

SOBRE LA *NATURALIS RATIO**

LUIS ANÍBAL MAGGIO
Universidad de Morón - Argentina

I. El tema de la *naturalis ratio* es de añeja y privativa raigambre filosófica, pero, desde el momento que las diversas fuentes se refieren a un orden jurídico originado y basado en la misma, interesa a la Historia del Derecho.

El análisis del problema y su acotamiento conceptual exceden los márgenes tanto de la Historia como de la Dogmática Jurídica, correspondiendo su asistencia a la Filosofía del Derecho. A su vez, la Filosofía del Derecho puede abordarlo desde una perspectiva teórica (determinación abstracta de las notas definitorias), nominal (análisis de las palabras) o histórica, sincrónica o diacrónica, en un doble aspecto (ideas filosóficas vigentes en determinada época y etimología de las palabras con que se expresaron).

En su excelente trabajo *Les origines de la notion de droit subjective* (*Archives de Philosophie du Droit* (1953-54), pág. 163/87) M. Villey ensaya un recurso a la Filosofía para tratar de entender el sentido de la palabra *ius* en la jurisprudencia clásica. Si quisiéramos retrotraer, dice, sus definiciones a la época de la Ley de las XII Tablas, esas fórmulas tardías no serían nada seguras, pero "en la época clásica la filosofía griega, es decir, la cultura general de la antigüedad, de ninguna manera un arte de especialistas, penetró íntimamente en el pensamiento romano". Tal perspectiva trae a recuerdo la inquietud de Ortega y Gasset por ciertas etapas del pensamiento que, al haber sido descuidadas por los historiadores, parecen carecer

* Ponencia expuesta en el VIII Congreso Latinoamericano de Derecho Romano, que se celebró en Santiago de Chile, los días 3 a 5 de septiembre de 1992. El congreso fue organizado por las Facultades de Derecho de la Universidad de Chile y de la Universidad Católica de Valparaíso y contó con el patrocinio del Gruppo di Ricerca sulla Diffusione del Diritto Romano (Sassari, Italia), apoyado por el Centro Nazionale delle Ricerche (Italia).

de importancia, sin haberse reparado que "jamás filosofía alguna ha sustentado tan efectivamente un Imperio como sostuvo el estoicismo el colosal gobierno de los Antoninos" (Prólogo a la *Historia de la Filosofía* de E. Brehier. Ed. Sudamericana -1952- T. I, pág. 16. Toda época de relevancia histórica está asentada en el sustracto filosófico, al menos como complejo cultural nutricional y, sin la explicitación de las principales ideas que la han fertilizado, su conocimiento sería deficitario.

Desde similar ángulo visor, acometemos este trabajo en el que trataremos de indagar el sentido de los vocablos y definiciones de los juristas clásicos sobre la *naturalis ratio*, marginando sin, por supuesto, despreciar la metodología tradicional, básicamente ceñida a la exégesis dogmática y pretensión de conciliar textos, mediante el examen del plexo de las ideas filosóficas en que estuvieron culturalmente inmersos y algunos auxilios etimológicos.

Así como en Filosofía somos tributarios de Grecia, nuestro sistema jurídico "continental" reconoce la maternidad de Roma. Explicar el sentido de los vocablos empleados por los grandes juristas romanos a la luz de la filosofía helenística, sería tarea adecuada y de provechoso esclarecimiento. Sin embargo, esta metodología encuentra una doble dificultad. La primera, la machacona insistencia en filiar el "sentido práctico" de los juristas romanos en una presunta carencia de conocimientos y preocupaciones filosóficas, con olvido de que la excelencia del jurista se define, entre otras calidades y, si Ulpiano no nos engaña, por la "búsqueda afanosa de la verdadera filosofía, no la aparente" (Dig. I, I, 1, 1). Cuál haya sido su "verdadera" y "no aparente" filosofía interesa pues sobremanera y es aquí donde viene la segunda dificultad. La precedente cita de Ortega y Gasset concuerda con la de numerosísimos autores para quienes los romanos no desarrollaron un filosofar original ni tampoco de cierto fuste, sólo habrían cultivado un desdibujado y ecléctico estoicismo de obvio cuño griego. En disidencia, el primer autor citado (Villey) opina que la filosofía jurídica romana es aristotélica, por cuanto el estoicismo se redujo a preocupaciones éticas y tiene méritos no desdeñables (*Compendio de Fil. del Derecho*, Euns. I-48).

No está en nuestras menguadas posibilidades terciar en la disputa, pero entendemos que, a los fines de esta investigación, la dificultad no obstaculiza y puede dejarse en espera, si nos ubicamos como punto de partida en la posición socio-cultural de los más destacados exponentes de la jurisprudencia romana y nos preguntamos qué habrán querido realmente significar, por ejemplo, Gaius, Papinianus, Ulpianus y otros cuando recurrieron, con una espontaneidad que demuestra frecuencia de trato, a las palabras *natura*, *ratio* o la frase *naturalis ratio*.

El jurista romano fue el hombre culto de su época. Sucesor de los pontífices, antiguos intérpretes del *ius*, su casa, dice Cicerón, "era el oráculo de toda la ciudad" (*De Oratore* 3, 33, 133; 1, 45). Formaban los juristas una élite de gente cultivada, relativamente exclusiva, gozaban de la holgura del *otium*, de amplia respetabilidad social y de gran *auctoritas*. Sus bibliotecas no se colmaban sólo con libros específicamente jurídicos; no faltaban las principales obras sobre Retórica y Dialéctica, Historia, Economía, Pedagogía, etc. y las de Epícteto, los Pitagóricos, Platón, Aristóteles, Séneca, Plutarco, Favorino, Crisipo (Kernél Zoltán

Méhez, *Advocatus Romanus*, Zavallía Editora), a los que cabe agregar las de Panecio, Posidonio, Lucrecio y Cicerón (Levi, Adolfo, *Historia de la Filosofía Romana*, Eudeba). Sin entrar a discutir si eran platónicos, aristotélicos o estoicos, si sus inclinaciones fueron de tenor metafísico o ético, no podría negarse que, aunque no se llegue a enfatizar, como Villey (op. cit. II-172) que fueron los sucesores de los filósofos griegos, los juristas, como hombres del más encumbrado estrato de la sociedad romana, pertenecieron al ámbito de la intelectualidad y tuvieron un amplio repertorio de conocimientos que les permitió dominar con señorío el panorama cultural de su tiempo. Encontramos juristas con preocupaciones o, al menos, intereses filosóficos (Levi. Op. cit, pág. 52), en cuya "actividad jurídica práctica, dice Fasso (*Historia de la Filosofía del Derecho*, Ed. Pirámide, Madrid, I, 89), infundieron una sabiduría en la que podría reconocerse una implícita, no declarada filosofía".

Todo ello permite presumir con sobrados fundamentos que los juristas clásicos han estado al corriente e imbuidos en las ideas y tendencias filosóficas y científicas vigentes. En el lenguaje de las personas cultas, especialmente en el metalenguaje de sus saberes específicos, se expresa siempre un espectro de significados que reflejan los estados de los conocimientos, las artes y las ciencias de la época, sin necesidad de ser especialistas en cada una de las disciplinas. No hay tratadista, en cualquier rama del Derecho, que, a sabiendas o no, con o sin versación especial, no tenga que hacer uso de términos de naturaleza filosófica o científica, acordes con cierto nivel de los conocimientos contemporáneos; muchas veces, además, la crítica o adhesión a las instituciones jurídicas, las ensayan desde una posición filosófica o en nombre de los "adelantos de la ciencia", sin que por ello sean filósofos o cultiven alguna otra ciencia, salvo la de su quehacer específico. Cuando los juristas romanos se refieren pues a la *natura*, la *ratio*, la *naturalis ratio*, no han podido significar algo distinto de lo que tales expresiones significaban en el ámbito cultural de la época clásica, no necesariamente lo que en etapas posteriores se ha traducido o se ha tenido por cierto que dijeron. Parafraseando a Bloch (M. Bloch. Introducción a la Historia. FCE, pág. 31), podríamos expresar, que para desgracia de los historiadores, los hombres no tienen la costumbre de cambiar de vocabulario cada vez que cambian de ideas. Quizá entonces, examinando el vocabulario de los juristas en su dimensión temporal y anclaje cultural, lleguemos, por un lado, a entender un poco mejor sus expresiones y, por el otro, aclaremos los distintos significados hodiernos de las mismas palabras que como imperturbables al paso del tiempo y a la versatilidad del lenguaje, todavía seguimos empleando. Los romanos tenían, por cierto, que cambiar de juez no era cambiar de pleito, pero nosotros solemos pensar que no cambiar de palabras es mantener incólumes los significados o que, adecuando la muy similar morfología de las palabras latinas a las lenguas derivadas, traducimos los mismos conceptos.

Concretamente, trataremos de comentar que la *naturalis ratio* de los juristas romanos no era para ellos, como acostumbramos a creer, la "facultad natural de pensar" o "facultad intelectual" del hombre.

II. La palabra *natura* proviene del participio futuro del verbo *nascor-eris-sci-*

tus sum. El latín, al igual que el griego, pero a diferencia del castellano, tiene un *infinitivo futuro*. Tal tiempo del verbo citado es *nasciturum-a-um-esse*, forma sustantivada de una acción que ha de suceder. De allí el “nasciturus”, que se refiere nuestro Cód. Civil (arts. 63, 70, etc.), aquel cuyo ser es “ser que vendrá”, que nacerá, que va a nacer, como *moriturus* es “el que va a morir”.

El participio “participa” a la vez de la naturaleza del verbo y del nombre, en relación de simultaneidad (presente), anterioridad (pasado) o posteridad (futuro). En latín, en la voz activa, sólo existe el participio presente y futuro, y, en la voz pasiva, el perfecto y futuro o gerundio.

El participio de futuro en *-urus* es una creación netamente latina. Los autores lo consideran en adjetivo verbal formado sea por la agregación del sufijo *-ro-* al tema verbal en *-tu* (futu-ro- us), sea *-urus-* al supino. Los adjetivos verbales suelen ser usados como nombres y así nos encontramos con una gran cantidad de terminados en *-ura*: *scriptura- pictura- lectura- cultura- estructura*, etc. Palmer (*Introducc. al Latín.*, Ed. Planeta, pág. 238) los incluye entre los “abstractos verbales” (derivados de verbos) y, en general, indican la acción y el efecto, el resultado de la acción.

Desde este punto de vista, *natura*, como nombre abstracto derivado de *nascor*, indicando el resultado de la acción, podría significar: las cosas nacidas, la totalidad de lo que es nacido, que ha llegado a ser. Pero, ocurre que “nascor” es un verbo deponente activo e incoativo. Como deponente activo tiene significación precisamente activa, aunque se conjugue parcialmente en voz pasiva. Y como incoativo, significa una acción que comienza y se desarrolla, acción que se prolonga en estado continuo. (“Disco”-“creSCO”-*quiesco*). *Natura* significaría así, no lo que ha nacido como acto pasado y concluido, sino lo que ha nacido y continúa o desarrolla la acción, lo que se desenvuelve en estado continuo de nacido, no de nacimiento.

Hay empero más. El participio de perfecto pasivo es un adjetivo verbal formado mediante el sufijo *-to*. Tiene significación activa y pasiva porque deriva de los adjetivos indoeuropeos en *-to*, que podrían tener ambos valores. Del tema participial sale el *perfecto pasivo*, al perderse el sufijo *-sco-isco* (en deponentes *-(i) scor*) en el perfecto y en el supino, de modo que *-nat(o)* es tema participial perfecto que, aunque pasivo, tiene significación activa y, como perfecto, significa algo cumplido realizado, nacido. A ese tema participial perfecto pasivo se ha agregado en nuestro caso el sufijo *-urus*, que siempre tiene significación futura. Si fuere sólo acción cumplida, sería *nata*, si sólo futura *nascitura*, pero nos encontramos que la palabra es *natura*, como si sufriera una simultánea extensión y contracción: “Na (sci) t-ura”.

Este vocablo así formado es de una extraordinaria riqueza, conteniendo:

(1) un significado activo. No es lo engendrado, lo creado, sino la nacido, hay un sujeto titular de la acción o una acción sustantivada. Cuando se ha querido significar el carácter pasivo o dependiente de la naturaleza, se ha recurrido a la expresión “*natura naturata*”.

(2) la simultaneidad intrínseca o síntesis dialéctica del pasado y del futuro.

mejor dicho, de lo cumplido pero no acabado, de lo que tiene que continuar desarrollando su estado. Lo que ha nacido con una necesidad inmanente de futuro.

Si, como opinan algunos autores, derivara del Supino, éste es una forma verbal sustantivada que contiene siempre la idea de dirección, de movimiento, de finalidad. Teniendo el vocablo igual tema y sufijo, la idea de simultaneidad y síntesis jánica se refuerza.

Parece pues que el vocablo se refiere a los entes como un todo integrado, una conciliación autocontenida de los contrarios, en cuya "síntesis" consiste su "naturalidad". Expresaría en el presente el pasado y el futuro, la génesis y la realización total simultánea.

Es esencial a la futuridad la nota de movimiento, dirección, finalidad o término *ad quem*. En las sustancias materiales —que probablemente hayan sido las únicas tenidas en cuenta por Aristóteles (Hernández, en *Prudentia Iuris*, XXI-XXII, 11) el movimiento lleva de la potencia al acto y del acto al cumplimiento y agotamiento del ciclo físico de cada una. En las realidades espirituales, el futuro no es una categoría cronológica, sino un "término hacia el cual", una tendencia; cada una tiende a su cumplimiento, que no es el agotamiento o caducidad, sino la perfección.

Cuando se habla pues de *natura* en su prístina acepción, se estaría designando no aquello que ha nacido, que tiene existencia, sino también y simultáneamente *aquello para lo cual* se ha nacido, la perfección que debe alcanzarse para ser en plenitud; y es esa perfección o plenitud lo que determina lo que cada cosa es "ex-natura", es decir, en virtud de la causa "por" (en doble y simultáneo sentido de origen y finalidad) la que se generó. Desde la perspectiva del ente "natus", podríamos decir que su "natura" es como su vocación ontológica de plenitud o perfección. Y, como tal, sería la *perfección o plenitud de cada ente, plenitud que autocontiene integradas todas las notas esenciales que requiere para ser "res", es decir, realización completa, perfecta y totalizadora de cada cosa, en virtud de lo cual es ésta y no otra*.

III. El verbo latino *reor-reris-ratus sum*, de poco uso, significa estimar, ser de opinión, pensar. Hay derivados verbales en *io* que, por lo general, traducen la sustantivación de la acción: *natus = natio; actus = actio; duplicatio - triplicatio -*, etc. Tenemos la palabra *ratio* que, con similar derivación, significaría la estimación, la opinión, el pensamiento.

El participio *ratus*, como adjetivo, aparece en los autores con el significado de calculado, contado, medido, constante, determinado, valedero. Pro *rata* = porción determinada. *Rato tempore*, un tiempo determinado (un rato) y *astrorum rati inmutabilesque cursus*, el curso regular e inmutable de los astros y, cuando algo es "ratum", se lo confirma o aprueba por ser manifiesto, claro. En el Digesto encontramos acciones pretorianas *ut ratum sit iudicium*: para que el juicio sea válido (Dig. XLIV, V. 1).

Ratio, generalmente traducida como "razón" no tiene, de ordinario, la significación de facultad intelectual, salvo en algunos pasajes para diferenciar por ella al

hombre de los brutos, no exentos, sin embargo, de otra posible interpretación y traducción. Lucrecio, denomina *animus*, o *mens* (donde radica, dice Cicerón el consejo y gobierno de la vida: *De nat. deorum*: III, 95) a la capacidad de pensar y la ubica no en la cabeza, sino en el pecho. La palabra, en general, tiene múltiples significados, vgr. causa, motivo, condición, cuestión, método, doctrina, régimen, pero especialmente se la emplea para significar regla, medida, proporción, cuenta, cálculo, suma, plan, situación de las cosas (Cfr. Dicc. de Miguel, Macchi, Valbuena, etc.).

Todos estos significados transmiten la idea de medida, calibre, dimensión, magnitud. Las cosas, todas, tienen una *ratio*, es decir, una medida, una dimensión física, lógica u ontológica. El hombre capta, penetra, entiende la *ratio* de cada cosa mediante el acto de *intelligere*, entender, cuya sustantivación abstracta es la *intelligentia* y lo entendido *intellectus*. Con el tiempo, *intellectus* e *intelligentia* resultan sinónimos significantes de la capacidad o facultad intelectual del ser humano.

Cuando algo se entiende, se aprehende la *ratio* de la cosa. Si se la ha aprehendido se la tiene (*rationem habere*), se la puede dar, explicar (*rationem dare, reddere*). Todas las posibilidades de la inteligencia con respecto a la *ratio* de las cosas—calcularla, contarla, medirla, computarla, demostrarla, etc., nos permiten *rationari*, mediante el instrumento del *rationarium*. El significado primario del verbo es calcular el número, medir las dimensiones de la cosa y del sustantivo, el instrumento de la cuenta o medición. *Rationem reddere* es rendir cuenta. Posteriormente, *rationarium* se vulgariza para designar la forma del razonamiento discursivo y *rationari*, razonar. Y aquí se produce una curiosísima inflexión en la trayectoria de la palabra. Porque, ya quizá en el latín vulgar, pero ciertamente en la edad moderna, del *rationari*—medir, calcular, contar, etc. la *ratio* de una cosa, es decir, “razonar”—se llega al abstracto verbal *ratio* de una cosa, es decir, “razonar”—se llega al abstracto verbal *ratio-natus = natio - ratus - ratio*, es decir, “razón”, pero no ya como la medida de la cosa aprehendida, sino como la facultad de inteligirla e inclusive crearla.

Ratio es el término técnico para “cuenta”, “cálculo”. *Rationem ducere* es el acto de contar... conducir una cuenta hasta su total... Es siempre la idea de “hacer el total”. Las condiciones de esta especialización de sentido se han producido, por tanto, por la técnica del cómputo. La computación misma, el cálculo, es una operación que, por regla general, condiciona las operaciones del pensamiento” (Emile Benveniste, *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*, págs. 99-100).

En el pensamiento griego campean el concepto de medida (“metrón”). Para Protágoras, el hombre es el “metron” de todas las cosas; Dios para Platón (Leyes. IV-716c); la virtud y el hombre bueno para Aristóteles (Et. Nic. X, 5). En el Filebo, el primer lugar en la tabla de los bienes corresponde precisamente a la medida (“metron”), el segundo a lo mesurable (“summetron”) y el tercero a la razón que aprehende la medida (“phrónesis”).

Esta palabra “metron” es de origen médico y designaba el instrumento de medición del médico. Su sentido se amplía hasta significar medida, cantidad.

De la raíz “med-” (de “metron”) provienen los verbos latinos: a) *medeo* o *medeor*, que significa curar, del que derivan *medicus*, *medicamentum*, etc. b) *metior*, originariamente medir andando, demarcar, llegar a la meta o límite, fin o término. c) *meditor*, meditar, pensar, reflexionar, aunque finalmente termina significando ejercitarse. Pero también de esa raíz proviene “*modus*”, que “es la medida, pero no una medida que sea una dimensión propia de las cosas”... “expresa una *medida impuesta a las cosas, una medida de la que uno es dueño, que supone reflexión y elección, que supone también decisión. En resumen, no es una medida de medición, sino de moderación* (E. Benveniste, Op. cit., pág. 314). “Cuando Zeus es llamado medón, este epíteto convertido en tradicional se refiere al poder, que ostenta el amo de los dioses, de aplicar “la medida” en una circunstancia dada” (Idem, pág. 315). (*Med -e ius*: la idea central es la de una “medida” escogida en un repertorio tradicional que debe aplicarse a un caso presente”, Idem, pág. 315).

Para “medir” el romano empleó el verbo “*metior*” que, como hemos visto, se refiere, en principio, a la medición física, externa de una cosa. (Es sugestivo encontrar ese verbo en Cicerón (De Legibus, XV), significando no la medida correcta por la que deben ponderarse de las cosas, es decir, su *ratio*, sino la equivocada (utilidad). En cambio, para calcular, computar, calibrar, “graduar todas las proporciones” (omnes proporciones ratiocinantur”, Vitruv), el *ratiocinator* debe *ratiocinari*, es decir, hallar la *ratio*. “...la retórica latina prescribe, con Cicerón, *rem tene, verba sequenter*. La lengua latina es flexible en cuanto al orden de las palabras. Se puede decir *Petrus amat Paulum, Paulum Petrus amat, amat Paulum Petrus*: la diferencia es estilística, pero el sentido no cambia. La cosa no cambia; el pensamiento considera que la cosa fue fijada antes de la intervención del lenguaje y el lenguaje expresa la cosa, independientemente del orden de las palabras, a través de la lógica de las flexiones. Por otro lado, el *stylus*, grave, templado, humilde, depende del sujeto” (H. Eco, *La línea y el laberinto*).

Hay cosas pues que permiten al hombre imprimirle su sello, su estilo, modelarlas, (*modus*). Hay otras que el hombre mide, constata sus dimensiones, toca sus límites (“meta”). Y finalmente las cosas tienen una medida intrínseca, una consistencia ontológica (*ratio*), que el hombre puede inteligir y expresar. “Ratio” no es entonces la facultad que crea entes, sino la medida objetiva de los mismos.

Todo ello aparece expresado en estos versos de Horatio, de los que el autor citado (ECO) extrae pautas para delinear un modo de pensar latino: *Est modus in rebus: sunt certi denique fines/Quos ultra citraque nequit consistere recto*. Es decir, hay un modo en las cosas, una posibilidad de discrecionalidad técnica o espiritual frente a ellas; pero, finalmente, hay fines, límites ciertos, más allá o más acá de los cuales no puede asentarse nada, cierto, verdadero, exacto. La noción de límite (*finis*, *vallum*, *limen*) como frontera espacial, política y temporal, tiene su correlato en la “entidad” de las cosas, poseedoras de una estructura determinada, fija, más allá o más acá de la cual exceden o no alcanzan su *ratio*, su “razón de ser”.

La *ratio* generalmente es “*ratio*” de algo. “*Ratio iuris*”, “*ratio legis*”, etc., es decir, la medida, el calibre, el principio informador en virtud del cual una institución puede ser incluida en el ámbito de lo jurídico o los alcances de la ley.

La *ratio* era pues para los romanos lo que el “metron” para los griegos. No designaba primariamente la facultad intelectual del hombre, sino el calibre. la proporción, la medida exacta o dimensiones definitivas (de-finire: fijar los límites) de cada cosa.

IV. Ya Lucrecio lamentaba la dificultad de traducir y encontrar significados equivalentes cuando se propuso cantar la “*naturaleza de las cosas*” en versos latinos (*versibus quos ego de rerum natura pangere conor*). “No se engaña mi espíritu cuán difícil es iluminar con versos latinos las oscuras investigaciones de los griegos, sobre todo porque debo tratar multitud de temas con nuevas palabras, por la pobreza de la lengua y la novedad del asunto” (*De rerum natura*, I, 36 y 830). Y como verificando la tesis, para expresar la *physis* de Aristóteles, se ve precisado de usar la frase *rerum natura*. El verbo griego “*phyo*” como transitivo, significa producir y, como intransitivo, nacer. Del mismo deriva el sustantivo “*physis*”, la totalidad de lo nacido, la naturaleza, pero en latín, como si se necesitara subrayar el sentido de “realidad”, se dijo desde entonces la “naturaleza de las cosas”.

La noción de naturaleza que surge del análisis de la palabra, encuentra una llamativa correspondencia con las ideas filosóficas aristotélicas que seguramente impregnaban la helenística y, por ende, la cultura de los juristas romanos.

En la Metafísica, Aristóteles previene sobre la variedad de significados de “naturaleza” (ver traducción de Zucchi. Ed. Sudamericana. Cap. V), pero, concretando, dice que “... significa en primer término, la generación de lo que crece... y, en otro sentido, el principio constitutivo a partir del cual crece lo que comienza a crecer... Aun en otro sentido, se llama naturaleza a la “*ousía*” de los seres naturales... De conformidad con este sentido del término naturaleza, por extensión y en general, se llama naturaleza a toda “*ousía*” porque la naturaleza de una cosa es una clase de *ousía*... De todo lo dicho resulta que naturaleza en sentido primero y propio es la *ousía* de los seres que tienen en sí mismo el principio de movimiento...” (238). Conocida es la dificultad de traducción que opondrá la palabra “*ousía*”, a punto tal que Zucchi, de cuya versión nos valemos, opta lisa y llanamente por no traducirla, considerando no suficientemente satisfactorias las de *essentia*, *queentia*, *substantia*, *quidditas*, *entitas*, propuestas a través del tiempo por diversos autores. De todos modos, del pasaje citado surge que, si no es sustancia, ni esencia, ni quiddidad, ni entidad, etc. es, al menos, algo (x) de los seres que tienen en sí mismo el principio de movimiento.

El movimiento, junto con la materia, la forma y el fin, son en la doctrina aristotélica los principios del ser. Fin es aquello por lo cual algo sucede. “Todo devenir procede de algo hacia algo... de un primer motor, que tiene ya una forma determinada, nuevamente hacia una forma o telos semejante” Hasta tal punto es teleológico la concepción aristotélica del ser “que en el mismo concepto de una cosa ya está incluido su fin. La entidad (*fisis: lo venido a ser*) de una cosa es un venir a ser en orden a algo, por lo cual implica ya en sí misma el fin, a lo que A. llama “entelequia” (*en-eauto-telos-ekhon*)...” Por eso pudo A. formular en forma paradójica: lo acabado no está al fin sino al comienzo. En los procesos espaciales

y temporales el acabamiento sobreviene, naturalmente, al fin del tiempo, pero en el pensar lógico-ontológico del ser acabado, como sentido de lo que es, se halla al principio y “por naturaleza es anterior”. (J. Hirschberger, *Hist. de la Filos.*, 60).

“El significado de “entelequia” no es biológico: es lógico y ontológico. En toda clase de movimiento está la mirada de A. fija sobre el fin. Lo que le interesa no es el hecho de que *se genere* algo, sino que algo se genere, de que se abra camino hasta la existencia de algo fijo y normativo: la forma” (W. Jaeger, *Aristóteles*, FCE. 438).

En similar sentido explica Ross sobre la *naturaleza de las cosas*, en *Aristóteles*. “Algunos pensadores la hacen residir en la materia, “no lo que está directamente presente en una cosa dada, que es en sí misma informe”... Otros identifican la naturaleza de las cosas con su forma, tal como lo expresa su definición, es decir, con el carácter que poseen cuando han llegado a su pleno desarrollo. Para A. la naturaleza de una cosa consiste en éste más que en su materia, porque una cosa es lo que ella es, realiza su naturaleza más plenamente cuando existe en acto, cuando alcanza su forma, que cuando no existe más que en potencia como materia. Identifica habitualmente la naturaleza en tanto que capacidad de movimiento con la naturaleza como forma. La forma o modo de estructura de una cosa –por ejemplo un animal– es aquello en virtud de lo cual se mueve, crece, cambia y llega al reposo al término de su movimiento. E inversamente, el poder de moverse, crecer y modificarse en un sentido determinado, constituye precisamente la forma o carácter de cada cosa” (*Aristóteles*, Ed. Charcas. Pág. 102). “... la naturaleza íntima de una cosa, expresada en su definición, constituye el plan de su estructura... pero, además, *Aristóteles* señala frecuentemente la identidad de la forma con la causa eficiente y causa final. Sin embargo, aunque no se identifique con ésta “su ser no es el mismo”. La forma es el plan de una estructura considerada informando un producto particular de la naturaleza o el arte. La causa final es el mismo plan considerado como todavía no realizado en la cosa particular, sino como aquello hacia lo cual se dirige la naturaleza o el arte... *Esta causa final-formal es también evidentemente la causa eficiente*”.

“Ordenamiento original de los cambios de las cosas” (Heidegger), “programa” (Villey), son algunas de las variadas expresiones de que se han valido los autores para exponer la idea aristotélica de naturaleza, sobre la que más que oportuno remitir a C.I. Massini (*Sobre el Realismo Jurídico*, Abeledo-Perrot, págs. 38 y ss.) y J. Moreau (*Aristóteles y su Escuela*, Eudeba).

La teleología del Estagirita encuentra plena ratificación en la Política: “Y la naturaleza *physis* es un fin. En efecto, llamamos naturaleza de cada cosa a lo que cada una es, una vez acabada su generación, ya hablemos del hombre, del caballo o de la casa. Además, aquello para lo cual existe algo y el fin es lo mejor... Centro de Estudios Constitucionales. Madrid. Traducc. J. Marfás, pág. 3). En igual sentido se pronuncia en la *Ética Nicomaquea* (Cap. I, II, etc.).

El ser de cada cosa no es pues para *Aristóteles* una suma sucesiva o un agregado de materia, forma, movimiento y fin, sino un todo integrado, completo y autocontenido en la simultaneidad lógico-ontológica de esos principios y sus cau-

sas (material - formal - motriz - final). Esta riqueza de significado tiene, a nuestro entender, una cabal expresión en la palabra latina "natura". de cuyo análisis filológico, como se ha visto supra, resulta la simultaneidad lógico-ontológica de la generación (*nata*) de la cosa y el fin en virtud del cual es generado, se realiza y es lo que es en plenitud (*natura*). Y es de presumir que, así como las obras del Filósofo lucían en la biblioteca, no sólo como ornato, tal significado ha sido la vigente en el lenguaje jurídico romano clásico.

V. Encontramos también una llamativa coincidencia entre la etimología de la palabra "*ratio*" y las ideas filosóficas de los estoicos. Por razones de espacio, nos vemos obligados a una muy ceñida síntesis de las mismas que, no obstante, se consideran medianamente suficientes para la fundamentación de la provincia.

Es primordial en el estoicismo la idea de "*cosmos*". El universo es un todo ordenado donde cada cosa tiene un lugar y una función, que ha de llenar y cumplir indefinidamente hasta la gran conflagración, después de la cual volverá exacta y puntualmente a ocupar y cumplir, inmutablemente, hasta las cosas más pequeñas (Nemes, *De nat. hom.*, 38). No hay cabello, ni grado que sea igual en todo a otro en el mundo, que es adaptado, perfecto y lleno de todos sus números y sus partes. Como la cápsula está hecha para el escudo y la vaina para la espada, así, exceptuado el mundo, todas las otras cosas son engendradas para algo distinto (Séneca, *epíst.* 113, 16; Cic., *Ac. pr.* II-85; *de nat. deorum.* II, 37). Todo el orden cósmico está regido por el hado ("*heimarmene*", *fatum*), es decir, la infinita concatenación causal, razón por la cual sucedieron, suceden y sucederán, causa eterna de las cosas. El mundo tiene una parte hegemónica, es animado, inteligente (i.e. consciente de sí mismo), providente y racional. Todas las cosas se dirigen a la perfección de la totalidad, en virtud de la ley divina universal que todo lo encadena y se llama naturaleza. Hay una infinita serie de causas dadas en la materia y en ella consiste la "racionalidad" del mundo, en la ordenación del nexo causal y su necesidad, por lo que cada cosa halla su *ratio* en el encaje de su medida y su destino dentro del ordenamiento universal. También Aristóteles había dicho que la naturaleza no deja nada librado al azar (Política, 2). El hombre ha sido engendrado "para contemplar e imitar al mundo y, sin ser perfecto, es una partícula de lo perfecto (Cic., *De nat. deorum* II-37). A semejanza del mundo tiene una parte hegemónica (*la mente*), es inteligente y racional. Percibe y se percibe conscientemente en el orden cósmico y procede según la *ratio* de las cosas apreciando como sumo bien la concordancia de los actos a cumplir con la "racionalidad" de la naturaleza. Viviendo en armonía consigo mismo, con su propia *ratio*, es decir, su condición humana que lo diferencia de todas las demás cosas, su deber y su destino en el concierto universal, se inserta en la racionalidad de la naturaleza y vive en armonía con ella, logra la virtud, y se convierte en una partícula de lo perfecto. La *recta ratio* se extiende a todas las cosas, igual que Zeus, que gobierna el orden de todas ellas. La virtud, la armonía consigo mismo y, por ende, con la naturaleza al concatenarse al orden universal de las cosas, es la "*suprema ratio*", a la que accede el sabio. (Dig. L. VII, 86, 87, 88; Cic; *De fin.* III, 20; Estobeo, *eglo.* II, 76, 3; Cic, *Tusc.* IV, 37; Sén., *ep.* 31, 8).

No puede pasarse por alto que en distintos pasajes la palabra *ratio* se emplea, quizá en forma derivada, como facultad intelectual y de allí que muchas traducciones suelen traducirla como tal. Pero, a la luz de otros muchos más numerosos textos en los que se menciona la “razón de los bienes y de los males” (Plut., *De Stoic. rep.* 9, 4, 1035), el principio activo como “razón seminal” (Aecio., *Plac.* I, 7, 33; Diog. VII, 156), la calificación de Dios o del mundo como “racional”, perfecto e “inteligente” (Diog. VII-137), o de la naturaleza como viviente “racional” y “pensante” (Alej. de Afrodísia, *De Fato* c. 22, 191, 30), las referencias en mismos pasajes y seguramente no por perisología, a la “inteligencia” y “la razón”, al alma (naturaleza a la que se ha agregado la representación), la “razón” y la “mente” (Filón, *leg. aleg.* II-7, 22; Gelio, *N. At.* VII, 2; Cic, *De nat. deorum*, II-c38; Lucrecio, *De nat. rer.* III-) y, en el contexto general de las ideas filosóficas estoicas, parece que el significado más preciso de “ratio” era el de la medida o dimensión de cada cosa en el orden cósmico con relación a la función y destino, causa de su generación, que ha cumplido, cumple y cumplirá eternamente. Toda cosa que no se adecua y cumple su “ratio”, se “desnaturaliza”, destruye el orden de la naturaleza.

VI. Recogemos, como siega, una llamativa concordancia entre la conformación etimológica de las palabras *natura* y *ratio* y las ideas filosóficas vigentes en la época clásica del derecho romano. Parece ser que para los romanos cada cosa tiene una estructura de límites físicos u ontológicos precisos, que constituye su “ratio”, es decir, su medida, calibre o dimensión propia para el lugar que ocupa o función que cumple en el ordenamiento del universo. Y tal “ratio” está determinada por aquello para lo cual cada cosa se generó, que es, en simultaneidad lógico-ontológica, el fin que realiza su perfección, es decir, su *natura*.

Se observa esta línea de pensamiento en diversos autores, de entre los que Cicerón, quizá el más importante introductor de las ideas e ideales filosóficos en la cultura jurídica romana y cuyo sincretismo concilia principios aristotélicos y de la Media Stoa, puede officiar de intérprete, especialmente en su obra *De Legibus*, considerada como punto de partida en la Historia de la Filosofía del Derecho. Trataremos de compendiar sus lineamientos básicos:

Que para Cicerón el derecho es naturaleza, lo documentan múltiples pasajes (I-X-XIII-XV), pero, como si fuera poco, en I-XII pide enfáticamente se entienda que en todo el tratado de lo que nombrará como “ius” es naturaleza (*Atque hoc in omni disputatione sic intelligi volo, ius quod dicam naturam esse*).

Hay para Cicerón: 1) una ley existente antes de todos los tiempos, de cualquier ley escrita o de constitución del Estado y de la que debe extraerse el origen del derecho (I-VI, 20, 19). Esta es la “razón suprema ínsita en la naturaleza, que ordena las cosas que deben hacerse y prohíbe las contrarias” (*Lex est ratio summa, ínsita in natura, quae iubet ea quae faciendae sunt, prohibetque contraria* (-I-VI, 18). 2) Esta “misma” *ratio*, al ser confirmada y co-actuada en la *mente humana*, es “lex”, ley única de la que proviene el único derecho al que está sujeta la sociedad humana y es la recta razón –“*recta ratio*”– del mandar y prohibir (*Eadem*

ratio, cum est in hominis mente confirmata et confecta, lex est, I-VI, 18; Est enim unum ius quo devincta est hominum societas et quod lex constituit una, quae est recta ratio imperandi atque prohibendi, I-XV, 42). Hay pues una “*ratio suma*” en la naturaleza de las cosas: medida, proporción absoluta, que marca los límites infranqueables Fasso (*Hist. de la Filos. del Derecho*, Ed. Pirámide, Madrid, T.I., pág. 77) tiene sentido descriptivo y prescriptivo: la naturaleza actúa y debe actuar dentro de la regularidad de un orden, por eso es “racional”, de lo contrario, sobrevendría el “caos”. La *ratio summa* confirmada (cum-firmare: afirmada juntamente) y perfeccionada en la mente humana es la *recta ratio*, constitutiva del *ius* al que está subordinada toda posibilidad de convivencia, regla firme, ordenadora y directriz, que mantiene las acciones dentro de los precisos límites de lo debido y lo prohibido. Esta especie de tránsito y radicación de la “*summa ratio*” de la naturaleza en la mente humana, como un “*continuum*” funcional, permite calificar a la ley como fuerza de la naturaleza, mente y razón del hombre prudente y regla de lo justo y lo injusto, (*Ea est naturae vis, mens ratioque prudentis, iuris atque iniuriae regula, VI, 19*). 3) Finalmente, la ley tiene el significado “popular” de lo que se decide mandar o prohibir por escrito, según se entiende vulgarmente (*Sed quoniam in populari ratione omnis nostra versatur oratio, populariter interdum loqui necesse erit et appellare eam legem quae scripta sancit quod vult aut iubendo aut prohibendo, ut vulgus appellare solet*” (I-VI, 19).

El hombre ha sido generado por el dios supremo en una condición privilegiada. Es un animal previsor, sagaz, versátil, agudo, dotado de memoria, “lleno de razón y de inteligencia”. Solamente él, entre todos los géneros y naturalezas de los seres animados, “participa de la razón y del pensamiento” (“... *animal hoc providum, sagax, multiplex, acutum, memor, plenum rationis et consilii, quem vocamus hominem, praeclara quadam conditione generatum esse a summo deo. Solum est enim tot animantium generibus atque naturis particeps rationis et cogitationis*”... I, VII, 22). Las frases *plenum rationis et consilii* y *particeps rationis et cogitationis*, en un mismo párrafo, no es, en nuestra opinión, accidental ni pleonástica y la traducción precedente como “lleno de razón e inteligencia” o “partícipe de la razón y del pensamiento”, dice poco y mal. Debemos inquirir qué es esa “razón” de la que está colmado el hombre.

Los hombres, por error de juicio o ignorancia, se dejan seducir por el placer, huyen de la muerte, fincan la dicha en el honor y la gloria, son agitados por pasiones, etc., pero, así como todos los pueblos valoran la dulzura, la benignidad, la gratitud y el reconocimiento, sienten odio y repugnancia contra los soberbios, los maléficos, los crueles y los ingratos. Esta es la “recta razón de vivir” que hace mejores a los hombres (*Quibus ex rebus cum omne genus hominum sociatum inter se intellegatur, illud extremum est, quod recte vivendi ratio meliores efficit, I, XI, 32*). La naturaleza ha creado a los hombres para la mutua participación y la intercomunicación del derecho (... *ad participandum alium cum alio communicandumque inter omnes ius nos natura esse factos, I, XII-33*). Si todos los hombres procedieran conforme con la naturaleza, todos respetarían ese derecho, pero como la corrupción parece extinguir en cierta manera sus chispas, a los

que dio “la razón”, le dio también “la recta razón” y, por consiguiente, la ley, que es la “recta razón en el mandar y en el prohibir (*Quibus enim ratio a natura data est, isdem etiam recta ratio data est; ergo et lex, quae est recta ratio in iubendo et vetando* -I-XII, 33). Como fácilmente se aprecia, si nos mantenemos en el plano literal de traducciones usuales, nos encontramos con unas meras tautologías: los que tienen la razón, tienen también la recta razón, o sea, la ley, que es la recta razón del mandar y prohibir. En cambio, si ahondamos la pesquisa semántica y entendemos por “razón” el metro, el patrón, la medida (como la que Zeus “medon”, al decir de Benveniste, aplica a una circunstancia dada) y por *recta* (de *rego*: regir, ordenar, reglar) la adjetivación que lo dirige, ordena, manda, pone en fila, encuadra, etc., podríamos ensayar una descripción, necesariamente perifrástica, de la “recta ratio” como la medida directriz, la regla ordenadora de lo que es y debe ser mandado o prohibido (quizá mejor, “lo mandable y lo prohibible”, si fuera permitido el uso de tales términos).

Ahora bien, lo que mide, fija y proporciona, lo que es y debe mandarse o prohibirse, no es la utilidad o provecho (I, XIV, 41), ni lo que está positivamente regulado por las leyes e instituciones de los pueblos (I, XV, 42), ni en los decretos de los jefes o las sentencias de los jueces, la opinión o los votos de los insensatos (I, XVI, 44). Las cosas rectas y honestas son deseables por sí misma, lo bueno es lo valioso por sí mismo (I, XIII, 37), el varón bueno y justo se rige por la honestidad misma de las acciones (I, XIV, 41), es decir, todas las opciones deben ser discernidas por su intrínseca naturaleza (I, XVII, 46, 47), ya que una “inteligencia común” hace conocer las realidades que ha incoado en las almas y permite distinguir las virtudes de los vicios y todos los contrarios (*Nam ut communis intelligentia nobis notas res effecit easque in animis nostris incohavit, honesta in virtute ponuntur, in vitiis turpia*. (I, XVI, 44, XVII, 45). El vivir de acuerdo con la naturaleza, conformando a ella todas las acciones, constituye la virtud que es la perfecta razón (I, XVI, 45).

Vemos pues cómo el hombre está “colmado de razón”. Hay una “recta razón” de vivir, que lo hace mejor; hay una “recta razón” de mandar y prohibir, que lo hace justo; y hay finalmente una “perfecta razón”, la virtud, que lo diferencia de todas las demás creaturas, lo emparenta con los dioses y lo concilia integralmente con la naturaleza (I-VII, 23; VIII, 24) o, en otros términos, una medida vida (“*ratio vivendi*”), una “medida de mando” (*ratio iubendi et prohibendi*) y una medida perfecta del hombre, su *ratio entis*, su “razón de ser”, su virtud o adecuación total con la naturaleza, porque ha nacido para “admirar e imitar al mundo”, según expresión ya citada del mismo autor en *De Natura Deorum* (II, XVI, 43), donde también significativamente indica que “la naturaleza está llena de razón” (*plena ratio*) como hasta ahora viniera diciendo del hombre.

Aquella *summa ratio* estaba ínsita en la naturaleza; la *recta ratio* es la misma naturaleza confirmada en la mente del hombre. La *perfecta ratio*, concluye, Cicerón, “ciertamente está en la naturaleza” (*Est enim virtus perfecta ratio, quod certe in natura est*, I, XVI, 45), más aún, no es otra cosa más que la naturaleza elevada a la suma perfección y desenvolvimiento. (*Est autem virtus nihil aliud,*

nisi perfecta et ad summum perducta natura, I, VIII, 24). Ante tales asertos, no pueden silenciarse aquello de que el ser y el bien se equivalen (*ens et bonum convertuntur*), toda vez que el bien es la realización plena, acabada de cada ser, el logro perfecto de su naturaleza, así como que la plenitud o el bien están en la cosa (*in re*), que seguramente han obrado en sus concepciones filosóficas.

El empleo reiterado de la palabra "ratio" por Cicerón, no es por cierto unívoco, muchas veces queda en la "zona de penumbra", pero quizá podría sintetizarse: a) *Summa sive suprema ratio*: medida absoluta de lo que se puede y debe o no hacerse. b) *Recta ratio*: esa "*summa ratio*" actuada y consolidada en la mente humana, patente medida del "ius", calibre de lo permitido y lo prohibido. c) *Perfecta ratio*: la conformidad plena de la *recta* con la *summa ratio*, la virtud, por la que el hombre alcanza la armonía con la naturaleza y en esa armonía logra su exacta dimensión humana, su *ratio* o medida perfecta. (Cfr. Galati, José María, *El Diálogo "De Legibus" y la Teoría de la Ley en Cicerón*, Santa Fe, 1974).

La mención a la *naturalis ratio* aparece en *De Officiis* (III-5, 23). Allí Cicerón la define como "La ley humana y divina".

Ley, ya sabemos, sería la medida, descriptiva y prescriptiva de lo que es porque debe ser, ínsita en divinidad de la naturaleza e internalizada en el espíritu del hombre y, si bien no encontramos una definición precisa de "naturaleza", no sería aventurado presumir en el plexo de ideas del autor comentado una síntesis de la "phisis" aristotélica y de concepciones estoicas medias. Desde este punto de vista, así como la *ratio* significaría la regularidad de todo el universo y la medida que cada cosa tiene y le corresponde en la arquitectura del orden cósmico, la naturaleza sería todo lo existente, toda realidad creada y el núcleo fundamental de cada una de esas cosas que, excluida toda otra propiedad, la hace ser ésta y no otra. Siendo así, la *ratio* es *naturalis* porque no está determinada por ninguna otra causa que no sea el principio último de su ser.

Dada la reconocida influencia de la helenística en la cultura jurídica romana y la importancia de Cicerón en la introducción y difusión de sus principales nociones filosóficas, es dado afirmar con muchas probabilidades de acierto, que los juristas romanos han asentado sus construcciones jurídicas en ese cultivado suelo. Acorde con ello, la *ratio*, para los romanos, no está determinada, no está establecida, ni es maleable por la inteligencia o voluntad humana; tiene una conformación objetiva, real, inherente al ser de cada cosa, que le dan su medida ontológica y su función exacta en el orden del universo y que se imponen a la facultad intelectual del hombre, la cual puede encontrarla, descubrirla, aprehenderla, pero no crearla. Está determinada por el núcleo fundante de cada cosa que hace que sea ésa y no otra, es decir, su naturaleza. *Naturalis ratio* no significó la razón humana o facultad intelectual, sino la construcción exacta, diferenciadora y excluyente que cada cosa tiene de por sí (*ratio*), en virtud del fundamento de su ser (*natura*). Se sigue de ello que, en términos romanos, constituye un error, una especie de interpolación, el referirse a un "derecho natural" como derivado de la *naturalis ratio*, entendida ésta como facultad humana de pensar.

Abonando esta conclusión, podemos citar al gran romanista P. Bonfante:

Naturalis ratio "no significa la razón humana, como han creído los filósofos poco versados en la lengua latina, sino el orden (*ratio*) natural de las cosas", "la lógica de las cosas, de las instituciones" (*Hist. del Der. Rom.*, I, 388 y 477).