacer, por las causas contrarias es natural morir. Mantenían que la necesidad es el máximo criterio de la justicia, pero, este autor mantiene que el máximo grado de vileza y abyección humana está en la esclavitud⁶⁶.

La utilidad reclamada o hecha posible por las necesidades era generadora de moral; ella misma constituía argumentación práctica. Parece que el pragmatismo propio del *ius Gentium* corregía la vocación tendencialmente totalitaria propia de la utopía del *ius*

⁶¹ Cfr. Id.

⁶² Cfr. Ibid. P. 18.

⁶³ Cfr. Ibid. P. 20.

⁶⁴ Cfr. Id.

⁶⁵ Cfr. Ibid. P. 22.

⁶⁶ Cfr. Id.

naturale. El razonamiento práctico de los juristas medievales busca hacer realidad los bienes específicamente humanos, concretos o actuales, que quedan al cuidado del jurista⁶⁷.

En cuanto a la concepción del *ius Gentium*: “Esta argumentación racional que crea el *ius gentium* procede de la ‘razón natural’ (de la *naturalis ratio*, expresión entonces muy frecuente) del hombre, o es realizada naturalmente por la razón humana, según se expresaban estos autores. Buena parte de los juristas bajomedievales fue consciente de que la actividad específicamente racional del hombre es tan natural al hombre como los ideales más generales, sean la *omnium una libertas* o la *communis omnium possessio*. Por este hecho, y también al filo de los textos romanos, Accursio entendió, siguiendo a Ulpiano, que mientras que el derecho natural es aquello que la naturaleza enseñó a todos los animales (*quod natura omnia animalia docuit*), el derecho natural propia y específicamente humano es el *ius gentium*. El derecho de gentes es, en cierto modo, derecho natural a causa del carácter también natural que presenta el discurso de la razón del hombre, que es la creadora del derecho de gentes.⁶⁸”

Vemos, pues, como cada jurista tenía una concepción desigual y como la creciente complejidad de los conceptos dificulta la delimitación del alcance del derecho natural. Por ello, se tomará la explicación de Santo Tomás sobre esta cuestión. “Porque ya hemos dicho que pertenecen a la ley natural todas aquellas cosas hacia las cuales el hombre siente una inclinación natural. Ahora bien, todo ser siente inclinación natural a la operación que le es propio por razón de su forma: así, el fuego tiende a calentar. Por eso, siendo el alma racional la forma propia del hombre, hay en cada hombre una inclinación natural a obrar conforme a la razón; y obrar así es obrar virtuosamente⁶⁹”

Mediante la razón también crea el hombre el *ius civile*, el derecho positivo de cada comunidad, adecuado a las exigencias concretas. Pero los juristas medievales no se atrevían a mantener sin contradicciones que un derecho creado por los hombres constituyera verdadero derecho natural. La excepción fue la doctrina *iusnaturalista* de Pedro de Bellapertica. No se produjo la identificación clara entre el derecho natural y el de gentes hasta que los juristas romanistas cultivadores de la *civilis jurisprudentia*, es

⁶⁷ Cfr. *Ibid.* P. 23.

⁶⁸ *Id.*

⁶⁹ Santo Tomás de Aquino, *Op. Cit.*, P. 132.

decir, del *ius commune*, hubieron de enfrentarse al *iusnaturalismo* racionalista que fue, de facto, de origen protestante y beligerante contra el catolicismo⁷⁰.

1.2.2. Francisco de Vitoria

Francisco de Vitoria, autor cristiano de los siglos XV y XVI da una gran importancia al poder civil y esto está fuertemente relacionado con el *iusnaturalismo*. Para hacer una exposición con sentido, hay que partir desde lo que marca el inicio para Vitoria, y esto es la sociedad, la ciudad. Francisco de Vitoria toma las ideas aristotélicas del animal político, el hombre debe vivir en sociedad, el vivir en sociedad es lo natural para el hombre. A esta conclusión llega a partir de la naturaleza del hombre; Dios hace al hombre indefenso en comparación con el resto de los animales, en vez de densos pelajes o grandes cuernos, el hombre recibió la razón y la palabra, que es el medio para el entendimiento⁷¹. La palabra hace al hombre superior al resto de animales y para que esta sea útil, debe vivir en sociedad. De esta distinción se infiere que los hombres no están hechos para vivir como lo hacen las bestias, sino que está hecho para vivir en sociedad y ayudarse los unos a los otros⁷². Además, entiende que la familia no es una estructura suficiente para cubrir las necesidades humanas, por lo que a esta la sigue la comunidad. Con esto, Vitoria ve claro que el origen de las ciudades brota de la naturaleza misma; no es un artificio⁷³.

A raíz de lo expuesto, hay que deducir que el poder público tiene el mismo fin; las comunidades son necesarias para la vida de los hombres y los poderes públicos son necesarios para gobernar y proteger las comunidades⁷⁴. Vitoria ve claro que el poder público es derecho natural y el derecho natural proviene de Dios, por lo que el poder público se origina en Dios⁷⁵. Debe entenderse el poder civil no como que unos mandan sobre los otros, sino que la comunidad se gobierna a sí misma.

⁷⁰ Cfr. Carpintero Benítez, F., Op. Cit., p. 25.

⁷¹ Cfr. De Vitoria, F., *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra*, trad. L. Frayle Delgado, Tecnos, Madrid, 2007, P. 10.

⁷² Cfr. Ibid. P. 11.

⁷³ Cfr. Ibid. P. 13.

⁷⁴ Cfr. Id.

⁷⁵ Cfr. Ibid. P. 14.

Aparece un punto crucial para el entendimiento del derecho natural de Vitoria; el derecho divino, o sea, natural, prohíbe matar en los mandamientos, por lo tanto, que alguien tenga potestad para matar implica que la debe tener, también, por derecho divino⁷⁶. Como la república tiene autoridad para matar a un hombre, mientras que una persona privada no la tiene, dicha autoridad es de derecho divino⁷⁷.

Se ve claramente como Vitoria hace diversas deducciones lógicas a partir de la teología; a diferencia de Santo Tomás de Aquino, que piensa que la razón lleva a las mismas conclusiones que la teología por vías separadas.

Se ven también estas deducciones a partir de la teología en su visión del gobierno. El rey o gobernante tiene poder por derecho divino y natural; es necesario un gobernante o un grupo para ejercer las funciones de gobierno pues no es posible que todos lo hagan⁷⁸. Y de nuevo, hace una deducción; el reino es acorde al derecho natural ya que el derecho natural es inmutable⁷⁹, entonces, si el reino contraviniera el derecho natural, nunca podría haber sido legítimo por la característica del derecho natural de inmutabilidad. Sin embargo, en el Antiguo Testamento se alaba a Melquisedec, que gobernó en Salem, Daniel gobernó en una provincia instituido por Nabucodonosor... entre otros muchos ejemplos⁸⁰. En resumen, como las Sagradas Escrituras permiten que existan reyes, incluso con potestad para dar muerte, el reino o gobierno es justo por derecho natural y proviene de Dios, y como el derecho natural es inmutable, sigue siendo conforme a derecho natural en todos los siglos venideros. Afirma entonces Vitoria que no es correcto pensar que el poder de la república o de la comunidad proviene de Dios, pero no el poder del rey; ambos poderes son el mismo, la comunidad transfiere su propia autoridad al rey⁸¹.

Francisco de Vitoria trata también la relación entre la ley humana y la ley divina. La divina es dada sólo por Dios, nadie puede quitarla, mientras que la ley humana, al ser hecha por el hombre, puede quitarla o cambiarla⁸². Además, la divina es justa en sí misma, mientras que la humana es justa se requiere utilidad para la comunidad y mesura. Por último, la divina obliga con más intensidad, pues llega a donde no puede

⁷⁶ Cfr. Ibid. P. 16.

⁷⁷ Cfr. Id.

⁷⁸ Cfr. Ibid. P. 18.

⁷⁹ Cfr. Aristóteles, Op. Cit. P. 81.

⁸⁰ Cfr. De Vitoria, F., Op. Cit. P. 19.

⁸¹ Cfr. Ibid. P. 20.

⁸² Cfr. Ibid. P. 43.

llegar la humana⁸³. La ley humana viene de Dios, por lo que obliga igual que la divina. Viene de Dios porque las causas segundas también son obra de Dios. Debe llamarse ley divina también la hecha por el hombre, porque la hace bajo la autoridad de Dios⁸⁴.

1.2.3. San Agustín de Hipona

Se van a extraer contraposiciones entre las ideas de Santo Tomás y las de otros autores cristianos para ordenar las ideas exploradas. Por un lado, las diferencias entre la filosofía tomista y la agustiniana son muy relevantes, tanto que provocarían un debate que duraría siglos.

Mientras Santo Tomás desarrolla una síntesis entre fe y razón, subrayando la capacidad humana para entender y participar en la ley natural como una extensión de la ley eterna de Dios, San Agustín ofrece una visión más teológica y dependiente de la gracia divina que racionalista. Santo Tomás argumenta que el conocimiento es accesible a la razón humana, permitiendo a los individuos discernir el bien y el mal a través de la ley natural. Esta ley actúa como un reflejo de la ley eterna divina, haciendo que la moralidad sea una cuestión de participación racional en el orden divino. En este esquema, la razón y la fe colaboran estrechamente, con la razón como medio para conocer las verdades espirituales. No significa esto que Santo Tomás sostenga que por medio de la razón el hombre deba conocerlo todo; “Luego de preguntarse si conviene que Dios revele a los hombres verdades filosóficas accesibles a la razón, responde que sí, con tal que esas verdades sean de aquéllas cuyo conocimiento es necesario a la salvación. Si fuera de otro modo, esas verdades y la salvación que de ellas depende estarían reservadas a un pequeño número de hombres, quedando los demás privados de ellas por falta de luz intelectual, o de tiempo para la investigación, o de ánimo para el estudio”⁸⁵.

Por el contrario, San Agustín pone un énfasis mucho mayor en la necesidad de la gracia divina para la salvación y el conocimiento verdadero. Aunque no niega el valor de la razón, San Agustín ve la fe como precedente y superior a la razón. Para él, la verdad

⁸³ Cfr. Id.

⁸⁴ Cfr. Ibid. P. 45.

⁸⁵ Gilson, É., *El espíritu de la Filosofía Medieval*, RIALP, Madrid, 2009, Pp. 43-44.

última no es plenamente accesible mediante la razón humana por sí sola; la iluminación divina es esencial. En palabras de Agustín, "crede ut intelligas", cree para entender, subraya la primacía de la fe sobre la razón, una visión que sugiere que el entendimiento verdadero comienza con la aceptación de las verdades divinas, no con la deducción racional. Para Santo Tomás no es que la razón sea superior a la fe, sino que ambas llegan a las mismas conclusiones por ser ambas ciertas.

La ley natural tomista se presenta como un marco racional accesible a través de la razón que guía la conducta humana hacia el bien. En contraste, la aproximación agustiniana, al poner la fe antes que la razón, puede ser una visión más limitada de la ley natural, en la que la comprensión humana de la ley divina está profundamente mediada por la experiencia religiosa y la revelación.

Este contraste subraya una tensión fundamental en la filosofía cristiana medieval: ¿Es el camino hacia la verdad y la moralidad principalmente a través de la razón, iluminada por la fe, como sostiene Santo Tomás? ¿O es a través de la fe, que luego se busca entender mediante la razón, como propone San Agustín?

1.2.4. Baltasar Gracián

Por otro lado, vivió en el S.XVII, Baltasar Gracián, jesuita y filósofo español, cuyas ideas se van a exponer ahora en contraposición con las de Santo Tomás de Aquino para exponer las diferencias entre la ley natural tomista y la ley natural de los jesuitas.

Santo Tomás de Aquino ofrece una concepción de la ley natural que refleja una armonía preestablecida en el cosmos, arraigada en la creencia de que el universo, creado por un Dios ordenador, es accesible y comprensible para el ser humano a través de la razón. La ley eterna, emanación de la voluntad divina, se traduce en una ley natural que guía al hombre en su actuar, permitiéndole discernir el bien del mal mediante el uso de su razón. Esta visión sugiere una participación directa del ser humano en la sabiduría divina, habilitándolo a mantener el orden de la creación. Para Santo Tomás, entonces, la ley natural sirve como un puente entre lo humano y lo divino, estableciendo una moralidad objetiva y universal basada en la naturaleza humana común.

Por otro lado, Baltasar Gracián, en su "Crítico", reflexiona sobre la complejidad del mundo desde una perspectiva que contrasta marcadamente con la armonía tomista.

Gracián nos introduce a un "Mundo natural" divinamente ordenado y un "Mundo civil" humano lleno de pasiones y desorden, señalando: "todo cuanto obró el Supremo Artífice está tan acabado que no se puede mejorar. "Estas observaciones metafísicas y morales sobre el Mundo creado con perfección por Dios, y el Mundo desorganizado sobremanera por los hombres indujeron la conclusión ética que en una obra precedente a *El Criticón*, *Oráculo Manual y arte de prudencia*, formula Gracián a modo de aforismo".⁸⁶ Esta conclusión es que se deberían procurar los medios humanos como si no existieran los divinos y viceversa. Este dualismo refleja una tensión entre el ideal divino y la realidad humana, marcada por la corrupción y el vicio.

Gracián amplía su visión crítica al observar que, aunque el propósito divino era que el hombre mantuviera el orden de la creación mediante la razón, en la práctica, las pasiones suelen triunfar sobre la ley natural⁸⁷. Esta discrepancia entre el ideal y la realidad lleva a Gracián a cuestionar la capacidad del hombre común para vivir conforme a la ley eterna. El hombre común no se sirve de una *Lex naturalis* como participación en la *Lex aeterna*, sino que triunfan las pasiones frente a la razón.

Además, Gracián destaca el contraste entre las obras divinas y las humanas, donde las primeras son perfectas y las segundas están plagadas de defectos. Esta observación se extiende a la moralidad y la práctica, donde la mala correspondencia ajena no debe servir para la imitación sino para la cautela. "Es perentorio para el hombre una protección y reacción moral en su convivencia civil."⁸⁸ Este enfoque pragmático sobre la moralidad y la conducta humana subraya la importancia de una sabiduría práctica para navegar en un mundo civil degradado, un aspecto que Gracián considera esencial para el ser humano.

Gracián va más allá al proponer una moral que se desdobra según se trate de medios divinos o humanos, lo que no implica una doble moral al estilo de Maquiavelo, sino una adaptación a las circunstancias reales que enfrenta el individuo. Este enfoque refleja una visión más plural de los fines de la existencia y cómo alcanzarlos, considerando tanto la dimensión natural como la sobrenatural de la vida humana. Según Gracián, los fines humanos son para saber vivir en la Tierra; y los divinos para saber alcanzar el Cielo.

⁸⁶ Grande Yáñez, M., *Justicia y ley natural en Baltasar Gracián: una indagación sobre la fuente iusnaturalista del humanismo*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2001, p. 243.

⁸⁷ Cfr. Ibid. P. 241

⁸⁸ Ibid. P. 248.

En la confrontación de ideas entre Santo Tomás de Aquino y Baltasar Gracián acerca de la ley natural, se evidencian discrepancias fundamentales que reflejan no solo un cambio en la percepción del orden universal y el papel del ser humano dentro de este, sino también en la metodología para alcanzar la moralidad y la sabiduría en la existencia humana.

Mientras Santo Tomás de Aquino postula una ley natural inmutable y universal, accesible a través de la razón humana como una manifestación de la voluntad divina, Gracián enfatiza la complejidad y la imperfección del mundo humano, marcado por las pasiones y el desorden. La visión tomista implica que, independientemente de las circunstancias individuales, todos los seres humanos pueden llegar a comprender y vivir según este orden moral natural. Esta perspectiva destaca una confianza profunda en la capacidad de la razón para discernir y alinearse con la verdad divina, suponiendo que la armonía preestablecida por Dios permea la creación y guía al ser humano hacia el bien.

Por contraste, Gracián se sumerge en la realidad del "Mundo civil", donde la idealidad de la ley natural se ve frecuentemente obstruida por las tendencias humanas hacia el egoísmo, la corrupción y el caos. A diferencia de Santo Tomás, quien ve en la ley natural un puente claro entre lo divino y lo humano, Gracián reconoce un abismo entre el orden divino y la conducta humana, sugiriendo que las imperfecciones del mundo humano requieren un enfoque más pragmático y adaptativo hacia la moralidad.

Gracián no niega la existencia o la importancia de una ley divina, pero argumenta que, en la práctica, el ser humano necesita navegar un mundo donde la ley natural no siempre es evidente o fácilmente aplicable. Su propuesta de una moral que se adapta a las circunstancias, eligiendo entre medios divinos o humanos según la situación, refleja un reconocimiento de la complejidad moral en la que se encuentra el ser humano. Esto contrasta con la perspectiva más abstracta y universal de Santo Tomás, para quien la moralidad y el camino hacia la verdad son constantes e invariables, dictados por una ley natural que es igual para todos.

En conclusión, la contraposición entre Santo Tomás y Gracián sobre la ley natural pone de relieve dos aproximaciones distintas a la ética y la existencia humana: una que enfatiza la universalidad, la objetividad y la racionalidad de la ley moral natural, y otra que reconoce la ambigüedad, la imperfección y la necesidad de adaptación moral ante la complejidad del mundo humano. Mientras Santo Tomás invita a una alineación con el

orden divino a través de la razón, Gracián sugiere una búsqueda más cautelosa y adaptativa de la sabiduría práctica en un mundo imperfecto.

1.3. Análisis del Derecho Natural posterior

El desarrollo del derecho natural siguió tras los grandes pensadores medievales como Santo Tomás de Aquino o Francisco de Vitoria. A medida que la filosofía y la teoría del derecho evolucionaron, nuevos enfoques que ampliaron y, en algunos casos, transformaron radicalmente las nociones tradicionales del derecho natural, aparecieron.

1.3.1. Immanuel Kant

La obra de Immanuel Kant, filósofo prusiano del siglo XVIII, supone un gran avance en la filosofía, especialmente en comparación con los autores que ya se han tratado, cuyo derecho natural se basaba, fundamentalmente, en la teología, mientras que Kant pasa a un derecho natural laico, basado en la voluntad que no depende de las creencias del sujeto para obligar a éste, lo cual podía ser un problema del iusnaturalismo medieval.

Kant sostiene que nada es intrínsecamente bueno salvo una buena voluntad. “Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una buena voluntad.”⁸⁹ Toda cualidad precisa de buena voluntad para ser buena, pues de existir mala voluntad, la cualidad se pervierte y, es por ello, que dicha buena voluntad es lo que hace al hombre digno de ser feliz.

Además, la buena voluntad no es buena en tanto que cumple un fin que buscamos, no es buena en un sentido utilitario, sino que lo es en sí mismo, y lo es también, aunque no se alcance el fin, pues es más valiosa que el fin en sí. La utilidad no añade ni resta a su valor⁹⁰.

El autor considera que la razón no sirve para alcanzar la felicidad, de hecho, la razón dificulta este fin añadiendo nuevas necesidades a las necesidades básicas del hombre⁹¹. Sin embargo, sí que tiene la razón una mucho más digna tarea, y esta es producir la

⁸⁹ Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. M. García Morente, ed. P. M. Rosario Barbosa, San Juan, 2007, p. 7.

⁹⁰ Ibid. P. 8.

⁹¹ Ibid. P. 9.

buena voluntad. La razón, pues, dificulta alcanzar la felicidad, sin embargo, este fin es secundario, mientras que el cultivo de la razón acerca al fin supremo, el de la buena voluntad, es por ello por lo que es necesario el cultivo de la razón⁹².

Introduce una diferencia entre el actuar conforme a deber y actuar por deber que expone con un ejemplo “Mas, por eso mismo, el cuidado angustioso que la mayor parte de los hombres pone en ello no tiene un valor interior, y la máxima que rige ese cuidado carece de un contenido moral. Conservan su vida conformemente al deber, sí; pero no por deber. En cambio, cuando las adversidades y una pena sin consuelo han arrebatado a un hombre todo el gusto por la vida, si este infeliz, con ánimo entero y sintiendo más indignación que apocamiento o desaliento, y aun deseando la muerte, conserva su vida, sin amarla, sólo por deber y no por inclinación o miedo, entonces su máxima sí tiene un contenido moral.”⁹³

Para Kant es un deber asegurar la propia felicidad, pues de ello depende el actuar por deber. El que no tiene sus necesidades cubiertas puede verse tentado a infringir sus deberes⁹⁴. Constituye, pues, la búsqueda de la felicidad una ley: “la de procurar cada cual su propia felicidad, no por inclinación, sino por deber, y sólo entonces tiene su conducta un verdadero valor moral.”⁹⁵

El mandato cristiano de amar al prójimo es un deber; se ama al prójimo, incluso al enemigo, por deber y no por sentir hacia él amor o ternura⁹⁶. Propone también que la acción por deber tiene su valor moral en el principio del querer, en la voluntad que rige dicha acción, y no en el propósito⁹⁷. La consecuencia de esto es que “el deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley.”⁹⁸ Solo merece respeto lo que está relacionado con la voluntad como fundamento y no como efecto. Es decir, la acción realizada por deber debe excluir la inclinación, siendo la voluntad determinada solamente por la ley que debe obedecerse incluso cuando ésta vaya contra las inclinaciones del sujeto⁹⁹.

⁹² Ibid. P. 10.

⁹³ Ibid. Pp. 11-12.

⁹⁴ Ibid. P. 13.

⁹⁵ Id.

⁹⁶ Id.

⁹⁷ Id.

⁹⁸ Ibid. P. 14.

⁹⁹ Id.

La ley de la que habla es “la universal legalidad de las acciones en general, (...) es decir yo no debo obrar nunca más que de modo que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal.”¹⁰⁰

Supongamos que un hombre decide no robar por la infamia que supondría el que se le conociera como ladrón, es un buen motivo, pero no es lo mismo que no robar porque dicha decisión contiene una ley en sí misma. Ningún hombre desearía que todo el mundo robara, aunque lo hicieran cuando lo necesitan. Si el hombre no querría que su máxima sea ley universal, su querer no es moralmente bueno.

Por lo tanto, para Kant existe una ley natural, es el tener buena voluntad, es el actuar por deber. Cuando uno actúa por deber, es decir, respetando la ley de la universal legalidad de las acciones, entonces está actuando conforme a derecho natural. Podría considerarse que este imperativo categórico kantiano es la ley natural. La ley en la que deben basarse todas las demás leyes. Que algo esté permitido no lo hace bueno, que algo tenga consecuencias buenas no lo hace bueno en sí, buena por sí misma solo es la buena voluntad y la acción buena deberá seguir la máxima que se pudiera querer que sea ley universal. Vemos entonces como, a pesar de considerar que existe una ley natural, la ética kantiana de la autonomía de la voluntad choca con éticas teleológicas de otros autores iusnaturalistas como puede ser Aristóteles; “Pero las leyes se ocupan de todas las materias, apuntando al interés común de todos o de los mejores, o de los que tienen autoridad, o a alguna otra cosa semejante; de modo que, en un sentido, llamamos justo a lo que produce o preserva la felicidad o sus elementos para la comunidad política.”¹⁰¹ cuya ética se basa en la búsqueda de un factor externo, que es la felicidad, mientras que la de Kant es una ética formal, no se actúa buscando algo con la acción, sino por deber.

1.3.2. John Locke

Locke, filósofo inglés del siglo XVII, describe el estado de naturaleza como un estado en el que todos los individuos son libres de ordenar sus acciones y disponer de sus posesiones y personas como mejor les parezca, sin depender de la voluntad de otros, con el límite de la ley de naturaleza. En este estado, todos son iguales y nadie tiene más poder o autoridad que otro. Esta igualdad se basa en que todos los hombres son criaturas

¹⁰⁰ Ibid. Pp. 15-16.

¹⁰¹ Aristóteles, Op. Cit. P. 238.

de Dios y solo Él tiene la potestad para quitar esa igualdad¹⁰². Para Locke, la ley natural es un principio fundamental que rige el estado de naturaleza. Esta ley no es una construcción humana, sino que es accesible a través de la razón. “El estado de naturaleza tiene una ley de naturaleza que lo gobierna y que obliga a todos; y la razón, que es esa ley, enseña a toda la humanidad que quiera consultarla, que siendo todos los hombres iguales e independientes, ninguno debe dañar a otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones. “¹⁰³ Identifica, pues, tres derechos naturales fundamentales: la vida, incluyendo la salud, la libertad y la propiedad¹⁰⁴. Estos derechos son inalienables e inmutables y no pueden ser dañados por otros.

En el estado de naturaleza, todos los individuos tienen el derecho de ejecutar la ley natural. Esto significa que cualquier persona puede castigar a quienes infringen la ley natural, no solo para reparar el daño, sino también para disuadir a futuros transgresores.¹⁰⁵ A pesar de estas libertades, el estado de naturaleza presenta ciertos inconvenientes que motivan a los individuos a buscar una sociedad civil. En particular, falta una ley establecida, fija y conocida aceptada por todos como norma de lo bueno y lo malo. También carece de un juez público e imparcial con autoridad para resolver los pleitos y un poder que respalde y dé fuerza a las sentencias justas¹⁰⁶.

Locke explica que la constante amenaza de inseguridad en el estado de naturaleza lleva a los hombres a formar sociedades políticas para proteger sus derechos de manera más efectiva. "Aunque en el estado de naturaleza tiene el hombre todos esos derechos, está, sin embargo, expuesto constantemente a la incertidumbre y a la amenaza de ser invadido por otros."¹⁰⁷

El objetivo principal de unirse en sociedad es la preservación de la propiedad. Para Locke, la propiedad no solo incluye bienes materiales, sino también la vida y la libertad de los individuos. En el estado de naturaleza, la falta de una ley establecida, un juez

¹⁰² Cfr. Locke, J., *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, trad. C. Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 1990, p. 38.

¹⁰³ Id.

¹⁰⁴ Cfr. Id.

¹⁰⁵ Cfr. Ibid. P. 39.

¹⁰⁶ Cfr. Ibid. Pp. 133-134.

¹⁰⁷ Ibid. P. 133.

imparcial y un poder de respaldo hace que la protección de estos derechos sea insegura y precaria.¹⁰⁸

Para formar una sociedad civil, los individuos deben renunciar a sus poderes naturales de juzgar y castigar las infracciones de la ley natural. Este poder se transfiere a la comunidad, que actúa como un árbitro imparcial con normas establecidas.¹⁰⁹

La sociedad civil, por lo tanto, se establece mediante un acuerdo mutuo en el cual todos los miembros renuncian a su poder individual de ejecutar la ley natural y lo delegan a una autoridad pública, es decir, el gobierno. Esta autoridad es responsable de crear y hacer cumplir las leyes, proteger los derechos de los ciudadanos y garantizar la justicia de manera imparcial.

El iusnaturalismo de Locke, que enfatiza la razón y los derechos individuales, puede contrastarse con el iusnaturalismo escolástico, representado por Santo Tomás de Aquino. Ambos reconocen la existencia de una ley natural, pero difieren en su interpretación y fundamento. Para los escolásticos, la ley natural es parte del orden divino y refleja la ley eterna de Dios. Locke, aunque no niega la dimensión divina, pone mayor énfasis en la razón humana como la guía principal para descubrir y aplicar la ley natural.

Los escolásticos ven la ley natural como un camino hacia el bien común y la vida virtuosa, subordinada a la ley divina. Santo Tomás, por ejemplo, sostiene que la ley humana debe derivarse de la ley natural y que ambas están subordinadas a la ley divina. El trasfondo teológico de Locke es evidente en su afirmación de que la ley natural es una expresión de la voluntad de Dios. Para Locke, Dios ha creado a los seres humanos como iguales y libres, y ha implantado en ellos la razón para discernir la ley natural. Así, la observancia de esta ley no solo es racional, sino también una obligación moral y divina. Pero, aunque como ocurre con los escolásticos, la ley natural también tiene un origen divino, su aplicación es más secular y racionalista, centrada en la protección de los derechos individuales.

¹⁰⁸ Cfr. Ibid. P. 134.

¹⁰⁹ Cfr. Ibid. Pp. 104-105.

1.3.3. Herbert Hart

Herbert Hart fue uno de los filósofos del derecho más influyentes del siglo pasado. A pesar de que es un autor positivista, se expondrá ahora como de algún modo acepta la existencia de un derecho natural. El positivismo, en general, no cree que exista un derecho natural superior al hombre, inmutable e intrínseco a su propia condición humana. Es por eso por lo que Hart adopta el concepto de Hobbes del propósito de supervivencia como elemento central e indiscutible de lo que se puede considerar derecho natural.¹¹⁰

Hart describe el contenido mínimo del derecho natural, basado en verdades elementales sobre la naturaleza humana y las circunstancias en las que viven los hombres, esto es, cinco problemas para los que todo ordenamiento jurídico debe tener solución en su contenido:

1. Vulnerabilidad Humana: Las reglas jurídicas y morales deben incluir prohibiciones contra la violencia, abstenciones, ya que los seres humanos son vulnerables a los ataques recíprocos.¹¹¹
2. Igualdad Aproximada: Los hombres no tienen entre sí un poder tan distinto como para que uno pueda someter al resto sin ayuda, lo que hace necesaria la existencia de un sistema de abstenciones mutuas.¹¹²
3. Altruismo Limitado: Aunque los humanos no son completamente egoístas, su altruismo es limitado, lo que justifica la necesidad de reglas de conducta.¹¹³
4. Recursos Limitados: La escasez de recursos esenciales como alimentos y refugio requiere reglas sobre la propiedad y su respeto.¹¹⁴
5. Comprensión y Voluntad Limitadas: La implementación de reglas requiere no solo la cooperación voluntaria sino también una organización coercitiva para garantizar la obediencia.¹¹⁵

¹¹⁰ Cfr. Hart, H. L. A., *El concepto del derecho*, trad. G. R. Carrió, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1998, p. 237.

¹¹¹ Cfr. Ibid. P. 240.

¹¹² Cfr. Ibid., P. 241.

¹¹³ Cfr. Ibid. P. 242.

¹¹⁴ Cfr. Ibid. Pp. 242-243.

¹¹⁵ Cfr. Ibid. P. 244.

Hart sostiene que, aunque un sistema jurídico debe ofrecer un conjunto de abstenciones mutuas para ser viable, no necesariamente debe extender estas protecciones a todos sus miembros.¹¹⁶ La historia muestra que muchos sistemas han excluido a ciertos grupos, como los esclavos, de las protecciones básicas. La estabilidad de un sistema jurídico depende en gran medida de que al menos algunos de sus miembros cooperen voluntariamente.¹¹⁷

Hart sostiene, como positivista, que un sistema jurídico puede reflejar influencias morales, pero su validez no depende de su concordancia con la moral. Sin embargo, se podría decir que acepta un derecho natural de supervivencia, un derecho natural con una extensión mermada con respecto a la de los autores iusnaturalistas, pero un derecho natural. Este hecho no lo convierte en iusnaturalista, pero pone de manifiesto como existe siempre un contenido mínimo que un ordenamiento jurídico debe tener para que tenga sentido; de nada serviría que un estado tenga un ordenamiento jurídico con miles de normas si no se garantiza a los ciudadanos su propia supervivencia.

Capítulo 2: Filosofía marxista

Para entender la filosofía marxista debe partirse de la relación entre sujeto y sociedad; esta relación es fundamental para entender su concepto de libertad y ética. Marx sostiene que solo dentro del contexto social consigue el individuo alcanzar la realización ética. Según Marx, el hombre es inherentemente un ser social y solo a través de la sociedad puede descubrir y realizar su verdadera esencia. "El hombre no es previo a la sociedad, sino que sólo en ella puede descubrirse tal y como es."¹¹⁸

La ética marxista se centra en la liberación del hombre de la opresión económica. Marx sostiene que el sistema capitalista explota a los trabajadores y crea una sociedad en la que unos pocos poseen la mayoría de los recursos, mientras que la mayoría vive en condiciones precarias. El trabajo enajenado, es decir, del proletario que trabaja para el capitalista, no solo afecta a la dignidad del trabajador en tanto que trabajador, sino que

¹¹⁶ Cfr. Ibid. P. 247.

¹¹⁷ Cfr. Id.

¹¹⁸ Grande Yáñez, M., *Ética marxista y cristianismo*, Tirant Humanidades, Valencia, 2020, p. 79.

afecta a su dignidad como hombre.¹¹⁹ Existe una relación inversa entre el salario y el interés del capital: a salarios más altos, menores ganancias, y a salarios más bajos, mayores ganancias.¹²⁰ Esta relación implica que los intereses de proletario y capitalista siempre van a estar enfrentados; es una explotación con la que se debe acabar y no cabe otra manera que el acabar con la figura del capitalista.

La liberación de esta explotación es el primer paso hacia la libertad verdadera. Esta liberación es universal y, una vez lograda, permite la erradicación de la alienación, construyendo una nueva organización social donde el hombre puede realizarse plenamente.¹²¹

Dado que el trabajo está sujeto a las leyes de oferta y demanda, se convierte en una mercancía, una mercancía humana. La consecuencia es la deshumanización del individuo, tanto física como espiritualmente.¹²²

El trabajo es central en la ética marxista. Marx considera que el trabajo es la forma en que el hombre se relaciona con la naturaleza y se realiza a sí mismo. El trabajo en la sociedad capitalista es explotación para el proletario. Esto se ve también en la afirmación de que el salario, a pesar de ser un medio de subsistencia, es igual de importante que el mantenimiento del resto de recursos productivos, como podría ser el pago para arreglar una máquina.¹²³ En cambio, en la sociedad que Marx propone, los individuos pueden expresarse y desarrollar sus capacidades mediante el trabajo. En la sociedad comunista, el trabajo no es una fuente de explotación, sino una actividad creativa y satisfactoria que contribuye al bienestar común. "Sólo el trabajo en una sociedad comunista me puede propiciar que sea dueño y creador de mí mismo ..."¹²⁴.

Hay que entender el concepto libertad en el contexto marxista: "La libertad en Marx no puede entenderse como el desarrollo de una decisión que preserva mi autonomía, ni tampoco como el ejercicio de un derecho individual frente a los demás y frente al Estado. La libertad es el goce de vivir en el mejor de los órdenes convivenciales, la

¹¹⁹ Cfr. Marcuse, H., *Sobre Marx y Heidegger; Escritos filosóficos (1932-1933)*, trad. J. M. Romero Cuevas, Biblioteca Nueva, Madrid, 2016, p. 72.

¹²⁰ Cfr. Marx, K., *Manuscritos: economía y filosofía*, trad. F. Rubio Llorente, Alianza Editorial, Madrid, 1980, p. 125.

¹²¹ Cfr., Grande Yáñez, M, (2020), Op. Cit., p. 79.

¹²² Cfr., Marx, K., Op. Cit. pp. 123, 125.

¹²³ Cfr., Ibid. P. 124.

¹²⁴ Grande Yáñez, M, (2020), Op. Cit., p. 81.

sociedad comunista, en la que ningún hombre es oprimido y todos los hombres desarrollan conforme a sus posibilidades la autoproducción.”¹²⁵ Esto significa que la verdadera libertad es una libertad social, donde todos los individuos son iguales y pueden realizarse plenamente dentro de una comunidad, que nada tiene que ver con ideas de libertad relacionadas con la toma de decisiones o el ser libre de injerencias de otros individuos o del Estado.

Se ve, entonces, como Marx rechaza las ideas de Immanuel Kant sobre la libertad, que se basan en la autonomía individual y el liberalismo que defiende los derechos individuales frente al colectivo. Para Marx, estas concepciones de la libertad son insuficientes porque no tienen en cuenta las condiciones materiales en las que viven los individuos. No es la libertad Kantiana la verdadera libertad.

Sí que toma Marx inspiración de otros autores, como Rousseau, de quien toma el concepto de voluntad general, aunque “no encontramos en su utopía ni Estado ni Derecho, sino una perfección existencial que viene perfilada por el modo en el que el hombre aprovecha las ventajas naturales de la economía”¹²⁶, por lo que vemos como lleva la economía a la base del sistema perfecto.

Es importante mencionar también la inmensa diferencia en el entendimiento marxista del hombre frente al liberalismo cada vez más marcado que defendían los autores iusnaturalistas modernos. Marx se opone al contractualismo liberal que coloca al individuo antes que la sociedad, para Marx, la libertad social marxista debe prevalecer sobre la libertad liberal que defendían autores contractualistas.

La crítica de Marx al derecho hegeliano se puede ver como una crítica a cualquier forma de derecho que pretenda ser absoluta e inmutable, características que a menudo se atribuyen al derecho natural. Sólo mediante los derechos universales de la sociedad puede una clase obtener el dominio universal¹²⁷. Marx desafía la idea de que las leyes pueden ser universales y aplicables a todas las sociedades y épocas, proponiendo en su lugar que el derecho es una construcción histórica y social.

¹²⁵ Ibid., P. 79.

¹²⁶ Ibid., P. 80.

¹²⁷ Cfr., Marx, K., *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Pretextos, Valencia, 2014.

Marx reinterpreta los fundamentos del derecho, alejándose de una visión naturalista y acercándose a una comprensión histórica y materialista del mismo.

La filosofía marxista es una filosofía de la praxis, enfocada en la transformación del mundo y no en la especulación. “Cuando aquí consideramos la crítica marxiana de la economía política y su fundamentación de la teoría revolucionaria como filosóficas, esto no significa que se trate en ellas de asuntos filosóficos meramente teóricos, a través de los cuales se cimentan, por así decirlo, la situación histórica concreta (del proletariado en el capitalismo) y su praxis”¹²⁸. La ética real social implica una acción práctica y política, dirigida a la emancipación y la libertad de toda la humanidad. Marx ve la libertad no como una idea abstracta, sino como una realidad material alcanzada a través de la revolución y la organización social comunista. Esta libertad se alcanza con el fin del capitalismo; Del mismo modo, en la lucha entre el capitalista y el trabajador, el trabajador eventualmente triunfará con el “sacrificio total del capitalista”¹²⁹.

2.1. La religión en Marx

Karl Marx sostiene que la crítica de la religión es la base detrás de toda crítica¹³⁰. Argumenta que la religión es un reflejo ilusorio de la realidad humana, creada por el hombre, y no al revés. La religión es vista como la conciencia de un mundo subvertido y un consuelo ilusorio para la miseria real¹³¹. Así, eliminar la religión es un paso necesario para alcanzar la verdadera felicidad del hombre, ya que la crítica religiosa desencadena la crítica de todas las estructuras que perpetúan la miseria y la opresión. Marx fundamenta la crítica religiosa en que es el hombre el que hace la religión, y no ya, la religión hace al hombre¹³². Esto ilustra cómo la religión, en su opinión, es una construcción social derivada de las condiciones materiales de vida.

¹²⁸ Marcuse, H., Op, Cit. P. 74.

¹²⁹ Cfr., Marx, K., (1980), Op. Cit. P. 131.

¹³⁰ Cfr., Marx, K., (2014), Op. Cit.

¹³¹ Cfr., Id.

¹³² Cfr., Id.

Marx sostiene que el Estado y la sociedad producen la religión porque son mundos subvertidos¹³³. La religión es una interpretación distorsionada del mundo, una lógica en forma popular que justifica y consuela al ser humano en su situación de opresión

En relación con su concepción del hombre, se convierte, el marxismo en una especie de religión; “¿Cómo puede una filosofía arrogarse un imperio sobre el hombre? ¿Cómo puede pretender tener prerrogativas que inciden en toda la dimensión humana, cuyo santuario no se abría antes sino a la potestad de la religión? La respuesta es sencilla: el marxismo es una religión, una religión del hombre. Afirmarlo no es osadía nuestra, es declaración de Marx ...”¹³⁴

Capítulo 3: Ideas relacionadas y contraposición

Para dar sentido a este capítulo, contraponiendo la filosofía marxista con el iusnaturalismo, ha de partirse de la concepción del hombre, de lo que es su esencia y su naturaleza. Heidegger se ocupó de analizar plantea esta diferencia: “Marx exige que se conozca y reconozca al «ser humano». Y él lo encuentra en la «sociedad». Para el, el hombre «social» es el hombre «natural». En la «sociedad» la «naturaleza» del hombre, esto es, el conjunto de sus «necesidades naturales» (alimento, vestido, reproducción, sustento económico), se asegura de modo regular y homogéneo. El cristiano ve la humanidad del ser humano, la humanitas del homo, en la delimitación frente a la deitas. Desde la perspectiva de la historia de la redención, el hombre es hombre en cuanto «hijo de Dios» que oye en Cristo el reclamo del Padre y lo asume. El hombre no es de este mundo desde el momento en que el «mundo», pensado de modo teórico-platónico, es solamente un tránsito pasajero hacia el más allá.”¹³⁵

Expuesta la concepción del hombre, se encuentran también diferencias en la relación de dicho hombre con el estado. Únicamente puede el hombre cumplir la ética en el ámbito

¹³³ Cfr., Id.

¹³⁴ López Trujillo, A, *Liberación marxista y liberación cristiana*, Biblioteca de Autores Cristianos, 1974, p. 19.

¹³⁵ Heidegger, M., *Carta sobre el Humanismo*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 2006, p. 21.

de la sociedad y no individualmente. El Estado, sin embargo, no es lo mismo que la sociedad. Pues para Marx, instituida una economía comunista, el Estado es prescindible, la economía y la sociedad comunista permiten que no sea necesario un Estado coercitivo y desigual como el capitalista, pero ni siquiera como el propuesto por Rousseau sea necesario. "... en Marx propiamente el hombre no se subsume en la colectividad, sino que al modo rousseauiano pero sin Estado, sujeto y sociedad quedan fundidos en aspiraciones comunes."¹³⁶ . Vemos como estas ideas chocan con las ideas de autores iusnaturalistas. Locke es un buen ejemplo de esta contraposición de ideas; para Locke, el estado de naturaleza es el estado de máxima libertad, como ya se ha expuesto, sin embargo, el hombre, voluntariamente, renuncia a este estado a través de un contrato social para superar las amenazas del estado de naturaleza. Es clara la diferencia, pero no es la única. En Locke, el hombre se une en sociedad para proteger sus derechos individuales, entre ellos el de propiedad. En Locke la propiedad es algo tan importante que el hombre renuncia parcialmente a su libertad para asegurar esto, entre otros derechos. En Marx, el hombre debe acabar con el estado capitalista, en el que, teóricamente, todos pueden acumular propiedad, para pasar a una sociedad en la que no existan clases que tengan la propiedad privada de los medios de producción, explotando así a otras clases.

Similar es la situación que ocurre al contraponer dicha visión marxista del individuo en relación con el estado con las ideas de Kant; este último pone énfasis en el individuo y la sociedad debe respetar la autonomía de cada uno, mientras que como ya se ha dicho, Marx prioriza la sociedad sobre el individuo.

Se encuentran en las ideas de Marx, ciertas similitudes con las de Kant en cuanto a la importancia de la dignidad del hombre. Sin embargo, esta preocupación por la dignidad se desarrolla de manera opuesta. Para Marx, la sociedad puede dignificar o no al hombre, pues la sociedad es un fin en sí mismo superior al sujeto, la dignidad se asocia con la libertad del hombre en el contexto de la sociedad comunista, libre de opresión económica. En cambio, Kant asocia dicha dignidad a la autonomía de la subjetividad¹³⁷. Otra diferencia es que "Kant siempre se opondría a la derivación moral de la empiria que Marx faculta, a la derivación de las sociedades históricas que arrasarían la

¹³⁶ Grande Yáñez, M, (2020), Op. Cit., p. 94.

¹³⁷ Cfr. Grande Yáñez, M, (2020), Op. Cit., p. 80.

autonomía de la subjetividad.”¹³⁸ Muestra esto la diferente concepción de la libertad en ambos autores, una autonomía individual frente a la libertad marxista como fenómeno social y económico.

Siguiendo con la contraposición de Marx y de Kant, ambos autores tienen un componente de filosofía ética, pero el de Kant se basa en la razón pura, es una ética formal, mientras que la ética marxista se fundamenta en las condiciones materiales y económicas de la sociedad y no en una moralidad a priori.

A continuación, se explica, de manera breve por ser clara y haberse esbozado en los capítulos 1 y 2, la diferencia en la visión de la religión. Para los autores cristianos, sin entrar en visiones individuales, Dios es el fundamento primero de todo, el hombre es criatura de Dios, el derecho debe provenir de Dios, el gobernante debe gobernar según la voluntad de Dios. Marx, en cambio, suprime a Dios, para empezar porque considera que no existe, y considera necesario acabar con la religión pues esta es contraria a la libertad que propone, alcanzable solamente mediante el trabajo en la sociedad comunista como ya se ha expuesto en el capítulo 2. “Dios jamás puede conceder libertad porque es un producto imaginario del hombre, por lo que el espíritu individual no puede avanzar en su encuentro con la palabra. El hombre proyecta a Dios en su propia naturaleza idealizada.”¹³⁹

Conclusiones

Del mismo modo que el primer subapartado de este trabajo comienza con una referencia a Las Bienaventuranzas, del Cardenal Martini hablando de la justicia en un sentido cristiano, parece razonable comenzar las conclusiones de la misma manera, pero con un texto de otro autor, en este caso iuspositivista, Hans Kelsen.

“Cuando Jesús de Nazaret fue conducido ante Pilatos y reconoció que era rey, dijo: “Nací para dar testimonio de la Verdad y para ello vine al mundo “. Y Pilatos preguntó: “¿Qué es la Verdad?”. El procurador romano esperaba una respuesta a esta pregunta y Jesús no la dio, ya que dar testimonio de la Verdad no era la esencia de su misión divina como rey mesiánico. Jesús había nacido para dar testimonio de justicia, la justicia del reino de Dios, y por esta justicia murió en la cruz. Por tanto, tras la pregunta de Pilatos,

¹³⁸ Grande Yáñez, M, (2020), Op. Cit., p. 91.

¹³⁹ Grande Yáñez, M, (2020), Op. Cit., p. 85.

“¿Qué es la Verdad?”, se plantea, a raíz de la sangre derramada por Cristo, otra pregunta de mayor importancia, la eterna pregunta de la humanidad: ¿Qué es la justicia?”¹⁴⁰

Verdaderamente esta pregunta ha sido y es, de actualidad, independientemente del momento histórico o de la cultura.

Tras el análisis realizado de la filosofía iusnaturalista y la filosofía marxista se van a sintetizar a continuación las aproximaciones o similitudes más significativas, así como los matices diferenciadores en caso de que los hubiera.

Para empezar, parece haber un acercamiento, a mi juicio el más relevante, en el concepto tan controvertido que es la justicia. El marxismo, basa su filosofía en la crítica del sistema capitalista y en el objetivo de abolir dicho sistema para acabar con las desigualdades de clase. Marx sostiene que la estructura económica capitalista se basa en la explotación del proletariado por parte de los capitalistas y que dicha explotación implica una distribución injusta de la riqueza. Por medio de la creación del estado comunista, se acabaría con las diferencias de clases y los trabajadores podrían realizarse como humanos, ya no solo como trabajadores. El iusnaturalismo sostiene que existen derechos naturales inherentes al ser humano, que deben ser respetados y protegidos por las leyes. Estos derechos tienen la característica de ser universales, inalienables e inmutables, y su reconocimiento es requisito indispensable para que una sociedad pueda ser considerada justa. Aunque no se ve de manera evidente el acercamiento en este sentido, ambas perspectivas, aunque partiendo de premisas muy distintas, buscan algo en común. Buscan justicia, equidad y dignificar al hombre. Bien es cierto que el método para conseguir este objetivo es diferente, pero me atrevería a decir que, en el iusnaturalismo, tanto en el cristiano como en autores posteriores como Locke o Hart, está presente ese objetivo de cuidar de los oprimidos y buscar la manera de acabar con esa opresión o, al menos, minimizarla. Si se entiende este acercamiento, la única diferencia que hay entre una y otra perspectiva es que Marx entiende que dicha opresión se origina por la realidad económica y material del estado capitalista, mientras que los iusnaturalistas ven la opresión en el ir contra los derechos naturales del hombre, pero el objetivo de ambas perspectivas es común.

Relacionado con el anterior punto, la libertad es otro concepto en el que puede encontrarse un acercamiento; para Marx, la liberación humana pasa a través del trabajo

¹⁴⁰ Kelsen, H., *¿Qué es justicia?*, trad. A. Calgamiglia, Editorial Ariel, Barcelona, 1982, p. 35.

en la sociedad comunista, un trabajo de autoproducción que dignifica y libera. Para los iusnaturalistas, la libertad está en el actuar conforme al derecho natural y asegurar el respeto de éste por parte de los demás y del Estado. Se ve pues, de nuevo, que el objetivo es común, la libertad del hombre, su dignificación, su humanización, la realización de su esencia.

El humanismo es otro claro acercamiento de ambas corrientes filosóficas; “Pero en este caso, la humanitas sigue siendo la meta de un pensar de este tipo, porque eso es el humanismo: meditar y cuidarse de que el hombre sea humano en lugar de no-humano, «inhumano», esto es, ajeno a su esencia. Pero ¿en qué consiste la humanidad del hombre? Reside en su esencia.”¹⁴¹

Claro está que la concreción de esta esencia del hombre es algo dependiente de la visión del mundo que se tenga; para Marx, esta esencia es el trabajo, pero también la praxis, la transformación del mundo¹⁴². Como ya se ha expuesto, para el humanismo cristiano, la humanidad, es el ser hijo de Dios, la dignidad más alta que se puede alcanzar, siendo todo lo demás, inferior frente a este hecho puesto que el hombre no es de este mundo.

El análisis de las aproximaciones y puntos en común entre el marxismo y el iusnaturalismo revela que, a pesar de sus diferencias teóricas y metodológicas, ambas corrientes comparten una preocupación profunda por la justicia, la equidad y la dignidad humana. Esta convergencia puede servir como base para un diálogo fructífero entre ambas corrientes, promoviendo una comprensión más amplia y profunda de los desafíos y objetivos compartidos en la búsqueda de una sociedad más justa y equitativa. Hay cierta belleza en el ver que todo hombre tiene un deseo de justicia en el corazón, que es un deseo que forma parte de su ser, este deseo se manifestará de una manera u otra, pero el deseo es el mismo. Quizás es que sí que existe un derecho natural y este es la justicia, pero de nuevo nos encontramos con la barrera aparentemente inquebrantable de saber ¿qué es la justicia?.

¹⁴¹ Heidegger, M., Op. Cit. P. 21.

¹⁴² Lopez Trujillo, A., Op. Cit. Pp. 67-68.

Bibliografía

- Aristóteles, *Ética nicomáquea. Ética eudemia*, trad. J. Pallí Bonet, Editorial Gredos, Madrid, 1985.
- Carpintero Benítez, F., *La ley natural. Una realidad aún por explicar*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D. F., 2013.
- De Vitoria, F., *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra*, trad. L. Frayle Delgado, Tecnos, Madrid, 2007.
- Gilson, É., *El espíritu de la Filosofía Medieval*, RIALP, Madrid, 2009.
- Grande Yáñez, M., *Ética marxista y cristianismo*, Tirant Humanidades, Valencia, 2020.
- Grande Yáñez, M., *Justicia y ley natural en Baltasar Gracián : una indagación sobre la fuente iusnaturalista del humanismo*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2001.
- Hart, H. L. A., *El concepto del derecho*, trad. G. R. Carrió, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1998.
- Heidegger, M., *Carta sobre el Humanismo*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 2006.
- Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. M. García Morente, ed. P. M. Rosario Barbosa, San Juan, 2007.
- Kelsen, H., *¿Qué es justicia?*, trad. A. Calgamiglia, Editorial Ariel, Barcelona, 1982.
- Locke, J., *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, trad. C. Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 1990.
- López Trujillo, A., *Liberación marxista y liberación cristiana*, Biblioteca de Autores Cristianos, 1974
- Marcuse, H., *Sobre Marx y Heidegger; Escritos filosóficos (1932-1933)*, trad. J. M. Romero Cuevas, Biblioteca Nueva, Madrid, 2016.
- Martini, C. M., *Las Bienaventuranzas*, trad. A. Aimar, San Pablo, Santa Fe de Bogotá, D.C., 1994.
- Marx, K., *Manuscritos: economía y filosofía*, trad. F. Rubio Llorente, Alianza Editorial, Madrid, 1980.
- Marx, K., *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Pretextos, Valencia, 2014.

Santo Tomas de Aquino, *Suma Teológica VI. Tratado de la ley. Tratado de la gracia*, trad. FR. F. Barbado Viejo, Biblioteca de Autores Cristianos, 2013.

Welzel, H., *Introducción a la filosofía del derecho. Derecho natural y justicia material*, trad. F. González Vicén, Aguilar, Madrid, 1979.