

JUSTICIA HUMANA Y EL DERECHO POSITIVO

Siempre es un honor para los profesores universitarios tener la oportunidad de pronunciar la lección de apertura de los cursos académicos, con la que tradicionalmente, cada año escolar, se inician las cotidianas tareas en los centros universitarios. La costumbre ha establecido que este honor no se base en merecimientos especiales algunos, sino que lo regular es que un orden de antigüedad sea el que hace que se confiera a uno u otro profesor tan grato deber, si bien en esta ocasión ha sido, sin duda, la amistad la que a finales del mes de julio próximo pasado hizo recaer sobre mí esta responsabilidad. Responsabilidad que agradezco, al tiempo que pido excusas porque la rapidez con la que he tenido que pergeñar las líneas que siguen, simultaneándolo con otros trabajos e incluso, como los alumnos suspendidos en junio, con unas cortas vacaciones necesarias, dificultarán la brillantez que comúnmente adornan a estas lecciones inaugurales.

Es común también que las lecciones inaugurales versen sobre algún aspecto de las materias que cultiva de ordinario el profesor que las pronuncia. Tengo que confesar que esta costumbre me haya preocupado hondamente, pues, como saben mis alumnos y mis compañeros, mis preocupaciones científicas actuales versan, fundamentalmente, sobre problemas metodológicos y de crítica de la Jurisprudencia, lo que hace difícil la elección de un tema de interés y fácil seguimiento para la mayor parte del auditorio, constituido por personas no versadas en Derecho. Pero retornando a antiguas aficio-

nes nunca abandonadas por completo, me he atrevido a replantear algunas ideas sobre el derecho natural, que pueden interesar a todos, pues reconducen a problemas de conocimiento práctico, del conocimiento moral o, como grandes y diversos pensadores lo han llamado, de la razón práctica.

I

El tema, objeto de estas reflexiones, lo he titulado «Justicia humana y derecho positivo». Un título tan amplio necesita precisiones que debo hacer, esperando nos reconduzcan al objeto central de esta lección. Otra razón de la necesidad de las precisiones, y ciertamente no la más deleznable, es la plurisignificación de cada uno de los términos del título. Así podría haberse empleado solamente la palabra derecho, en vez de la expresión «derecho positivo», si no fuera que en castellano la palabra derecho puede significar también lo justo, o una concepción ideal del derecho; tanto que una de las razones que invocan numerosos filólogos para explicar en las lenguas romances el cambio de la derivación de IUS —que es la expresión romana y, en consecuencia, latina— a la de DIRECTUM para el derecho, era la vinculación mayor de esta palabra con una idea de moral objetiva predominante en la Edad Media. Pero incluso la expresión derecho positivo es ambigua, pues algunos la limitan sólo o preponderantemente al derecho legislado; para nosotros, sin embargo, derecho positivo es tanto derecho legislado, como consuetudinario, como judicial, como negocial, etc., con tal de que esté constituido por normas jurídicamente válidas, que gocen de una protección especial de la autoridad pública y exigibles ante los Tribunales de justicia; lo que a mi parecer significaba para Aristóteles la expresión *politikón dikaion* (1) y parece que es lo que ha venido a ser propia y simplemente «derecho».

(1) Aristóteles, *Ética a Nicómano*, 1134 b 18.

El otro término del título, «justicia humana», aun necesita de más explicaciones. Por supuesto hay que dejar a un lado ahora todo sentido vindicativo que pudiera tener esta expresión: no se trata de la ejecución impositiva o coactiva de la justicia humana. Significa simplemente una idea terrenal y humana de justicia, con todas sus plurivalencias. No se trata aquí de oponer una amplia idea de justicia al derecho. Se entiende por una amplia idea de justicia aquella comprensiva acepción que expresa la imagen de una relación armónica en el cosmos o por la que predicamos de una persona que es «justa», cuando reúne el conjunto de virtudes morales, incluso a veces físicas, que hacen de este hombre un hombre equilibrado en sus acciones, ponderado, armonioso, prudente, bueno. Es el sentido que en la Biblia se da, cuando se dice, por ejemplo, de Abraham que era un hombre justo, o más precisamente a la que Aristóteles se refiere en el cap. I del libro V de su *Ética a Nicómano*, recogiendo un verso de Teognis: «En la justicia se dan, juntas, todas las virtudes.»

Se dice más precisamente en Aristóteles, porque frente a la idea de una relación armoniosa en el cosmos o a la del conjunto de todas las virtudes morales, el Estagirita caracteriza como justicia general al conjunto de virtudes morales en cuanto «hace relación a otro», diferenciándola por ello de la «virtud» en abstracto. «La justicia parecer ser, entre todas las demás virtudes, la única que constituye un bien extraño un bien para los demás, y no para sí, porque se ejerce respecto a los demás, que son o los magistrados o el pueblo entero» (2). Y la «relación» consiste en no sacar más ni dar menos de lo que le corresponde respecto a un otro, un tercero (3); por lo que se llama injusto *también*, además de co-

(2) *Ibidem*, 1130 a 3 y ss.

(3) La contribución, a mi juicio, más importante de Aristóteles a la teoría de la justicia ha sido la de aclarar la *omonimia* (*Étic. a Nic.*, 1129 a 27) en los diferentes sentidos de la palabra justicia, para definir el propio y esencial por el contenido de la «relación a otro», en «ison», lo igual. Es propiamente «injusta» una acción, no sólo por contravenir la ley —paranomia— que en cuanto principio directivo de conducta es común a las demás virtudes, sino específicamente por la *anisia*, desigualdad que es-

dicioso, al que pide más de lo que le es debido, además de cobarde al que por cobardía tira en la batalla su broquel, además de calumnioso al que por maldad calumnia a otro, además de avaro al que por avaricia se niega a socorrer a un amigo. De esta manera la justicia puede tener como contenido acciones de las demás virtudes, pero se diferencia de ellas porque hace relación a otro según lo que a cada sujeto de la relación le es propio, *ta autou ekein*, con lo que se distingue de las otras tres virtudes cardinales, prudencia, fortaleza y templanza, y de otras especiales, como la liberalidad, la magnificencia, la modestia, la imparcialidad, etc., especificando su sentido propio o el que se conoce con el nombre de *justicia particular*. Así que «la justicia es la virtud por la cual se dice del justo que practica deliberadamente lo justo y que distribuye entre él mismo y otro, o entre dos, no de manera que de lo bueno él reciba más y el prójimo menos, y de lo malo a la inversa, sino proporcionalmente lo mismo, e igualmente si distribuye entre dos» (4).

A este último tipo de justicia se refiere, en principio, el título de «justicia humana». Lo que ocurre es que necesitamos todavía alguna precisión más: no es la justicia como virtud, sino como regla de las acciones humanas, lo que se trata de enfrentar al derecho positivo. Es preciso advertir que ni Aristóteles ni Santo Tomás entendieron la justicia como «regla» o «valoración», sino como «virtud». Para Aristóteles la «justicia» como regla y valoración de las acciones humanas era propiamente *toú politicoû dikaiou* el derecho: porque sólo hay justicia cuando hay una ley que decide en las contiendas que se suscitan entre los hombres, aunque el poder de hacer leyes se lo debamos atribuir a la razón (5).

tablece. El objeto propio de la justicia está, pues, en la relación de la proporción de igualdad o desigualdad entre las personas y las cosas que le son propias a cada una de aquéllas. De aquí que precisamente sean todas las leyes de una cierta manera justas (*Etic. a Nic.*, 1129 b 12), pues en cuanto son generales (*Etic. a Nic.*, 1129 b 14, 1137 a 14, etc.) establecen la igualdad entre los ciudadanos.

(4) Aristóteles, *Ética a Nicómano*, 1134 a 1-6.

(5) *Ibidem*, 1134 a 30 y ss.

Para Santo Tomás, las «reglas» (las leyes) y la valoración (medida) de la acción humana es algo perteneciente a la razón (6), pues las acciones humanas se «miden» y se ordenan en relación a los fines de las mismas que constituyen la razón del obrar, mediante una actividad de la razón práctica que valora la relación de medios a fines. Ahora bien, la regla y medida de las acciones humanas está propiamente en la razón del que ordena y valora y es a lo que se llama plenamente ley; pero también se dice que está en lo regulado y medido, llamándose a esto ley, *no esencialmente, sino cuasi-participativamente* (7).

A estas cuestiones hacemos referencia más adelante. No obstante, a manera de hipótesis, debemos decir: la justicia humana como regla y medida de los actos del hombre referidos a otro, según lo que a cada sujeto de la relación le es propio, puede fundarse sobre principios comunes a todos los hombres, válidos siempre, o sobre principios convenidos entre los mismos hombres o por algunos de ellos a los que se les ha atribuido la facultad de dictar estas reglas (legislador) o medir los actos (jueces y mediadores, que es lo mismo) (8). Si aceptamos el planteamiento aristotélico de que no hay propiamente justicia, sino cuando hay una ley que decide en las contiendas que se suscitan entre los hombres, habremos planteado el problema de la relación entre lo justo común, o por naturaleza, y lo justo por convención o por ley.

Ahora bien, en uno y otro caso, si la justicia consiste en la virtud humana de dar a cada uno lo que le es propio (*constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuens*), la «razón» que establece el «*ius suum unicuique*», es decir, la ley, la regla y la medida de los actos humanos, puede encon-

(6) Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, 90 1 c.

(7) *Ibidem*, ad. 1.

(8) «Por eso también siempre que hay discusión se recurre al juez, y el ir al juez es ir a la justicia; se busca al juez como término medio, y en algunas partes se llama a los jueces mediadores, en la idea de que si se alcanza de ellos lo intermedio se alcanzará la justicia.» Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1132 a 19 y ss.

trarse con serias dificultades para determinar lo que a cada uno le corresponde, porque en esta valoración los diferentes términos hacen referencia a circunstancias muy variables: el que realiza la acción, el que la sufre, lo que es propio del que realiza la acción, lo que es propio del que sufre la acción, pueden ser núcleos en los que el tiempo, el espacio y lo que en ambos pueden y de hecho concurren muy diversamente, hacen difícil, si no imposible, elevarlos a conceptos generales, lo que es necesario para elaborar reglas de conducta y criterios de valoración. Sin embargo, estas reglas están ahí, unas veces en forma de máximas, frecuentemente en forma de leyes escritas, de costumbres, de sentencias judiciales y de resoluciones administrativas, que se imponen a veces utilizando una fuerza que se dice legítima; ante las dificultades de la razón, la necesaria historicidad del legislador y de las acciones que ordena, ¿puede afirmarse que las normas que determinan en las diferentes relaciones humanas lo que de cada uno es propio, es decir, la justicia, tengan un fundamento «común», o mejor, «natural-humano»? Esta es la otra cara del problema del derecho natural, la justificación de los ordenamientos jurídicos, el fundamento del derecho positivo, del derecho de los pueblos.

II. El problema del Derecho natural

La relación entre lo justo natural y lo justo legal o por convención ha tenido a lo largo de la historia planteamientos literarios que obedecen más a la expresión estética del deseo de justicia que a un verdadero desenlace científico, pero no por ello dejan de ser ciertamente hermosos. La literatura ha llevado a afirmar la existencia, sin más, de unas relaciones interhumanas en sí justas, que siempre se han dado, promulgadas desde el inicio de la Humanidad por su Creador, por lo que lo opuesto es también una relación injusta en sí misma. Aristóteles nos cita, de entre los retóricos, dos pa-

sajes (*Retórica*, 1373 a 1419), uno de Empedocles y otro de Alcidas. Como se sabe, Empédocles de Agrigento (483-430 a. C.) recorrió todas las ciudades de la Magna Grecia como orador y mago, pues era una especie de traumaturgo y profeta, aunque escribió dos importantes obras, una *Sobre la Naturaleza* y otra *Las Purificaciones*, que no han llegado hasta nosotros. El pasaje de la referencia aristotélica dice: «Sino lo que es justo para todos por el amplio / éter se extiende largamente, y por la luz inmensurable» (9). Alcidas fue un retórico discípulo de Gorgias; en un discurso (que era más bien un trabajo de escuela, una «suasoria» o ejercitación teórica) en defensa de los mesenios, en rebelión contra los espartanos, en el que afirmaba: «Dios dejó a todos libres, a nadie hizo esclavo la Naturaleza.» Aristóteles trae estas afirmaciones para sostener que «existe algo que todos en cierto modo adivinamos, lo cual por naturaleza es justo e injusto en común, aunque no haya ninguna mutua comunidad ni acuerdo» (10).

Pero tal vez el más conocido planteamiento, citado también por Aristóteles, es el que Sófocles nos ofrece en su *Antígona*. Sabido es que en una revuelta contra Creonte, a la sazón rey de Tebas, mueren los dos hermanos varones de Antígona, Eteocles y Polinices, todos hijos de Edipo; el primero defendiendo la ciudad; el segundo, Polinices, combatiendo en contra de ella, por lo que Creonte, de conformidad con las leyes y la costumbre de la ciudad, ordena... Pero oigamos sus palabras:

«Y ahora he ordenado pregonar a los ciudadanos, con respecto a los hijos de Edipo, algo que está de acuerdo con ellas (las leyes de la ciudad). A Eteocles, que pereció en defensa de esta ciudad, llevando al colmo su valor en la refriega, que se le dé sepultura con todas

(9) H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vol., 6.^a ed., Tubinga, 1951-52, frag. 135.

(10) Aristóteles, *Retórica*, 1737 b 5

las libaciones y ofrendas de ritual que acompañan bajo tierra a los héroes caídos. En cambio, en lo tocante a ése de su misma sangre, a Polinices me refiero, que, vuelto del destierro, quiso quemar a fuego de raíz la tierra de sus padres y a los dioses de su linaje, hartarse de la sangre de los suyos y llevarse a los demás reducidos a la esclavitud; en lo tocante a ése, repito, ha quedado pregonada a la ciudad la prohibición de rendirle honores funerales y lamentos; que se le deje insepulto, de tal forma que se vea a su cuerpo servir de pasto y de escarnio a perros y aves de rapiña. Tal es mi manera de pensar, y jamás, en lo que de mí dependa, obtendrán los malvados mayor honor que los justos. Por el contrario, todo aquel que tenga buenos sentimientos para la ciudad recibirá mi homenaje, tanto en muerte como en vida.»

Antígona, que conocía la decisión de Creonte, dice a su hermana Ismena:

«Efectivamente, en lo que respecta al sepelio de nuestros dos hermanos, ¿No ha estimado Creonte a uno digno de ese honor e indigno a otro de dárselo? A Eteocles, según dice, de acuerdo con la justicia y la costumbre, lo enterró, de suerte que gozara de honor de entre los muertos subterráneos. En cambio, el cadáver de Polinices, tan desdichadamente muerto, dicen que ha prohibido por medio de heraldo que nadie le dé sepultura ni lamento funerario; se le ha de dejar privado de llantos e insepulto, cual sabroso tesoro para las aves que le otean ansiosas de rapiña. Tal es la proclama, según dice, que el buen Creonte nos ha dado, a tí y a mí, pues también me incluyo, y así mismo que ha de venir aquí para hacerla pregonar terminantemente a quienes la ignoren; y el asunto se lo toma no como cosa baladí, sino que ha quedado establecida en la ciudad

la muerte por pública lapidación para quien haga algo de lo prohibido. Así andan las cosas, y has de mostrar al punto si eres de natural bien nacida o desmereces de la nobleza de tus padres.»

Ismena, la hermana de Antígona, replica ¿qué podía hacer? Antígona, que ayudarle a enterrar a su hermano Polinices, aunque estuviera prohibido por las leyes, pues Creonte no tiene atribución alguna para impedir deberes superiores. Ismena hace reflexiones sobre las desgracias de la familia de Edipo, que se sacó los ojos con su propia mano, cómo su mujer y madre puso término a su vida con «un trenzado nudo corredizo», y cómo habían muerto sus dos hermanos, añadiendo:

«Ahora, cuando hemos quedado nosotras dos solas, mira cuanto más malamente pereceremos, si violentando la ley transgredimos el decreto o el poder del tirano. Menester es, pues, reflexionar, por un lado, que la Naturaleza nos hizo mujeres para no luchar contra los hombres, y por otro, que recibimos órdenes de quien es más fuerte, de suerte que hemos de obedecer no sólo esto, sino cosas aún más dolorosas. Por tanto, yo, pidiendo disculpas a quienes están bajo tierra, porque se me impone a la fuerza esto, prestaré obediencia a los que han ascendido al poder, porque el obrar por encima de las propias fuerzas es un completo desatino.»

Antígona contestó:

«Ya no te exhortaré más, ni tampoco, aunque quisieras hacerlo, me complacería que cooperaras conmigo. Por tanto, ten la opinión que te parezca, que yo le enterraré. Hermoso me es morir haciéndolo. Con su amor yaceré con él, que mi amor tiene habiendo cometido un piadoso delito, pues es más largo el tiempo que debo

complacer a los de abajo que el que debo agradar a los de aquí, ya que he de yacer allí por toda la eternidad. Tú, si se parece bien, menosprecia las cosas que tienen los dioses en aprecio.»

Ismena:

«No es que yo lo menosprecie, pero soy incapaz de obrar en contra de los ciudadanos.»

Antígona:

«Puedes poner ese pretexto. Yo voy a dar enterramiento a mi hermano tan querido.»

En efecto, Antígona cubre primero con una fina capa de polvo el cuerpo de su hermano, cual si se lo hubiera echado para evitar un sacrilegio, sin dejar indicio alguno de pico o pala, aunque los soldados, que cuidaban el cadáver para dar cumplimiento a las órdenes del tirano, lo limpiaron y dejaron al descubierto. El cielo anunció con señales la tragedia. Y volviendo Antígona emitiendo «los agudos lamentos del ave en su amargura cuando divisa en el nido vacío el lecho huérfano de los poyuelos», vio el cadáver de su hermano al descubierto y prorrumpió en sollozos, lanzando horribles maldiciones contra los autores del ultraje; lleva con sus manos polvo seco, y elevando un aguamaril de bronce bien forjado, corona al muerto con tres libaciones. Los soldados la detienen, interrogan y, a pesar de las promesas de no delación, la lleva uno de ellos ante Creonte, que la interroga:

«En cuanto a ti (Antígona), contéstame sin extenderte, con brevedad: ¿sabías que estaba pregonada la prohibición de hacer eso?»

Antígona:

«Lo sabía. ¿Cómo no iba a saberlo? Era bien clara.»

Creonte:

«Y aun así, ¿te atreviste a transgredir esa ley?»

Antígona replica, encontrándose aquí la cita de Aristóteles:

«No fue Zeus quien dio ese bando, ni la justicia que comparte su morada con los dioses infernales definió semejantes leyes entre los hombres. Ni tampoco creía yo que tuvieran tal fuerza sus pregones como para poder transgredir, siendo mortales, las leyes no escritas y firmes de los dioses. Pues su vigencia no viene de ayer ni de hoy, sino de siempre, y nadie sabe cuándo aparecieron. De su cumplimiento no iba yo, por capricho de hombre alguno, a recibir castigo entre los dioses. Que iba a morir, ya lo sabía, ¡cómo no!, aunque tú no lo hubieras prevenido en tu proclama. Y si muero antes de tiempo lo tengo por ganancia, pues quien vive como yo en una muchedumbre de desgracias, ¿cómo no va a sacar provecho de la muerte? Así, el alcanzar este destino no me causa dolor alguno. En cambio, si hubiera tolerado en insepulto el cadáver de quien nació de mi madre, con eso sí me dolería. Si a ti te parece que he cometido una locura, tal vez sea un loco ante quien incurro en falta de locura» (11).

A pesar de los intentos de Hemón, hijo de Creontes y prometido de Antígona, Antígona es llevada a la muerte por desobedecer las leyes del Estado, aunque sus actos estuvieran dictados por una ley no escrita y firme de los dioses, cuya vigencia es sempiterna.

El dilema que lleva a Antígona a elegir el dictado de los dioses, y con ello a la muerte, frente a lo que es mortal y perecedero, ha aparecido sucesivamente en la literatura: El

(11) Trad. del griego de Luis Gil Eds. Guadarrama, 4.ª ed., Barcelona, 1981.

enfrentamiento entre lo que los hombres creen como justicia absoluta y la justicia dictada por los mismos hombres en la sociedad, lo que se llama derecho positivo. Y aparece como primacía del sentimiento individual de lo que es justo, o de lo que se dice dignidad humana, o de lo que a ésta le es debido como propio —una vez muerto, ser libado y enterrado—, frente a lo que ocasionalmente —pues históricas son todas las decisiones del legislador o juez humano— determina un hecho positivo.

Hay, no obstante, que señalar que por lo general la afirmación de este sentimiento de lo justo surge en momentos históricos en los que el aspecto imperativo, o mejor, voluntarista del derecho, es afirmado especialmente: esto es, cuando se subraya de hecho y preeminentemente en la producción del derecho la importancia de la fuerza, que es propia al derecho bajo cualquier tipo de pretexto: el orden, el destino histórico de la comunidad política, etc. Pero también he de decir, para evitar reducciones simplistas, que ello no es propio sólo de regímenes autocráticos y dictatoriales, sino que puede darse en los que se llaman simplemente democráticos, como se desprende del propio texto de la *Antígona*, de Sófocles, cuando Creonte dice a Antígona: «¿No te da vergüenza tener un modo de pensar distinto a éstos?» —el resto de los cadneos—. Contestante ésta: «No hay deshonra alguna en practicar la piedad con los nacidos de las mismas entrañas.» Mientras que el aspecto impositivo del derecho es asumido bajo alguna forma racional, como es la «recta razón», la creencia en una ordenación jurídica esencialmente justa —lo que ocurrió con el derecho justiniano en la época del *ius commune*— o la voluntad general como la voluntad coincidente en el «interés común» (12), entonces el sentimiento de lo justo natural se transforma en una especie de teoría de lo que es propio del hombre en abstracto, como legitimación teórica de lo que en concreto dicen las leyes es propio de cada hombre en comunidad. No se trata

(12) Rousseau, *Contrat. Social*, II, 4.

aquí de una cuestión del hacer político —respecto del que el sentimiento tiene total vigencia—, sino de ciencia jurídica.

Pienso que tal vez precisamente por esto los ejemplos son llevados por Aristóteles a la *Retórica*, que es el arte de la persuasión, y no a la *Ética*, donde plantea, a mi manera de ver, el problema en términos morales y jurídicos.

III. La justicia humana en el Derecho positivo

Si en la mayoría de los casos la justicia tiene como objeto el de las demás virtudes (13), en cuanto referidas a otro y en la medida en que se le debe lo que le es propio (14), puede y sucede, de hecho, que en otros, cuando una determinada acción con referencia a otro resulte indiferente a las virtudes, la justicia tiene, sin embargo, por objeto el de dar lo que se le debe, según la determinación efectuada por los hombres en virtud de ordenar la convivencia. Es, pues, legítimo plantearse en el conjunto de normas jurídicas que rigen en un pueblo la distinción de las normas jurídicas cuyo contenido es objeto de las otras virtudes morales —justicia general—, de aquellas normas jurídicas cuyo contenido es indiferente al resto de las virtudes morales, por haber sido determinado por los hombres o el legislador de una comunidad concreta en virtud sólo de ordenar las relaciones interhumanas en la comunidad histórica (15).

Cabe la distinción anteriormente efectuada —y en otro lugar nos referiremos a ella—, pero la que da origen al plan-

(13) Aristóteles, *Ética a Nicómano*, 1130 b 23: «La mayoría de las disposiciones legales están constituidas por prescripciones de la virtud total.»

(14) *Ibidem*, 1138 b 8-15. Como hemos señalado en nota anterior, uno de los grandes aciertos de Aristóteles en su doctrina de la justicia es el constituido por haber especificado a ésta por la idea de *Ison*, lo igual, como preponderante respecto al *Nomon*, lo legal.

(15) No cabe llamar a ésta justicia particular, pues lo que caracteriza a la justicia particular no es el contenido de la virtud, sino que siendo las acciones externas, la alteridad y la relación de igualdad proporcional, lo que a cada uno le es debido.

teamiento del derecho natural no es precisamente esa, sino la que encontramos al inicio del capítulo 7.º del libro V de la *Ética a Nicomaco*, de Aristóteles (16). En efecto, allí escribe: «*Toû de politicoû dikaiou tò mèn fusikón esti tò dê nomikon.*» «En lo justo político parte es (justo) natural y parte (justo) legal; natural, la que tiene en todas partes la misma fuerza, independientemente de que lo parezca o no, y legal, la de aquello que en un principio da lo mismo que sea así o de otra manera, pero una vez establecido ya no da lo mismo: por ejemplo, que el rescate cueste una mina o que se deba sacrificar una cabra y no dos ovejas.»

Aristóteles plantea la distinción de lo justo legal en el seno de lo *justo político*, es decir, en el seno del derecho histórico-positivo (17). Y no solamente, como en verdad ha señalado Villey (18), porque las palabras «*to dikaiou*» son un neutro sustantivado, que significa la cosa justa, externa a nosotros, como objeto que el jurista investiga y estudia y que los romanos tradujeron por *lus* y nosotros debemos traducirlo por *derecho*. Sino porque, como el propio Estagirita afirmará, lo justo político «existe entre aquellas personas que participan de una vida común para hacer posible la autarquía, personas libres e iguales, ya proporcional, ya aritméticamente» (19), lo que significa que lo justo político es el derecho de la comunidad política, pues coincide con la descripción de lo que es ésta, de los Estados que decimos ahora. Es sobre el derecho, digamos positivo, donde se hace la distinción entre lo que es justo por naturaleza y lo que lo es por ley.

Es verdad que todo el derecho positivo, por ser algo de

(16) Aristóteles, *Ética a Nicómano*, 1134 b 18 y ss.

(17) A. de Asis, *Manual de derecho natural*, I, Granada, 1963, páginas 128 y ss., aunque ahora, después de veinte años, rectificaria muchas de las afirmaciones allí mantenidas.

(18) M. Villey, *Philosophie du droit. Définitions et fins du droit*, Dalloz, Paris, 1975, págs. 69 y ss.

(19) Aristóteles, *Ética a Nicómano*, 1133 b 25 y ss., en relación con *Política*, 1275 b 17 y ss.: «Llamamos, en efecto, ciudadano al que tiene derecho a participar en la función deliberativa o judicial, y llamamos ciudad, para decirlo en pocas palabras, una muchedumbre de tales ciudadanos suficiente para vivir con autarquía.» El subrayado es nuestro.

alguna forma humano (20), aunque parte sea justo por naturaleza, es mutable (sólo para los dioses sería inmutable), pues es claro cuál de las cosas que pueden ser de otra manera es natural... como la mano derecha es por naturaleza la más fuerte y, sin embargo, es posible que todos lleguen a ser ambidiestros (21). Parece que la justicia natural no la refiere Aristóteles a la formulación de los preceptos jurídicos tal y como son dados históricamente, sino al contenido, a la relación que regulan, que por deber ser formulada como regla por la razón del hombre para dirigir la voluntad humana, puede mudar en el ámbito a que se extiende la comprensión, en el orden de los fines o en las circunstancias con que de hecho se la contempla, etc. En consecuencia, aunque todo en el derecho pudiera ser de otra manera, cual es natural y cuál no es natural, sino legal o convencional, aparece claro, pues lo legal o convencional es como las medidas que no son iguales en todas partes.

El planteamiento que se hace en la *Retórica* (22) —libro para enseñar a deliberar y discutir convenciendo— es sólo diferente en cierta forma. Se parte de la ley y no del derecho. Hay que admitir que ley es juicio directivo para la acción. Por ello, que se distinga la ley particular —*idion*—, la que cada pueblo se ha señalado para sí mismo, de la común —*koinón de tòn katà fúsin*—, que es la conforme con la naturaleza. Pero la ley natural en este caso se caracteriza por que es *común*, aun cuando no haya ninguna comunidad ni acuerdo. No se hace planteamiento de superioridad jurídica de la ley común, como en la tragedia de Sófocles, lo mismo que en la *Ética*. Es simplemente *ley común* entre pueblos o entre hombres, aunque no exista ninguna especie de comunidad entre ellos. El que persuade y el que disuade, el que acusa y el que defiende, acude a la ley común, cuando la ley

(20) Aristóteles, *Ética a Nicómano*, 1136 b 30: *dià tout' (to dikaión) anzópinon estin*: por eso lo justo es una cosa humana.

(21) *Ibidem*, 1134 b 22-35.

(22) Aristóteles, *Retórica*, 1373 b 1 y ss. y 1368 b 8.

escrita es contraria al hecho, conjuntamente con los argumentos de equidad y más justo (23). Pero ello no significa que haya un ordenamiento superior que sea el crisol crítico de los ordenamientos jurídicos positivos. Estos, los ordenamientos jurídicos positivos, existen por el mero hecho de vivir en comunidad los hombres y por necesidad que unos tienen de los otros (24); otros ordenamientos sólo pueden calificarse de jurídicos por analogía —*ömoiòketa*.

El derecho natural, en cuanto a derecho, se plantea en base a lo que es propiamente el derecho, el derecho que se vive y se aplica en una comunidad histórica. De este derecho, parte hay cuya razón de aplicar es común a la de otros derechos históricos, por lo que tiene en todas partes la misma fuerza; otra parte, cuya razón de vigencia consiste meramente en que así lo han determinado los hombres, pudiendo haber decidido otra cosa igualmente. Ambas partes son igualmente ley, *nomos*, puesto que lo justo particular, lo propiamente justo, es lo determinado por la ley, al igual que la injusticia particular, lo que se dice propiamente injusto, lo actuado contra el derecho, consiste en *trangredir la ley* —*toû parà tòn nómon*— (25). Ambas partes están también autoritariamente impuestas o, al menos, pueden igualmente imponerse autoritariamente por el legislador o juez. Son, en definitiva, igualmente derecho estricto. Plantearse otra cuestión sería preguntarse por la justicia general, por las virtudes que acoge esa justicia en sentido amplio, pero no por la justicia como derecho.

Querer de alguna forma explotar a fondo la distinción aristotélica entre lo justo natural y lo justo legal llevaría a un exhaustivo análisis de derecho comparado para subrayar lo que es justo en «común», los pretextos jurídicos que comúnmente están en los diversos ordenamientos jurídicos. No

(23) *Ibidem*, 1375 a 25 y ss.

(24) Aristóteles, *Política*, 1280 b 30 y ss., y *Ética a Nicómano*, 1134 a 25 y ss.

(25) Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1130 a 24.

es tarea fácil, como no lo es el conocimiento del derecho, aunque piense mucha gente que «aquello de lo que las leyes hablan no es difícil de comprender» (26). En el círculo aristotélico se emprendió esta tarea del estudio de sistemas jurídicos y de constituciones políticas, de donde surgirá un mejor conocimiento de la justicia humana y no sólo de la de este o aquel pueblo.

IV. Justicia y creación del Derecho

Esta forma de situar el problema de la justicia natural en el derecho, si por Aristóteles se ha transmitido a lo largo de los filósofos medievales, es especialmente apta para plantearse en aquellos sistemas jurídicos concretos en los que la determinación de lo que es el derecho está presidida por la idea de buscar la justicia en cada caso. Así ocurría en la Grecia de Aristóteles y en la mayor parte de Roma, al menos hasta el siglo IV, cuando comienza, a través de la atribución al emperador de la facultad exclusiva de legislar e incluso de interpretar el derecho, a afirmarse desde entonces el predominio del imperio exclusivo de la ley escrita como fuente del derecho, y en consecuencia, la justicia de lo concreto, la justicia del caso, se sustituye por la justicia de la ley general.

Mientras se entienda que derecho, lo justo, es una relación real entre términos, la justicia es la permanencia de dicha relación o el restablecimiento de la misma. Por ello,

(26) *Ibidem*, 1137 a 10 y ss. «Igualmente creen que para conocer lo que es justo y lo que es injusto no se requiere sabiduría, porque aquello de que las leyes hablan no es difícil de comprender (aunque eso no es lo justo, sino por accidente); pero cuesta más trabajo sin duda saber cómo hay que obrar y cómo hay que distribuir para hacerlo con justicia, que saber qué cosas son las buenas para la salud.» ¡Hermoso párrafo sobre la dignidad de los que tienen por trabajo aplicar la justicia!, jueces y abogados. Continuando con el simil de la medicina, Aristóteles señala que la dificultad no está en saber este o el otro remedio, ley en derecho, sino sus aplicaciones concretas, que requiere la valoración de todas las circunstancias.

el derecho es algo histórico, algo humano. De esta idea estaba imbuido el viejo *ius civile* romano, que fue construyéndose en base a buscar ese medio, a determinarlo en las relaciones concretas entre los ciudadanos mediante un juicio prudencial comparativo.

El derecho se determina por la manera en la que los «*maiores*» constituyen una relación entre personas o entre personas y bienes que, al tener que ser declarada por un *iudex, ex animi sui sententia*, para su restablecimiento en un caso concreto, se constituye en *ius*, forma imperativa de esa relación. Es ésta la manera más antigua de creación del derecho en Roma, que se llama impropriamente derecho consuetudinario (27). Junto a ella, otra actividad «prudencial» de creación del derecho mediante el *ius edicendi* de los magistrados, que parece nace también en el viejo derecho quirritario, por el que éstos anuncian las directrices que van a seguir en la administración de justicia. La función «supletoria» o subsidiaria del derecho del edicto del magistrado, del *ius honorum*, engrosa o amplía las materias objeto del *ius*, y con el tiempo, del *ius civile* (28), a la vez que constituyó una de las fuentes de corrección y adaptación de viejas normas jurídicas del *ius civile* —*actionem denegare, exceptionem dare*, para negarse a dar aplicación a normas basadas en el *ius civile*—, mediante la facultad del magistrado de encargar al juez resolviera un litigio con una fórmula que él creaba —*actionem dare*—, en oposición al *ius civile*. La creación del derecho por el magistrado —debido en buena parte a su *consilium* de expertos juristas— debería hacerse mediante un juicio «prudencial» —respecto a

(27) Parece ser que la elaboración del concepto del derecho consuetudinario es posterior, al menos, a la época clásica del Derecho romano, apareciendo formulada con precisión sólo en los glosadores y postglosadores (siglos XII-XIII). En Roma, principalmente durante el período del derecho quirritario y monárquico, la costumbre era simplemente costumbre, que se convertía en derecho por una declaración judicial; la *opinio iuris* no era invocada para convertir la costumbre en derecho, sino que era la decisión judicial la que la constituía en *ius*.

(28) Hay que pensar que mucho de lo que se nos ofrece hoy como *ius civile* procede del *ius honorum*.

la naturaleza de las cosas— de los casos, buscando la justicia, la adecuación —*ad aequum*, igualdad— justa, de las relaciones sociales. Y muchas veces esta relación se encontraba en instituciones jurídicas de otros pueblos que, a través del *ius gentium* (derecho honorario también), fueron engrosando las materias del *ius civile*; ejemplos más llamativos podrían ser la *aequitas* y la *bona fides*.

La *lex*, el derecho legislado (?), como forma de creación del derecho, especialmente en el derecho privado, fue realmente minoritaria durante gran parte de la historia de Roma. Si la *lex* constituye una fórmula general, en cierta manera una abstracción generalizadora de la justicia, su aplicación fue en muchas ocasiones «manipulada», para adaptarla al caso concreto, como en el sistema del *common law* ocurrió con los *statutos*. El instrumento fue la *interpretatio*, que también desde los comienzos de Roma se constituyó en fuente de creación del derecho. *Interpretatio* es la actividad intelectual práctica, mediante la que no ya sólo se explican las leyes, sino que se trata de hallar el mensaje de una regla general —*ius* o *lex*— para un caso concreto, convirtiendo este mensaje en *ius*. Muchas veces la *interpretatio* se producía en el edicto, pero en la mayoría de los casos era una libre actividad de los juristas efectuada en la *disputatio fori* —informe de los juristas que asesoraban a las partes en el *iudicio*—, ligando el contenido de las leyes con la conciencia jurídica romana y las nuevas necesidades para la justicia de un caso concreto, y en la *jurisprudencia* o concorde parecer de los juristas de una época —*communis opinio*—, que vinculando al *iudex* en su sentencia, pasaba a constituir *ius civile* por antonomasia. Ejemplos de manipulación de la norma para crear otra nueva o distinta encontraremos muchos en la historia del Derecho romano, pero especialmente en la forma por la que se prolonga en el tiempo la ley de las XII Tablas (29). La jurisprudencia se adapta aún más a lo concreto

(29) Von Mayr, *Historia del Derecho romano*, I Trad. de W. Roces, Barcelona, 1926, págs. 87 y ss.

a través del *publice respondendi ius*, concedido por el emperador —*ex auctoritate imperatoris*— a algunos juristas para que su informe, realizado a petición de las partes o del juez en un litigio, tenga fuerza vinculante para el juez, situándose el informe en el orden de las fuentes del derecho con el mismo valor de los *rescripta* de los emperadores, aunque desde Adriano el parecer concorde de los juristas con *ius respondendi* tendría fuerza de ley.

Un ordenamiento jurídico, como se acaba de ver por la mayor parte de sus fuentes, nacido buscando la justicia del caso concreto, que exige un juicio «prudencial» sobre la proporción de igualdad en la relación social considerada, se nos presenta como un conjunto de normas de justicia deducidas del propio tráfico entre los hombres. Lo que Cicerón dirá, a pesar de sus influencias estoicas, cuando afirma: *Non ex regula ius sumatur, sed ex iure quod est, regula fiat* (30). Sobre este conjunto de reglas, la pregunta por el tipo de justicia que expresan, dada su forma de producirse, no puede recaer sobre si responden a una legalidad natural, diferente y superior a la del *ius*, pues el derecho es la «técnica de lo bueno y de lo justo» (31).

Ciertamente que los juristas romanos no elaboraron una doctrina sobre la relación entre la justicia natural o el derecho natural y el derecho positivo. Su mentalidad jurisprudencial, su forma de discurrir jurídica, les hacían tener como objeto de consideración sólo al derecho, pero los problemas fundamentales del derecho se les introducían *velis nolis* en sus escritos, aunque la defectuosa asunción de las doctrinas filosóficas —estoicismo principalmente— produjese equívocos en sus escritos. No obstante, la afirmación de que el derecho es algo inmanente al hombre es clara, si bien es uno de los momentos en los que el estoicismo traiciona verbalmente su pensamiento. El derecho es uno en el que pueden señalarse partes: «El derecho privado —dice Ulpiano— es

(30) Cicerón, *De officiis*, I, 43, 153

(31) Ulpiano, *Digesto*, I, I, 1.

tripartito, pues está compuesto por los preceptos naturales, de gentes y civiles» (32). Es derecho civil el que ni se aparta en todo del natural o de gentes ni se conforma totalmente a él. Así, pues, cuando añadimos o sustraemos algo al derecho común, lo hacemos derecho propio, es decir, civil, o como escribe Gayo: «Todos los pueblos que se gobiernan por leyes y costumbres usan en parte su derecho peculiar, en parte el común a todos los hombres» (33). El derecho es algo humano, a pesar de la excesivamente amplia definición de Ulpiano del derecho natural (34). Es sobre el derecho, como producción humana y concreta, sobre lo que cabe preguntarse por aquellos preceptos que son *comunes*, naturales, y sobre los que son sólo privativos de un pueblo. La justicia humana es la justicia común; junto a ésta se realiza por el derecho también una justicia peculiar a un pueblo, pero la realización de la justicia se produce a través del derecho.

V. Desahucio de la justicia

Cuando en la consideración del derecho comienza a pasarse desde el entendimiento del derecho como justicia del caso concreto a la justicia establecida desde formulaciones intelectuales de carácter general —desde la ley en sentido moderno—, se favorece un clima intelectual que lleva a la creencia de poder construir un ordenamiento jurídico racional, coherente, verdadero en el sentido de la verdad lógica. Pero desde esta perspectiva, al comprobarse la existencia de soluciones legales *injustas*, esto es, no moralmente buenas, se podrá enfrentar la justicia del derecho a la justicia en

(32) *Ibidem*, I, I, 6.

(33) *Digesto*, I, I, 1. Gayo continúa: «Pues el derecho que cada pueblo estableció para sí es propio de la ciudad y se llamada derecho *civil*; en cambio, el que la razón natural establece entre todos los hombres, es observado por todos los pueblos y se denomina derecho de *gentes*, como derecho que usan todas las gentes.»

(34) Cfr. A. de Asís, *op. cit.*, págs. 134 y ss. y la bibliografía fundamental allí citada.

abstracto —la de un ordenamiento jurídico racional-natural—, aunque esto sea un tema muy posterior que, sin embargo, ha planteado graves problemas a la ciencia jurídica.

Este paso comienza a darse en Roma a finales del siglo III (d. C.) con el predominio que como fuente del derecho va adquiriendo la ley, con la limitación que se hace de la jurisprudencia en los siglos IV y V con la ley de citas de Valentiniano, con la ingerencia del magistrado y sus pedaneos en el procedimiento judicial, con la advocación para sí por parte del emperador de la administración de justicia, con el triunfo absoluto de la *cognitio extra ordinem*, etc. La organización política del imperio absoluto y el triunfo de la escuela estoica con sus ideas de un orden universal, natural y racional a la vez, cuyo dinamismo fatalista puede conocerse y expresarse en leyes naturales-rationales que se imponen necesariamente, condujeron a la hiperbolía de la ley (35). La ley es un excelente instrumento de organización y centralización del imperio, pero desde el punto de vista lógico constituye también un buen modo de simplificación y generalización racional. Para decirlo todo, hay que añadir que también contribuye a ello la ciencia jurídica, que animada por la lógica formal del estoicismo, emprende, aunque muy tímidamente, la construcción de abstracciones jurídicas, para *ordenar* el derecho que surge de los casos, aunque en la actividad de los juristas sigue predominando sobre este tema lógico la formación retórica necesaria para el foro.

Culmina este proceso en el Derecho romano de Justiniano, con el intento del emperador de copilar todo el derecho y promugarlo en un texto completo, que se transmitirá hasta nosotros con el nombre genérico de *Corpus iuris civilis*. Todo el Derecho romano reaparece con el carácter de *ley* vigente, con pretensión de regular todas las relaciones humanas, completa, por tanto, y cerrada, por lo que se prohíbe toda inter-

(35) Ver ejemplo, desde la doctrina filosófica, que no tiene demasiada influencia en su tiempo sobre la jurisprudencia, podría ser el Cicerón del *De legibus*.

pretación, que se reclama únicamente para el príncipe. Es la primera vez que se tiene conciencia de una legislación universal —universo igual a imperio romano—, lo que se exaltará cuando el mismo *Corpus iuris civilis* es redescubierto en el siglo XII por los glosadores —verdaderos iniciadores de la ciencia jurídica europea—, pasando a ser, con aportaciones del Derecho canónico, *ius commune* del mundo civilizado. La creencia en la posibilidad de encontrar una ordenación universal de las relaciones jurídicas humanas se afirma, si no se cree ya conseguida, con el Derecho romano justinianeo. En consecuencia, el derecho deja de ser el hallazgo de la justicia en el caso concreto, para convertirse en la norma que ha de cumplirse o aplicarse al caso concreto para realizar la justicia. De esta forma se identificará derecho y ley, siendo la justicia un valor abstracto que podrá predicarse del derecho y de las acciones de los hombres, pero cuya búsqueda es independiente del trabajo de los juristas, encargados ahora únicamente de la explicación y de la aplicación de la ley.

No obstante, todavía durante la Edad Media, la identificación entre derecho o ley y justicia permanece en razón a dos órdenes de consideraciones: la creencia en la racionalidad y santidad del Derecho romano y la elaboración, desde la filosofía moral, de la teoría de la ley ética natural. La admiración por el Derecho romano que los glosadores y comentaristas profesaban está fuera de duda. Las disposiciones del *Corpus iuris civilis*, *per ora principum divinitas promulgatae* se tenía como la *ratio scripta* del derecho, y constituía, como ha dicho Martori, una especie de *Rechtsoffenbarung*, de revelación del derecho, por lo que sin llegar a anular el derecho particular de cada pueblo, se constituye en la base del derecho, en su ejemplificación, en *derecho común*. En el lenguaje de los juristas medievales, el *derecho común* es el derecho del imperio universal, surgido en vista de las comunes y generales exigencias de la *res publica christiana*, que tiene como destinatarios todos los pueblos organizados por sus

diversos ordenamientos, reconduciéndolos a una unidad (36). Así, el *derecho común* constituye un *príus lógico* de los derechos de los diferentes Estados, es su medida racional, por lo que cuando no es vigente como fuente principal del derecho, es derecho supletorio.

Por otra parte, la filosofía moral cristiana bautiza concepciones de la ética estoica y entre ellas la del orden armónico del universo y de la ley ética natural, que influirían en la mentalidad de los glosadores y comentaristas. Dios crea al universo dotándole de un orden armónico (37), que le conduce a su fin, que en cuanto que está en la razón y voluntad divina constituye la *lex aeterna* (38); en cuanto es participado por las creaturas, la ley natural, que si es participada por los hombres en cuanto criaturas racionales, es decir, en cuanto la pueden conocer y proponérsela como principios ordenadores de su conducta, es ley ética natural (39). La ley ética natural es algo constituido por la razón (40), cuyo objeto es el conjunto de todas las virtudes (41) pero como la justicia es una virtud, las leyes humanas positivas que determinan lo que es justo, el derecho, tiene razón de ley, tanto en cuanto se derive de la ley natural, bien por la vía de conclusiones, bien a modo de determinación (42). La comprensión simplista de esta doctrina ética llevará a los juristas medievales a forzar el derecho justiniano, de modo que se acomoden a la idea ético-natural de justicia que se refiere a la ley natural (43).

(36) A. Cavanna, *Storia del diritto moderno in Europa. Le fonti e il pensiero giuridico*, Milano, 1979, págs. 50 y ss.

(37) San Agustín, *Enarrationes in Psalmos*, CXLIV, 13.

(38) Idem, *Contra Faustum manicheum*, XXII, 27: «Razón y/o voluntad divina que manda conservar el orden natural y prohíbe su perturbación.»

(39) Santo Tomás, *Summa Theologia*, I-II, 91, 2 c: «Lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura.»

(40) *Ibidem*, I-II, 94, 1 c.

(41) *Ibidem*, I-II, 94, 3 c.

(42) *Ibidem*, I-II, 95, 2 c.

(43) Ejemplos podríamos señalar muchos, pero indiquemos uno solo, advertido por A. Gentili. La definición que Modestino da del matrimonio, recogido en el *Corpus iuris civilis*, «divini atque humani iuris communi-

Con todo, las bases para poder hablar de la posibilidad de un orden jurídico natural derivado de la razón con su validez universal se sientan desde el momento que es la ley, y no ya el derecho, el objeto de la justicia. La razón podrá crear un ordenamiento naturalmente justo, si es que no lo ha hecho ya, al menos esencialmente, mediante el *Corpus iuris justiano*. Así se plantea, posteriormente, en las doctrinas que hemos llamado de derecho natural racionalista, y ha sido aspiración de muchos ilustres juristas, como Juan Bodino (siglo XVI), que en su obra *Iuris universi distributio*, a pesar de criticar el orden justiniano, hace del sistema del Derecho romano un Derecho universal; o Juan Domat (siglo XVII), en la fundamental de sus obras, cuyo título ya es significativo, *Les lois civiles dans leur ordre naturel*. Fue el sueño dorado, la meta deseada de la doctrina de la codificación en los derechos de los países continentales. Pero de todo ello nos ocuparemos más ampliamente en otro lugar.

Lo que interesa recalcar aquí, y con esto terminamos hoy que ha sido la supervaloración lógica-ética de la ley, lo que ha llevado en el continente europeo a hacer un nuevo planteamiento del derecho natural. Aristóteles distingue en el derecho histórico las normas jurídicas cuya razón de justicia es intrínseca, universal, de aquellas normas cuya razón de justicia se debe únicamente a porque así se ha establecido por los hombres. Pero el derecho sólo es derecho histórico y éste es el objeto del jurista. Si tuviéramos tiempo mostraríamos cómo es éste también el planteamiento en el sistema del *common law*: «In every law positive well made is somewhat of the law of reason».... «y discernir *the law of reason* en el derecho positivo es muy difícil. Pero aunque sea muy difícil es muy necesario en toda doctrina moral y en todos los derechos hechos por la *common wealth*», señala Christo-

catío», que alude a la mezcla nupcial de los respectivos *sacra gentilitia* de los contrayentes, los glosadores deducen que la comunicación del «derecho divino» alude al impedimento matrimonial de la *disparitas de cultos*.

pher St. German (44). La razón de que se habla en el derecho es la *natural reason* de Cocke, frente a la razón lógica de Jacobo I; una razón prudencial y en cuanto tal tiene en cuenta todo el conjunto de circunstancias históricas. En ambos casos la justicia es una justicia de lo concreto, y cuando es *común* es una justicia humana, de lo razonable.

El nuevo planteamiento enfrenta lo concreto, el derecho, a una justicia de lo absoluto, a una justicia lógica; el derecho natural absoluto, que puede y de hecho se construye racionalmente, frente al derecho concreto, histórico, de los pueblos. La ironía de la historia se ha burlado una vez más de las construcciones generalizadoras de los que han dejado de ser *jurisprudentes* para convertirse en «científicos del derecho»: cuando se logra la racionalización lógica de los sistemas jurídicos mediante la codificación, desde esta racionalidad-lógica, desde la ciencia positiva o formalista, surge la contestación al derecho natural. La justicia humana es desahuciada del derecho. De la sin razón de este desahucio quería haberme ocupado también hoy, pero lo dejaremos para mejor ocasión.

He dicho.

AGUSTIN DE ASIS GARROTE

(44) Ch. St. German, *Doctor and Student*, I, cap. 4.