

La noción de ley natural en Cicerón*

Francisco Leonardo Lisi
Universidad Carlos III, Madrid
Instituto Lucio Anneo Seneca
flisi@hum.uc3m.es

Ada B. Neschke-Hentschke *in memoriam*

ABSTRACT

Cicero's concept of natural law (*lex naturae* o *lex naturalis*) has been usually interpreted as a direct expression of Stoic philosophy. von Arnim has included Cicero's well known characterization of natural law (*De re publica* III xxii 33 and *De legibus* I vi18-19) in his collection of the Stoic fragments as the only passages explicitly related to natural law, even if Cicero never mentions the Stoics nor alludes to Stoic sources in them. Since then the belief in the Stoic filiation of Cicero's theory has become predominant. The circular argument at the basis of this hypothesis has not been remarked by most of the scholars. Further, there is usually a certain confusion in the different analysis that tend to make no difference between natural law (*lex naturalis*, *lex naturae*, *ius naturae*, *ius naturales*) and laws according to nature (*leges secundum naturam*). The paper clarifies this distinction that Cicero has carefully maintained and that differentiates the classic conception of law from the modern of natural law and later analyzes the relationship of natural law with mind (*nous*) and shows the Platonic origin of Cicero's theory and points to the differences with the Stoa.

KEYWORDS

Cicero, Plato, Stoics, Natural Law

La noción de *lex naturae* desempeña en el pensamiento político de Cicerón un papel central, en especial en sus dos proyectos políticos el *De republica* y el *De legibus* que, desgraciadamente, nos han llegado de forma fragmentaria, de manera que no es posible apreciar en su totalidad la articulación de esta noción en los modelos de estado propuestos. Aunque numerosos trabajos han sido dedicados a este tema, éstos han estado en general más orientados a tratar de encontrar las posibles fuentes del pensamiento ciceroniano. La mayoría de las contribuciones considera que la noción de ley natural presente utilizada es el producto de una directa influencia de la filosofía estoica¹, más aún, su famosa definición de este concepto

* Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación FFI2010-16506 financiado por la Subdirección de Investigación del Ministerio de Economía e Innovación del Gobierno de España.

¹ Cf. p. ej., H.Th. Johann, *Gerechtigkeit und Nutzen. Studien zur ciceronischen und hellenistischen Naturrechts - und Staatslehre*, Bibliothek der Altertumswissenschaften, Heidelberg, 1981; NF 2: 68. A.B. Neschke-Hentschke, *Platonisme politique et théorie du droit naturel. Contributions à une*

en el *De re publica* III xxii 33 ha sido incorporada por von Arnim como un fragmento estoico (*SVF* III 325). Lo mismo sucede con diferentes pasajes del *De legibus* que von Arnim incluyó de manera masiva en los §§ 1-6 de la sección *De iure et lege* del capítulo de ética del tomo dedicado a Crisipo y sus alumnos. Desde el trabajo de Reitzenstein², se ha tendido a ver en la noción de ley natural del filósofo de Arpino una versión de la doctrina estoica mediada por su maestro Antíoco de Ascalón³. Horsley⁴ siguió los pasos de Reitzenstein y acercó el pensamiento de Cicerón al de Filón de Alejandría, suponiendo que Antíoco era la fuente común de ambos pensadores. Horsley veía la influencia platónica especialmente en la fundamentación trascendente de la ley natural y, concretamente, en tres puntos:

- Ambos ligan estrechamente los asuntos políticos con la búsqueda contemplativa de una fundamentación superior, trascendente, de la ley natural.
- Identifican la verdadera ley universal o razón del universo con la mente del creador y legislador divino, una mente divina que trasciende el universo sensible.
- Consideran la mente humana un don divino y partícipe de la esencia divina como el medio de ascender al conocimiento de esta verdad trascendente (57).

Carlos Lévy⁵ ha avanzado en esta dirección y ha tomado en consideración la cosmología del décimo libro de las *Leyes*, aunque ha señalado como peculiaridad del pensamiento ciceroniano la identificación de las leyes de las XII tablas con la ley natural y ha subrayado la influencia de Carnéades como mediación entre el pensamiento estoico y Antíoco de Ascalón. Algunos autores han puesto en

archéologie de la culture politique européenne, Louvain-Paris, Peeters, 1995-2003, I: 192-207; F. Fontanella, *Politica e diritto naturale nel De legibus di Cicerone*. Temi e testi 109. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2012: 11 n. 36.

² R. Reitzenstein, *Die Abfassungszeit des ersten Buches Ciceros De legibus. Drei Vermutungen zur Geschichte der römischen Litteratur*, Diss., Marburg, 1894, 1-31.

³ La idea de que Cicerón es un simple traductor o parafraseador de las fuentes griegas se encuentra ampliamente difundida desde los trabajos de la filología alemana del siglo XIX. Tiene especial vigencia en la literatura anglosajona como demuestran claramente los últimos trabajos (cf. últimamente J.W. Atkins, *Cicero on politics and the limits of reason. The Republic and Laws*. Cambridge, Cambridge University Press, 2013: en particular 164s.). Es preciso subrayar que esa concepción va contra las declaraciones expresas del mismo Cicerón. Desgraciadamente, la situación de las fuentes impide comprobar el grado de originalidad del pensador latino, algo que, en sentido estricto, sucede también con las mismas supuestas fuentes griegas. Mientras no tengamos accesos a los textos de las supuestas fuentes, debemos conceder a Cicerón, al menos, la originalidad en aquellas afirmaciones que no atribuye a otros pensadores.

⁴ R.A. Horsley, "The law of nature in Philo and Cicero", *Harvard Theological Review* 71,1(1978): 35-59.

⁵ C. Lévy, *Cicero Academicus. Recherchers sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Rome, École Française de Rome, 1992: 509-521.

extrema esta dependencia de las fuentes estoicas del pensamiento ciceroniano⁶, pero la idea de que Cicerón es deudor de los estoicos, principalmente de Crisipo es generalmente aceptada⁷.

Algunos tratamientos recientes del tema, sobre todo desde el ámbito de la historia, han llamado la atención sobre la característica que Cicerón otorga al concepto al derivar las leyes del *ius naturae* y hacerlas coincidir con las leyes del imperio. Según esta interpretación, tanto el *De republica* como el *De legibus* serían obras de justificación del dominio romano⁸, mientras que otros intérpretes no han creído en una intencionalidad política, sino simplemente una formulación filosófica de un hecho evidente en la realidad⁹. Recientemente, Fontanella ha visto en los dos diálogos que tematizan de forma más concreta el problema de la ley natural, especialmente en el *De legibus*, un recurso ciceroniano para refundar y consolidar las instituciones en un período de profunda crisis política de la *República*. Con ello, Cicerón pretendería proponer la tradición romana a una nueva clase dirigente que incluía a las elites itálicas, desconocedoras de los antiguos ideales republicanos. El derecho natural podía servir así de legitimación del imperio romano¹⁰. Como vemos, Fontanella también ve en Cicerón una intencionalidad política, aunque reducida a la justificación del *imperium*. Una visión más biográfica ofrece López Barja de Quiroga¹¹, para quien el diálogo *De legibus* es una expresión del lugar que Cicerón pretende para sí en la República romana (274).

La participación activa de Cicerón en la vida política de fines de la República ha contribuido a enfocar el problema de la noción de derecho natural desde una perspectiva biográfica y la biografía de una personalidad que ha tenido una repercusión ideológica tan enorme no suele ser un camino muy adecuado para entender cabalmente sus ideas, pues siempre se corre el riesgo de proyectar nuestra imagen en sus anhelos, intenciones o sentimientos, magnitudes que un hombre

⁶ Cf. K.M. Girardet, 'Naturrecht' bei Aristoteles und bei Cicero: ein Vergleich. In W.W. Fortenbaugh & P. Steinmetz (eds.) *Cicero's knowledge of the Peripatos*. New Brunswick, N.J., Transactions Publishers: 114-132.

⁷ Cf. p. ej., S. Benardete, "Cicero's *De legibus* I: its plan and intention", *The American Journal of Philology* 208(1987), 2, 295-309: 301. E. Asmis, E. (2008), "Cicero on natural law and the laws of the state", *Classical Antiquity* 27(2008),1: 1-33 con un detallado estado de la cuestión.

⁸ Cf., p. ej., A. Demandt, *Der Idealstaat. Die politischen Theorien der Antike*, Köln, Böhlau, 1993: 239; P. Desideri, *Impero romano e diritto di natura in Cicerone*, in M. Citroni (a cura di), *Letteratura e civitas. Transizioni dalla Repubblica all'Impero*, Pisa, Edizioni ETS, 2012: 73-87.

⁹ Cf. Ch. D'Aloja, Ch. (2007), *Legge di Natura e lotta politica nell'opera di Cicerone*, in A. Mantovani-D. Schiavone (a cura di), *Testi e problemi del giusnaturalismo romano*. Pavia, IUSS Press, 2007: 27-161; Fontanella, *Politica e diritto naturale nel De legibus di Cicerone*, cit.: 116 ss.

¹⁰ Fontanella, *Politica e diritto naturale nel De legibus di Cicerone*, cit.: 128.

¹¹ P. López Barja Quiroga, *Imperio Legítimo. El pensamiento político en tiempos de Cicerón*, Madrid, A. Machado Libros, 2007.

contemporáneo tiende a identificar de manera inocente con los suyos. No es mi intención aquí tratar de resolver un asunto que ha sido objeto de brillantes trabajos. Me voy a limitar, más bien, a diseñar una imagen de la concepción ciceroniana, para tratar de identificar luego los elementos que podrían provenir de la tradición platónica. En otras palabras, voy a defender que la principal fuente de inspiración de Cicerón es el conocimiento directo de los diálogos de la *República* y las *Leyes* y que su obra pretende no sólo trasponer, sino superar *more romano* las obras del filósofo ateniense. De esta manera, forja una concepción de la ley natural que, de acuerdo con el estado actual de nuestras fuentes, aparece por primera vez en él. El proyecto de reforma de la república romana se convierte así en un modelo no sólo para el estado existente, sino para todas las formas de organización humana. Desgraciadamente, el estado fragmentario de las obras nos impide determinar de manera cabal todos los rasgos de su concepción, pero es probable que su proyecto pretendiera ofrecer un modelo no sólo para Roma, sino para todos los pueblos dependientes de una forma u otra del imperio. El *De legibus* aparece así como un modelo de segundo grado, a la manera del proyecto platónico de Magnesia, y toma, frente a la tradición, una posición muy similar, e. d. una adaptación del modelo en el cielo a las circunstancias concretas de un pueblo determinado. Su carácter modélico, sin embargo, le otorga una validez más general y en ese sentido pueden considerarse las normas ancestrales de Roma una concreción imperfecta de la ley natural. Platonismo, estoicismo y aristotelismo se han fecundado recíprocamente a lo largo de los siglos, pero el término eclecticismo no llega a reflejar, a mi entender, la peculiaridad de las diferentes corrientes filosóficas y de sus principales representantes en el s. I a. C.

1. *Los antecedentes*

No es posible entrar aquí en el debate acerca del origen de la noción de derecho o ley natural, que en algunas ocasiones se coloca en el comienzo de la época moderna, más concretamente en los siglos XVI y XVII y, en otras, se remonta hasta la Antigüedad. En realidad, tampoco hay univocidad en la noción moderna del derecho natural, sobre todo a partir de los movimientos totalitarios del siglo XX que reviven la teoría del derecho natural como el derecho al dominio del más fuerte¹². Aquí voy a limitarme a tomar como derecho natural un conjunto de principios basados fundamentalmente en la igualdad de los seres humanos y en la identidad de su naturaleza. Estos principios tienen una vigencia universal y son superiores a las leyes positivas de cada comunidad, que derivan su corrección de su

12 Esta visión puede remontarse a la sofística (cf. la posición de Calicles en el *Gorgias* platónico), aunque es difícil que la visión totalitaria contemporánea pueda equipararse a la concepción del sofista.

respeto a dichos principios¹³. Algo fundamental en la corrección es que esas leyes deben ser iguales en todas partes y no admiten cambios ni adaptaciones, dado que la naturaleza humana es supuesta igual e inmutable. Sobre esta base se fundan, por ejemplo, los derechos humanos.

De esta idea quiero distinguir otra que es la de un derecho o leyes que se adecuan a la naturaleza del objeto/sociedad legislados: ὁ τῆς φύσεως νόμος del ὁ κατὰ φύσιν νόμος, la *lex naturalis* o *naturae* de la *lex secundum naturam*. La primera es una ley que proviene de la naturaleza y la segunda es una que se adecua a ella. Esta diferencia es fundamental, porque la primera expresión implica una idea del derecho natural como la que he descrito antes, mientras que la segunda se refiere a leyes que tienen en cuenta la diferencia de los pueblos y las distintas realidades históricas. No se me escapa que, según los contextos, ambas expresiones pueden ser usadas como sinónimos, pero no me estoy refiriendo aquí a eso, sino a una diferenciación que quiero introducir para explicar una diferencia capital entre el pensamiento de Platón o Aristóteles y el resto del pensamiento jusnaturalístico.

Los pensadores griegos se encuentran en el origen de la noción de derecho/ley natural, una unión que tiene su origen en la contraposición entre *nomos* y *physis* y de la que ha llegado hasta nosotros como primer testimonio el famoso texto del *Gorgias* platónico que la pone en boca de Calicles (483c8-e4), para indicar el derecho que tiene el más fuerte a dominar a los más débiles, aunque este derecho no se cumpla en la realidad. No sabemos a ciencia cierta cuál era la auténtica concepción que tenía el sofista, sólo conocemos que se la adjudica Platón. En éste, la relación entre ambos conceptos es más compleja. En especial, porque el término ‘naturaleza’ tiene en su obra, por lo menos, tres significados diferentes: como índole, como la norma que debe interiorizar el ciudadano y a la que debe adecuarse y, por último, como resultado de la combinación entre la índole y la educación¹⁴. La legislación de la *República* o de las *Leyes* es considerada κατὰ φύσιν, pero lo es en el segundo sentido que habíamos indicado al inicio, e. d. se adecua a la naturaleza de las comunidades que deben ser legisladas. Esta adecuación exige, precisamente, disposiciones legales diferentes en cada sociedad, normas que pueden ser contradictorias con las que se le dicten a otra comunidad y que sólo pueden estar fundamentadas en el conocimiento del legislador¹⁵. Hay un aspecto fundamental que marca la diferencia con la noción de ley natural tal como la he definido anteriormente: la ley cambia la naturaleza del individuo y la comunidad. Esto muestra que no hay una naturaleza humana inmutable de la que se derive la

¹³ Cf. A. Passerin d'Entreves, *Natural Law. An introduction to legal philosophy*. London-New York, Hutchinson's University Library, 1951: 21s.

¹⁴ Cf. F.L. Lisi, *Einheit und Vielheit des platonischen Nomosbegriffes. Eine Untersuchung zur Beziehung zwischen Philosophie und Politik bei Platon*. Königstein/Taunus, Beiträge zur klassischen Philologie, Heft 167, 1985: 174-193.

¹⁵ Sobre esta peculiaridad de la concepción platónica, cf. Lisi, *Einheit und Vielheit des platonischen Nomosbegriffes*, cit.

legalidad. De hecho la expresión “ley/leyes de la naturaleza” aparece en todo el corpus sólo en dos ocasiones. En un caso, se trata del pasaje del *Gorgias* que he mencionado anteriormente, en otro en el *Timeo* (83d-e), en un contexto médico que no tiene relación alguna con la ley natural en el sentido aquí planteado. Sólo hay un texto en el *Critias* que podría acercarse a esta concepción de la ley natural. En él se habla de gobierno ἐν νόμοις de Zeus. No es posible tratar aquí en detalle este lugar, pero, de hecho, no tiene ninguna significación para la doctrina política de Platón, tal como la conocemos a partir de sus escritos. De todas maneras, si aceptamos la existencia de tales leyes, independientemente del contexto mitológico en el que aparece la expresión, no es posible sacar ninguna conclusión concreta del contenido de dicho concepto. Hay otros pasajes en la obra platónica en los que el término *nomos* aparece en un contexto que podría ser relacionado con la noción de ley natural: la ley o leyes del destino (ὁ/ οἱ νόμος/ νόμοι ὁ/ οἱ τῆς εἰμαρμένης; *Tim.* 41d-42e; *Leg.* X 904c-905c; *Phdr.* 248c-249d). Si bien es innegable que se trata de una legislación que rige la transmigración y, por tanto, regula los premios y castigos según un supuesto orden universal, no puede deducirse de ello que sea algo ni siquiera cercano a la concepción posterior de *lex naturae*. Es claro que la noción de derecho natural no constituía el centro de la teoría política platónica.

En el caso de Aristóteles, hay dos pasajes en su obra que tienen una importancia central en la discusión sobre la existencia o no de un derecho natural en su obra, en la *Retórica* (I 10, 1368b6-9) y en la *Ética a Nicómaco* (V 19 1134b18-20). Es de notar que en el primer caso se habla del νόμος κοινός, que luego es identificado con el ἄγραφος νόμος y en el otro del φυσικὸν δίκαιον. Tal como ha señalado Cambiano¹⁶, se trata de dos nociones diferentes y, en el primer caso, no puede afirmarse que sea una doctrina aristotélica. En el segundo, es evidente que Aristóteles define lo justo natural como parte de lo justo político y, como tal, no es anterior a las leyes de la ciudad, sino que forma parte de ellas. Aunque pudiera considerarse un antecedente de la noción moderna del derecho natural no es asimilable a ella, puesto que parte de características completamente diversas, no se trata de un derecho pre-político, sino que es una manifestación de lo político y, como tal, está sujeto al cambio, tal como sucedía en el caso de Platón.

La filosofía estoica ha estado fuertemente influida por el pensamiento de Platón y de Aristóteles, así como por la tradición de las dos escuelas que se originan en ellos. No es necesario abundar en este hecho para la física o la lógica, ya que son innumerables los estudios que han puesto en evidencia diferentes aspectos que ponen de manifiesto este aserto¹⁷. En el caso de la filosofía práctica,

¹⁶ G. Cambiano, G. *La retorica di Aristotele e il diritto naturale*, in Mantovani-D. Schiavone (a cura di), *Testi e problemi del giusnaturalismo romano*, cit., 59-74: 73 s.

¹⁷ Cf. recientemente R. Salles, “La razón cósmica en el estoicismo y sus raíces platónicas”, *Anuario de Estudios Filosóficos* 46(2013),1: 49-77.

la situación cambia, puesto que si excluimos los testimonios que von Arnim ha atribuido a Crisipo y que provienen del *De republica* y del *De legibus* sin mención expresa a los estoicos por parte de Cicerón, pocas son las conclusiones a las que podemos llegar:

(1) Lo justo es por naturaleza y no por convención, así como la ley y el razonamiento correcto (τὸν ὀρθὸν λόγον; Diog. Laer. VII 128 = SVF III 308).

(2) La ley rige todos los asuntos divinos y humanos, y debe por tanto ser el criterio de lo justo y lo injusto y ordenar lo que se debe hacer y prohibir lo que no se debe hacer (Marc. Lib. I Institut. SVF III 314).

(3) Toda justicia proviene de Zeus y de la naturaleza común (Plutarch. *De Stoic. Repugn.* Cap. 9, 1035c = SVF III 326).

(4) La concepción del mundo como una sistema político común de seres humanos y dioses (Dio Chrysost. *Or.* XXXVI 23 = SVF III 334; *Or.* I 42 = SVF III 335).

Como se ve, los testimonios provienen de autores posteriores a Cicerón y son muy pocos. En el caso (1), es difícil concluir de ello que la ley aquí mentada sea la *lex naturae* y no la *lex secundum natura*. El fragmento no permite concluir de manera precisa acerca de la ley natural si se refiere a la ley *secundum naturam* o a una noción de ley natural en sentido fuerte. Algo similar sucede con el concepto de ley. Una cosa es afirmar que toda ley es por naturaleza y otra muy diferente sostener que la ley en sentido estricto es sólo la ley natural. En un caso nos podríamos acercar a una visión positivista del derecho y en el segundo podríamos estar próximos a la noción moderna de un derecho superior según el cual se debe juzgar el derecho positivo. El contexto en el que aparece la referencia no permite sacar ninguna conclusión. Es verdad que podría interpretarse el *nomos* en el sentido del ὁ νόμος ὁ κοινός del SVF III 2 que lo identifica con el ὀρθὸς λόγος y con Zeus, pero esa identificación no es explícita en el fragmento que poseemos. El texto de Marciano es una cita textual del comienzo del tratado *Sobre la ley* de Crisipo. También es difícil deducir de él una concepción de la ley natural en sentido fuerte. Se trata, más bien, de una afirmación general sobre la importancia de la ley en la organización de los asuntos humanos y divinos. Sería necesario conocer el contexto en el que Crisipo hace esa afirmación, pero su formulación recuerda a la conocida oda de Píndaro (βασιλεύς/ προστάτην)¹⁸ y una reflexión sobre la ley, relacionada con la primera parte de la frase, que puede remontarse a la *Ética a Nicómaco*¹⁹. Basten estas referencias para indicar cuán arriesgado es en

¹⁸ Píndaro fr. 169a Snell-Maehler: Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς/ θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων; Crisipo: ὁ νόμος πάντων ἐστὶ βασιλεύς θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων.

¹⁹ Aristóteles EN 1094b5-6: ἔτι δὲ νομοθετοῦσης [τῆς πολιτικῆς] τί δεῖ πράττειν καὶ τίνων ἀπέχεσθαι; Crisipo SVF δεῖ δὲ αὐτὸν [τὸν νόμον] προστάτην τε εἶναι τῶν καλῶν καὶ τῶν αἰσχυρῶν.

este caso proyectar en este fragmento nuestra idea de ley natural. En ambos casos el sentido fuerte de las afirmaciones están referidas al sabio (εἶναι δ' αὐτὸ τοῦτο τὴν τοῦ εὐδαίμονος ἀρετὴν καὶ εὐροίαν βίου) y no permiten generalizar su aplicación a todo el género humano de manera simple.

El testimonio de Plutarco ha sido incluido por derivar el sentido de la justicia de una naturaleza común. No se trata de la justicia objetiva (δίκαιον), sino de la justicia subjetiva, como virtud (δικαιοσύνη). No puede ser utilizado como expresión de la existencia de una noción de ley natural. El fragmento guarda una gran similitud con el mito que Platón pone en boca de Protágoras en el diálogo homónimo (cf. 322b-323a, en particular 322e2-323a2). Tan absurdo como resultaría atribuir a Protágoras una creencia en la ley natural en sentido actual, es hacerlo a Crisipo sobre la base de este fragmento.

Por último, los dos testimonios provenientes de Dion Crisóstomo tienen el mismo problema que los testimonios ciceronianos que se agrupan como testimonios estoicos. En realidad, no hay en ellos ninguna referencia explícita al estoicismo, aunque puedan verse eventualmente alusiones a supuestas teorías estoicas. No obstante, el *SFV* 334 impide hablar de una ley natural única y válida para todos, ya que en el ordenamiento cósmico los seres humanos son como niños que no tienen en común la ley que rige a los dioses; más aún niega explícitamente que los seres humanos participen de la supuesta ley natural (ὡς παῖδες σὺν ἀνδράσι λέγονται μετέχειν πόλεως, φύσει πολῖται ὄντες, οὐ τῷ φρονεῖν τε καὶ πράττειν τὰ τῶν πολιτῶν οὐδὲ τῷ κοινωνεῖν τοῦ νόμου, ἀξύνετοι ὄντες αὐτοῦ). Una diferencia fundamental, pues en la concepción griega, la ley es no un ámbito universal, sino el ámbito que rige en la vida pública y del que quedan excluidos los que no pertenecen a la ciudadanía.

El resto de los fragmentos de los apartados relacionados con nuestro tema pertenecen, en su gran mayoría, a obras de Cicerón, en las que éste no atribuye esas doctrinas a los estoicos, sino que las da como propias. Los restantes o no tienen que ver directamente con el tema que nos ocupa o son tres fragmentos de Filón de Alejandría que, como en el caso de Cicerón, da las doctrinas expuestas como propias. Una primera conclusión, por tanto, es ser precavidos respecto de la dependencia de la Estoa del pensamiento ciceroniano en este punto en concreto. Es posible que en una interpretación circular estemos atribuyendo a los estoicos una teoría que tenemos sólo en Cicerón y, a la inversa, que veamos en el pensador romano una dependencia inexistente, producida por una concepción mecánica de la relación intertextual.

El concepto de *kanon* que aparece a continuación en el texto de Crisipo aparece aplicado al *nomos* en *EN* V 14, 1137b17-31).

2. *Ius naturae* y *lex naturae*

Voy a partir de la consideración de la relación entre el *ius naturae* y la *lex naturae*. Como es sabido, al final del primer libro del *De legibus*, Cicerón realiza la fundamentación filosófica de la legislación que dará a su estado óptimo (I v 16-xix 52). En ese pasaje puede observarse que si bien el derecho y las leyes que han de organizar de manera correcta el estado van a derivar de una consideración de la naturaleza humana, en especial de su mente (16-17), esta declaración es seguida por una afirmación de la existencia de una razón suprema implantada en la naturaleza que da reglas para la acción, ya que ordena qué es lo que puede o no puede hacerse (*lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria*; 18, 9-11). A pesar de que se ha creído que la terminología de esta definición de ley es estoica por su coincidencia con la formulación del Crisipo al comienzo de su tratado sobre la ley (*SVF* III 314)²⁰, el hecho de que puedan encontrarse formulaciones similares ya en Aristóteles, como he señalado más arriba, indica que la influencia estoica no es necesaria. Son más determinantes la estrecha relación que establece Platón entre mente y ley²¹ o la identificación de la ley con la mente que hace Aristóteles en la *Política* (νοῦς ἄνευ ὀρέξεως νοῦς ὁ νόμος ἐστίν; III 1257a32). Esta interpretación se hace más evidente cuando se nota de qué manera Cicerón interpretaba la tradición platónica. En las *Cuestiones Académicas* (I xxviii 8-xix 12) da una versión de ella en la que la razón perfecta y eterna habita en el mundo a la manera del alma del mundo del *Timeo* y el libro X de las *Leyes*. Es verdad que una concepción cercana a ésta puede encontrarse también en Crisipo (*SVF* II 634),²² pero es asimismo evidente que para Cicerón le fuente principal de esta doctrina es, tal como lo señala el texto, el platonismo y que no es necesario recurrir a una presunta contaminación estoica, sino que es más bien el estoicismo el que es tributario de la doctrina platónica. La supuesta relación de la doctrina ciceroniana de la ley natural con la del estoicismo se ha construido a partir de una base testimonial muy endeble que no se ha puesto nunca en duda, como lo muestran los más recientes²³. Es más, la relación etimologizante de la noción de *nomos* en griego con el verbo *nemô* (*De legibus* I vi 19) es primordialmente platónica como es evidente

²⁰ Así lo hace últimamente Atkins, *Cicero on politics and the limits of reason*, cit: 165s., siguiendo la interpretación tradicional.

²¹ Cf. Lisi, *Einheit und Vielheit des platonischen Nomosbegriffes*, cit.: 75-98.

²² Esta proximidad de ambas concepciones ha llevado a interpretar la concepción ciceroniana a la luz de la cosmología estoica. Cf. p. ej. Neschke-Hentschke, *Platonisme politique et théorie du droit naturel*, cit.: II, 20).

²³ La referencia a las diferencia *inter doctissimos* de *De Legibus* I xix, 52 no puede ser tomada como una alusión concreta a las diferencias entre los platónicos y los estoicos dado el carácter general del pasaje. Se trata de las disensiones sobre si la virtud ha de ser el fin último o no de la vida práctica.

para cualquiera que conozca el corpus platónico y en especial las *Leyes*. Por tanto, no puede atribuirse a los estoicos como primera fuente²⁴.

La razón universal implantada en la naturaleza se convierte en ley humana cuando se establece en la mente del hombre y se completa en él. Para el ser humano esta razón es ley. Es importante señalar los ecos del *Timeo* en este pasaje. Como es sabido, la razón (*nous*) humana está emparentada con el intelecto universal. Esta interpretación se ve confirmada por la identificación de la prudencia con la ley: como la *phronesis* platónica, la prudencia es la virtud de la parte superior del alma y, por tanto, la virtud suprema cuyo contenido es la norma del legislador²⁵. La razón universal encarnada en el espíritu humano es la fuente y principio del derecho (*De Legibus* I vi 19, 8) y anterior a toda ley escrita.

Ea est enim naturae uis, ea mens ratioque prudentis, ea iuris atque iniuriae regula (8-10).

En el primer libro de las *Leyes* (631c5-6) la *phronēsis* aparece como el bien divino supremo que dirige todos los otros bienes divinos o virtud. En Magnesia, el ciudadano común debe interiorizar las normas y actuar en consonancia con ellas; son el contenido normativo de su inteligencia y en eso consiste su virtud. Tal como se explicita en diferentes pasajes (IX 864a1-3, p. ej.) el prudente, e.d. el ciudadano que ha interiorizado la ley y la experiencia, es un criterio para discriminar lo justo de lo injusto junto a la ley; es una norma viviente. Es un planteamiento semejante al ciceroniano, si tenemos en cuenta que para Platón la razón humana está emparentada con el intelecto universal y en estado ordenado imita su movimiento, es posible entender de manera más profunda la posición de Cicerón. El *ius naturae* es la concreción en las leyes particulares de esa ley natural cósmica. Mientras que la *lex naturae* impera, rige y gobierna toda la naturaleza, el *ius naturae* se limita al ordenamiento del género humano. El derecho deriva de la naturaleza, pertenece a su linaje, pero no es la naturaleza (cf. *De Legibus* vii, 21, 14). La *lex naturae*, identificada con la razón, gobierna el universo cuando alcanza la sabiduría (22, 22-12). Un pasaje del *De republica* confirma esta interpretación al establecer la igualdad entre derecho civil y ley civil (I xxxii, 49, 11-14).

La razón es algo divino que une al ser humano con los dioses y a ambos con el universo. Una representación del parentesco entre hombres, dioses y universo muy semejante a la que se encuentra entre los estoicos, que en esto son también deudores de Platón. No obstante, la diferencia entre Platón y Cicerón queda clara, cuando el Arpinate, a semejanza de los estoicos, establece una sociedad entre los dioses y los hombres basada en el parentesco entre la razón humana y la razón

²⁴ Pace Atkins, *Cicero on politics and the limits of reason*, cit.: 167f.

²⁵ Cf. F. Lisi "Plato and the rule of law", *Methexis* 26(2013): 83-102.

divina. La razón es la ley que une a dioses y seres humanos. Hay una comunión de derecho entre ambos seres racionales. El mundo aparece así, a la manera estoica, como una ciudad común entre hombres y dioses (*De Legibus* I vii 23). El hombre reconoce a dios y casi recuerda de donde proviene. La misma virtud se encuentra en el hombre y en dios y en ningún otro ser viviente. No puede observarse una gradación entre la virtud divina y la humana. La virtud es la naturaleza en plenitud y llevada a su suma expresión. La similitud del hombre con dios es tal que es la demostración del parentesco. La naturaleza está provista de una riqueza tal de dones dados para el uso del hombre por una decisión y no por el azar (25).

Otra diferencia fundamental es la aparente universalidad de las características de los seres humanos: la razón es común, sólo la educación es diferente. No hay diferencias genéricas entre los hombres, las diferencias provienen de la *nurtura* y no de la *natura*. La virtud en su expresión más acabada es alcanzable para todos los seres humanos (x 30-32). En Platón hay algunos pasajes referidos al filósofo que podrían interpretarse en el sentido de la divinización del ser humano²⁶. En realidad, el intelecto es una chispa divina en el hombre, aunque una chispa degradada respecto de los dioses, si nos atenemos a la cosmogonía del *Timeo* (41d4-7). Por el contrario, en el *De la naturaleza de los dioses* (II xiv 38-39 = SVF II 641), el mismo Cicerón atribuye la doctrina que expresa aquí a Crisipo. No obstante, un punto central que lo diferencia del estoicismo es lo que concierne a la naturaleza del alma del cosmos, que el Arpinate no considera material.

La naturaleza común de los seres humanos implica la existencia de valores comunes en todas las sociedades, independientemente de sus diferencias de lengua y cultura. Al hecho de estar hechos por la naturaleza sigue, por tanto, el derecho de participar uno con otro y de comunicarnos entre todos. La corrupción existente apaga la especie de chispa que nos ha dado la naturaleza y hace que nazcan y se afirmen los vicios contrarios. Por el contrario, tal como es su naturaleza, los hombres deberían practicar el derecho de manera igual. Por tanto, también la ley que es la recta razón al juzgar y prohibir y, si la ley, también el derecho. Todos tenemos razón y, por tanto, el derecho nos es dado a todos (*De Legibus* I xii 33). Ley y derecho positivos correctos se fundan en esta naturaleza común y surgen de esta razón presente en todos los seres humanos que están emparentados entre sí y con los dioses.

A diferencia de la tradición platónico aristotélica, el vicio se entiende como una degradación de un estado virtuoso originario. Para Platón, la virtud se encuentra realmente al final de un proceso de educación y no se posee en el origen, dado que los movimientos del intelecto al nacer son desordenados (*cf. Tim.* 43a-44b). Algo similar puede afirmarse de Aristóteles, que considera la virtud un estado que se logra al final de un proceso y, por tanto, no está distribuida de manera igual entre todos (*cf.*, p. ej., *EN* II 5, 1106a9-10; VI 13, 1144b1-17).

²⁶ *Cf.* F. Lisi, "Héros, Dieux et Philosophes", *Revue d'Études Anciennes* 106(2004): 5-22.

Cicerón entiende la virtud como el reflejo de una razón imperante en el mundo que está ordenado. El vicio es sólo el producto de un desvío voluntario de ese estado natural. Concibe el universo como un todo coherente y cohesionado por la virtud fundamental, la justicia y del que la justicia humana es una réplica.

Resumiendo, lo fundamental es la coherencia del universo que le da unidad y que establece la naturaleza, en especial la solidaridad entre sus partes. La solidaridad y la coherencia son el vínculo que es la ley cósmica. En el ámbito humano, esta ley natural se manifiesta en el derecho de naturaleza en el plano social, pero no se limita a él, sino que también actúa en el plano individual, ya que es la ley de la naturaleza la que impone el sometimiento de los apetitos al entendimiento²⁷. Los remordimientos que asuelan la conciencia cuando se comete un acto erróneo muestran también que el derecho deriva de la naturaleza (*De Legibus* I xiv 40).

3. *Lex naturae y leges naturales*

La naturaleza del hombre imita la naturaleza en general y el derecho está basado en esa solidaridad. De ahí que la justicia sea la virtud fundamental. El derecho natural se basa en la naturaleza social del ser humano y tiene en la justicia su virtud principal (*nos ad iustitiam esse natos; De Legibus* I x 28, 11). La naturaleza ha provisto a los seres humanos de una propensión a amar a los hombres y ése es el fundamento de todo derecho y de toda virtud (*Nam haec nascuntur ex eo quod natura propensi sumus ad diligendos homines, quod fundamentum iuris est; xv* 43, 5-7).

La justicia, en tanto virtud que da coherencia a la sociedad es el principal reflejo de la ley universal y de la razón. En un pasaje transmitido por Lactancio (*Inst.* V viii 10) sostiene que los hombres se diferencian por acción del mal, mientras que la tendencia natural es a la cohesión. En otro pasaje del *De legibus* (I xv 42), expresa claramente la diferencia entre esa ley natural y el derecho positivo al sostener que no todas las leyes y costumbres de los pueblos son justas. La justicia no puede ser la obediencia a las leyes escritas y sus instituciones, ni la utilidad su criterio, puesto que en ese caso ha de infringir el ordenamiento legal todo aquel que piense que va a sacar algún provecho de sus actos. El respeto a la

²⁷ *Efficiendum autem est, ut appetitus rationi oboediant eamque neque praecurrant nec propter pigritiam aut ignaviam deserant sintque tranquillii atque omni animi perturbatione careant; ex quo elucebit omnis constantia omnisque moderatio. Nam qui appetitus longius evagantur et tamquam exultantes sive cupiendo sive fugiendo non satis a ratione retinentur, ii sine dubio finem et modum transeunt. relinquunt enim et abiciunt oboedientiam nec rationi parent, cui sunt subiecti lege naturae; a quibus non modo animi perturbantur, sed etiam corpora (De Officiis 1, 102,1-11).* Este pasaje es interesante porque representa los apetitos tal como lo hace Platón en las *Leyes* (I 644d7-645c6) en la alegoría de las marionetas, es decir oponiéndose a la razón.

ley que no es acompañado de una convicción interior es sólo una muestra de astucia, no de virtud (I xv 41). Tal como ya he señalado, la justicia es la virtud fundamental, identificada con la razón y que otorga cohesión y unidad al universo y la sociedad. En este principio fundamental se basa el derecho que es único para todas las sociedades:

Est enim unum ius quo deincta est hominum societas et quod lex constituit una, quae lex est recta ratio imperandi atque prohibendi

Hay pues un único derecho que liga toda la comunidad de los hombres y que una única ley establece, esta ley es la recta razón que ordena y también prohíbe (xv 42, 9-12).

Este lugar al afirmar sin ambages que el derecho natural es único para todos los seres humanos y derivarlo de la *recta ratio* abre dos cuestiones: ¿cuál es la relación de esta derecho natural con el derecho positivo? y ¿cuál es el significado de esa *recta ratio*?, ¿se corresponde con el *nous*, como sería en términos platónicos o más bien con el ὀρθὸς λόγος estoico? Si hemos de aceptar la interpretación de von Arnim, nos encontramos aquí con la versión latina de la concepción estoica. Esta interpretación parece probable porque el texto repite en su última parte la definición estoica de la ley, tal como hemos indicado anteriormente. No obstante, lo observado *supra* (pp. 6) debería hacernos tener alguna reserva. Es evidente que Cicerón ha frecuentado los textos platónicos y que la lectura que de éstos se hacía estaba influida por la visión estoica. No obstante, la diferenciación entre el derecho natural expresado en las leyes positivas correctas y diferentes acerca su pensamiento al núcleo platónico.

En efecto, Cicerón diferencia entre este derecho natural, apoyado en leyes de acuerdo con la naturaleza y producto de la sabiduría universal del derecho positivo que tiene su fundamento en la opinión (*De Legibus* I x 30). Si el derecho no tiene su fundamento en lo justo por naturaleza, se destruyen todas las virtudes:

Quodsi populorum iussis, si principum decretis, si sentiis iudicum iura constituerentur, ius esset latrocinari, ius adulterare, ius testamenta falsa supponere, si haec suffragiis aut scitis multitudinis probarentur.

Si las prescripciones de los pueblos, los decretos de los príncipes, las sentencias de los jueces instituyeran el derecho, sería justo robar; justo, adulterar, justo, falsificar testamentos, si eso se probara por los votos y los decretos de la multitud (xv 43, 11-15; cf. 44-45).

El sistema óptimo está descrito en los seis libros de la *República*. Las *Leyes* no constituyen una innovación, sino que mantienen y conservan ese estado. Por

tanto, todas las leyes que dictará Cicerón han de adecuarse a ese género de ciudad. En ellas se ha de dar primacía a la implantación costumbres o leyes no escritas y no a la sanción de todo con leyes escritas. La diferencia con los proyectos políticos de Platón es evidente. El filósofo ateniense establecía una clara distinción jerárquica entre sus proyectos. En la *República*, Platón describe una especie de monarquía periódica encabezada por un filósofo, en las *Leyes* defiende una forma de gobierno que se aproxima a la constitución mixta. La *República* ciceroniana considera la constitución mixta la mejor forma de gobierno y sus *Leyes* describen las leyes que se adecuan a esa forma de gobierno que está representada por la república romana. Ésta es considerada la concreción en la ley positiva de la ley natural que rige el universo. Hay un aspecto en el que la teoría ciceroniana puede ser vista como una reelaboración de la doctrina platónica, en el hecho de referir las normas del derecho positivo a una norma superior que se asemeja a la ciudad “en el cielo” de Platón. Tanto el *De republica* cuanto el *De legibus* representan un intento de adaptación del modelo platónico a la república romana. Al dar una versión fuerte del derecho natural, identifica el orden político óptimo con la república romana, convertida ya en un imperio mundial. La república romana idealizada representa la encarnación de la razón cósmica en la sociedad y el resto de regímenes políticos no son sino desviaciones de ese orden que se manifiestan en los distintos regímenes políticos. Se ha invertido la jerarquización implícita en la doctrina platónica: la constitución mixta de las *Leyes* era para Platón una forma de controlar el poder absoluto que sólo podía ser ejercido por un verdadero filósofo. Para Cicerón, la constitución mixta es el régimen político óptimo. Coincide con el proyecto platónico, por otra parte, en el hecho de que se presenta como un intento de reforma del estado actual. Su labor consiste en encontrar las leyes que se corresponden con la concreción de la ley cósmica natural, estén éstas ya presentes en el sistema político o deban crearse²⁸. En la medida en que las leyes naturales coinciden con la razón humana y divina en una situación concreta, están ya presentes y la tarea del legislador reside en descubrirlas (cf. *De Legibus* II x 23, 11-15). La tarea del legislador, sabio prudente, radica en depurar el derecho positivo existente en una ciudad. En ese sentido, la investigación emprendida sirve también para todos los pueblos²⁹.

Los diálogos ciceronianos tienen una relación de sana competencia con los platónicos. Los escritos del filósofo ateniense no son un modelo en el sentido de la *Quellenforschung*, sino que establece con ellos una relación intertextual que aspira a superarlos³⁰. Contrariamente a la opinión sostenida por algunos autores³¹,

²⁸ Con razón, subraya Ferrary (1982,778) la originalidad del pensamiento ciceroniano.

²⁹ *De Legibus* xiii 37: iter huius sermonis quod sit, uides: ad res publicas firmandas et ad stabiliend<o>s <mo>res sanandos<que> populos omnis nostra pergit oratio.

³⁰ Cf. II vii 17; Atkins, *Cicero on politics and the limits of reason*, cit.: 167.

Cicerón considera el problema de la legitimidad: legítimo es aquel sistema que está basado en la ley natural, e. d. en la recta razón³². En la medida en que el intelecto del legislador y del magistrado es la encarnación de la recta razón universal, Cicerón sigue la senda del pensamiento platónico. Por ello son ley y sus edictos son emanaciones de ese orden universal. Como en Platón, esto no implica una misma ley común para todos los hombres. Lo ‘natural’ del derecho positivo consiste en su adecuación a la naturaleza de las naciones que debe ordenar, tratando de aproximar al máximo esas normas a la norma de justicia que rige el universo. De ahí la identificación de las Doce Tablas con la ley natural, pero con la ley natural tal como se expresa para el pueblo romano.

Por lo poco que se sabe de la *República* de Zenón, los estoicos parecen haber tenido una concepción diferente, contraria a la platónica, en la que existía un universalismo radical y con la misma ley vigente para todos los pueblos por igual (*SVF* I 261). Su doctrina tendía fundamentalmente a la disolución de la polis³³, el centro de las reflexiones de Platón. Cicerón vuelve a la posición platónica, oponiendo a esa visión universalista la de una Roma que encarna el ideal platónico de constitución óptima. No se trata de una universalización como habitualmente se sostiene³⁴. Su valor universal es el propio de toda encarnación perfecta de la ley natural cósmica, e. d., el realización en este mundo del mejor orden posible, a la manera de la Magnesia platónica. La influencia platónica puede verse incluso en la consideración de la realidad política como la interacción de dos principios: autoridad y libertad³⁵. Su visión de la constitución mixta es una trasposición de la visión platónica y de pasajes en las *Leyes* (III 689d8-b7, IV 712c8-713a2) que alaban el carácter mixto de las constituciones de Creta y Esparta. El mismo Cicerón establece esta relación intertextual, cuando Ático le dice que a la manera de Platón después de haber descrito el mejor estado tiene que escribir igualmente sobre las leyes, tal como ha hecho Platón³⁶.

Esto implica considerar las *Leyes* como una concreción de la *República*, una lectura que aún hoy encuentra defensores. Por otro lado, significa también que la constitución ideal que pretendía Platón ya se había concretado en otro lugar, algo que también puede encontrar apoyo en el texto tardío del filósofo ateniense (*cf.*

³¹ M.I. Finley, *Politics in the ancient world*. Cambridge, Cambridge University Press, 1983: 122-141; López Barja de Quiroga, *Imperio Legítimo. El pensamiento político en tiempos de Cicerón*, cit: 247 s..

³² López Barja de Quiroga (*Imperio Legítimo. El pensamiento político en tiempos de Cicerón*, cit.) defiende una posición similar a la nuestra en p. 262 y opuesta a la expresada en la p. 247.

³³ Cf. Neschke Hentschke, *Platonisme politique et théorie du droit naturel*, cit., 2003: 3).

³⁴ Cf., p. ej., J.-L. Ferrary, *Le idee politiche a Roma nell'epoca repubblicana*, en L. Firpo (ed.), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali. I: L'antichità classica*. Torino, Utet, 1982, 723-804, 780 s.

³⁵ Cf. Plat. *Leg.* III 693d2-701c4; *pace* Ferrary, *Le idee politiche a Roma nell'epoca repubblicana*: 781-786.

³⁶ *De Legibus* I v 16, cf. Benardete, “Cicero’s *De legibus* I: its plan and intention”, cit: 300.

Leg. V 739c3: τοῦτ' οὖν εἴτε ποῦ νῦν ἔστιν εἴτ' ἔσται ποτέ). Lógicamente, la visión ideal sólo podía realizarse a través de una aproximación a la constitución de Magnesia, dada la realidad romana: el proyecto debía abjurar de los rasgos más radicales de la propuesta platónica.