

## **EI DERECHO Y LOS DERECHOS EN LA ANTIGUA GRECIA**

José Justo Megías Quirós<sup>1</sup>

### **Resumen**

Recogen estas páginas un breve análisis de la concepción del Derecho en la Antigua Grecia. Los pensadores griegos lo concibieron como lo justo y como orden normativo. Aristóteles destacó la diferenciación entre justicia natural y legal, pero no desarrolló una doctrina sobre el derecho natural. Los pensadores griegos nunca llegaron a formular una categoría similar a los derechos personales ni a los derechos subjetivos.

**Palabras clave:** Derecho natural, derechos personales, derechos naturales, derecho subjetivo, Antigüedad

## **LAW AND RIGHTS IN THE ACIENT GREECE**

### **Abstract**

These pages presented a brief analysis of the concept of Law in Acient Greece. Greek thinkers understood it as fair and as normative order. Aristotle emphasized

---

<sup>1</sup> Profesor Titular de Filosofía del Derecho en la Universidad de Cádiz. Director del Grupo PAI SEJ-310 del Plan Andaluz de Investigación. Miembro del Proyecto I+D+i DER2012-39629 sobre protección de datos de carácter personal y del Proyecto de Excelencia P12-SEJ-2388 sobre derechos fundamentales. Dirección postal: Facultad de Derecho. Avda. de la Universidad 4. E-11406 Jerez Fra. (España). Dirección electrónica:

[josejusto.megias@uca.es](mailto:josejusto.megias@uca.es).

the distinction between natural and legal justice, but he didn't develop a doctrine on Natural law. Greek thinkers were never formulated a similar category of personal rights or the subjective rights.

**Key words:** Natural Law, personal rights, natural rights, subjective right, Antiquity

Es frecuente encontrar en la literatura jurídica referencias a los antecedentes de los derechos naturales o de los derechos humanos en el pensamiento de la Antigua Grecia. Suele ser consecuencia del intento de evitar largas matizaciones o de la dificultad que supone, para el pensamiento contemporáneo, imaginar cómo pudo ser posible garantizar los intereses legítimos personales sin contar con la figura de unos derechos individuales que los protegiera frente a la arbitrariedad del poder constituido o de cualquier particular. Sin embargo, los griegos jamás contaron con algo parecido a lo que más tarde se denominaron derechos naturales, entendidos como derechos personales que correspondían a todo ser humano por el mero hecho de existir y que garantizaban el respeto de su dignidad. La razón determinante es que en aquella época aún no se había formulado una doctrina sobre la igual dignidad de todo ser humano que pudiera servir de fundamento indiscutible de esos derechos. Es cierto que el pensamiento estoico, durante su etapa final, contribuyó significativamente a poner las bases para formular una doctrina sobre la dignidad universal del ser humano, pero nunca con el alcance que se lograría en la Edad Media y, sobre todo, en la Edad Moderna.

Pero no fue ésta la única razón. También se aprecia en el pensamiento griego de la Antigüedad una concepción del Derecho muy distinta a la de los siglos posteriores. A pesar de las frecuentes referencias a la formación del derecho natural en la Grecia Antigua, no podemos afirmar que los pensadores griegos de esta época formularan una doctrina sobre el derecho natural en sentido estricto, es decir, como un orden jurídico universal en razón precisamente de su naturaleza humana común. Aristóteles fue quien más se aproximó, aunque sólo puso las bases, sin llegar a desarrollar una doctrina sólida sobre el derecho natural<sup>2</sup>. Ello no significa que no

---

<sup>2</sup> Aristóteles sólo realiza una incursión en la justicia natural, no en el derecho natural. Aunque parecen muy tajantes, coincido con las apreciaciones de García Belaúnde cuando afirma que “el afán de los filósofos del derecho de buscar en los antiguos griegos la partida de nacimiento del derecho natural (para algunos en Heráclito, para muchos en Platón y para casi todos en Aristóteles) es nada más que un prurito por dar un asidero histórico a las doctrinas por ellos defendidas, a fin de darles una pátina de antigüedad y respeto”. D. García

podamos descubrir en las teorías y doctrinas de los filósofos griegos ideas sobre un naturalismo jurídico con la apariencia de derecho o, incluso, de leyes u órdenes superiores a la voluntad humana que nos hacen pensar en el derecho natural, pero debemos reconocer que fueron los juristas romanos quienes la formularon por primera vez, aunque, eso sí, sirviéndose de las ideas de los pensadores griegos.

De igual modo, tampoco encontramos en los textos griegos, filosóficos o legales, una figura similar a nuestros *derechos* porque ellos nunca situaron al *individuo* como epicentro del Derecho<sup>3</sup>. Para nosotros resulta difícil prescindir del *derecho* como facultad, poder o libertad al explicar el contenido de esos textos porque no imaginamos un mundo jurídico sin los derechos personales a los que estamos acostumbrados, derechos que, según nuestra mentalidad, se fundamentan en exigencias jurídicas universales de respetar determinados bienes humanos<sup>4</sup>. Para ser más exactos, ni siquiera llegaron a concebir la figura de los derechos subjetivos derivados de las decisiones del legislador que, mediante sus leyes, concedía y ga-

Belaúnde, “¿Existe un derecho natural en la Filosofía griega?”, en F.E. Rodríguez García (coord.), *Estudios en honor del Doctor Luis Recasens Siches*. UNAM, México, 1987, T. II, p. 274.

<sup>3</sup> Wolff atribuyó este error a los estudiosos del derecho romano que pretendieron entender el derecho griego según las categorías jurídicas romanas: “No podemos esperar encontrar en las fuentes del Derecho griego antiguo el tipo de pensamiento jurídico al que estamos acostumbrados, y esto significa que, desde el punto de vista del método, es un error que no conduce a parte alguna el de analizar estas fuentes con nuestros conceptos, tal como fueron desarrollados por la ciencia Pandectística en los países continentales de Europa”. H.J. Wolff, “La historia del derecho griego: su función y posibilidades”, en *Revista de Estudios Histórico Jurídicos* 1 (1976), p. 141.

<sup>4</sup> Por ello entiendo necesaria esta advertencia en los textos científicos sobre esta época para evitar confusiones. Lo hace así, por ejemplo, N. Bustos cuando sugiere la aparición de los “derechos naturales” o de los “derechos universales” con el pensamiento estoico, expresiones que la propia autora entrecomilla para indicar que sólo son exigencias universales de la Ley natural que limitan el poder político, pero no verdaderos derechos naturales. Cfr. N. Bustos, “Cosmopolitismo estoico: una interpretación política a partir de las nociones de justicia y ley común”, en *Anacronismo e Irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, vol. 1, núm. 1 (2012), pp. 61 y 63.

rantizaba facultades, libertades o poderes que el ciudadano podría ejercer en el seno de la sociedad dentro de los límites establecidos por la propia ley. Sin embargo, no quiere decir ello que no contaran con garantías jurídicas de los bienes o intereses personales, sino que éstos se integraban en el interés común y general de la polis y eran garantizados a través de la protección de éste.

En las páginas que siguen trataré de exponer brevemente cómo el orden superior o natural (*physis*) del que hablaron los griegos antiguos no fue un verdadero Derecho natural, cuya formulación doctrinal debe ser atribuida a los juristas romanos de la Antigüedad. Por ello, resulta imposible en sentido estricto hablar de derechos naturales en el pensamiento griego. A continuación haré una también breve referencia al modo de proteger los intereses personales en el seno de la sociedad griega.

### *1. Orden divino, orden cósmico y orden jurídico natural*

Fue Hesíodo quien por primera vez en la cultura occidental dejó por escrito algunas referencias a la existencia de unas exigencias de justicia que debían prevalecer sobre la voluntad del legislador humano. En su *Teogonía* afirmaba que de la unión entre Zeus y Themis nacieron la Paz, el Orden y la Justicia, a quienes correspondía corregir lo que los humanos desordenaban, y en *Los trabajos y los días* insistía en que eran los dioses quienes velaban entre los hombres para que siempre prevaleciera la justicia<sup>5</sup>. No se refería a un orden jurídico natural y objetivo de

---

<sup>5</sup> “¡Oh reyes! Tened en cuenta también vosotros esta justicia; pues de cerca, metidos entre los hombres, los Inmortales vigilan a cuantos con torcidos dictámenes se devoran entre sí, sin cuidarse de la venganza divina. Treinta mil son los Inmortales puestos por Zeus sobre la tierra fecunda como guardianes de los hombres mortales; éstos vigilan las sentencias y las malas acciones, yendo y viniendo, envueltos en niebla, por todos los rincones de la tierra. Existe una virgen, Dike, hija de Zeus, majestuosa y respetable para los dioses que habitan el Olimpo; cuando alguien, despreciándola con torcidas sentencias, al punto sentada junto a su padre Zeus, Crónida, canta la manera de pensar de hombres injustos para que el pueblo pague las locuras de los reyes, quienes maquinando cosas terribles, desvían el veredicto hablando de manera tortuosa”. Hesíodo, “Los trabajos y los días”, en *Obras y fragmentos*.

cuyas exigencias se pudiera dar cuenta *razonablemente*, sino a la voluntad de los dioses, que establecían lo que debía ser tenido por justo según su caprichosa voluntad y exigían su respeto. Themis y Diké representaban respectivamente las ideas de ley y justicia divinas, superiores a cualquier disposición que pudiera establecer el hombre mediante sus leyes, pero nada más. Por lo general, se trataba de un orden justo, pero al depender de la voluntad divina, igual podían los dioses establecer la licitud del homicidio como su contrario, o la del robo, o la de la calumnia. Basta leer los textos clásicos para apreciar que los dioses no siempre acomodaban sus acciones y decisiones a lo recto, sino que en numerosas ocasiones se dejaban llevar por pasiones, rencillas o venganzas entre ellos con consecuencias sobre las relaciones humanas.

Algo similar se puede afirmar de lo expuesto en sus textos por Homero, Píndaro, etc., que continuaron planteando un orden divino de justicia que debía ser respetado por los humanos bajo la amenaza de sufrir el castigo de los dioses. Aunque son numerosos los autores que pensaban de este modo<sup>6</sup>, destacaría de entre todos ellos por su claridad el pensamiento expuesto por Sófocles en su *Antígona*. Convencida de la existencia de unas leyes divinas superiores a la voluntad del rey, Antígona dio sepultura a su hermano y fue condenada a muerte por desobedecer la ley humana, no sin antes manifestar ante Creonte que sus decretos carecían de valor en la “región del Hades”<sup>7</sup>. Antígona advirtió al rey que no podía imponer arbi-

---

Gredos, Madrid, 1983, L. I, 248-272. Vid. E. Solari, “Dike”, en *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* 14 (1996), pp. 14-21.

<sup>6</sup> Vid. G. Aranzueque, “Teonomías. Figuras de derecho en la Antigua Grecia”, en *Logos* 44 (2011), pp. 139-153.

<sup>7</sup> Creonte, sabedor de que Antígona había desobedecido su decreto -que establecía la pena de muerte para el desobediente-, le pregunta asombrado “Y, así y todo, ¿te atreviste a pasar por encima de la ley?”; Antígona respondió: “No era Zeus quien me la había decretado, ni Diké, compañera de los dioses subterráneos, perfiló nunca entre los hombres leyes de este tipo. Y no creía que tus decretos tuvieran tanta fuerza como para permitir que sólo un hombre pueda saltar por encima de las leyes no escritas, inmutables, de los dioses: su vigencia no es de hoy ni de ayer, sino de siempre, y nadie sabe cuándo fue que aparecieron... Puede

trariamente cualquier norma a los súbditos, pero no apeló a un orden jurídico natural común a la humanidad, sino a un orden divino, orden superior establecido por los dioses, de ahí su referencia a Zeus y Diké<sup>8</sup>.

En la literatura científica de la época, despojada de mitología, tampoco hubo un adelanto en este sentido. La *physis* a la que se refieren Tales, Pitágoras, Parménides, Anaximandro, Heráclito, Empédocles, etc., en sus escritos sólo está contemplada en su vertiente puramente naturalista. Les interesa el Cosmos y su ordenación como un todo, pero no contemplan la existencia de un orden verdaderamente jurídico –que indique lo que es recto- propio del ser humano dentro de ese Cosmos. Quizá se pueda destacar que algunos de ellos aludieran a un orden universal de justicia, aunque siempre entendido como el establecido por Diké o por la Naturaleza<sup>9</sup>. Heráclito habló de la divinidad de la *physis* como ley que ordenaba todo el

---

que a ti te parezca que obré como una loca, pero, poco más o menos, es a un loco a quien doy cuenta de mi locura”. Sófocles, *Antígona*, en *Ájax. Antígona. Edipo Rey*. Estella, Salvat-Alianza Editorial, 1969, p. 91. Vid., sobre el alcance jurídico de la obra de Sófocles, P. Talavera, *Derecho y literatura. El reflejo de lo jurídico*. Granada, Comares, 2006, pp. 91-129.

<sup>8</sup> Cfr. E. Solari, “Dike”, cit., pp. 40-54. En el ámbito de la política práctica, tampoco Solón apeló para sus reformas judiciales y sociales en la Atenas de principios del siglo VI a.C. a un orden natural. Para establecer lo más justo para la sociedad, se basó únicamente en el consenso. Supo compaginar los intereses de clases de la Atenas de su época y llegar a acuerdos para evitar situaciones injustas (libertades, propiedades, composición del Consejo, formación de tribunales, participación política, etc.), pero en ningún momento se apoyó en un orden natural que hubieran de acatar los atenienses irremediamente. En este sentido A.P. Penchaszadeh, “El legado griego. Democracia, justicia y anarquía: ¿razones de un amor o genealogía de un odio?”, en *Anacronismo e Irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, vol. 1, núm. 1 (2012), p. 68. Vid., con más detenimiento, J.A. Almeida, *Justice as an Aspect of the Polis Idea in Solon's Political Poems*. Leiden-Boston, Brill, 2003.

<sup>9</sup> Algunos autores aprecian en las referencias de estos griegos los primeros indicios de un orden natural, pero no son más que referencias al orden divino o físico, no a un orden jurídico natural común a toda la humanidad. Vid. A. Robledo Rodríguez, “Aportes de la cultura griega en la construcción de la Filosofía del Derecho contemporánea”, en *Byzantion Nea Hellas* 32 (2013), pp. 152-154.

Universo y de la que se nutrían todas las leyes humanas: “todas las leyes de los hombres se nutren de una sola, la divina, que domina tanto como quiere, basta a todas y prevalece sobre ellas” (fragmento 114). Esa ley divina era, para Heráclito, lo único universal y permanente que existía en la Naturaleza, todo lo demás estaba en continuo cambio<sup>10</sup>.

Tampoco los sofistas admitieron un orden racional universal que debiera ser seguido con independencia de lo establecido por el *nomos*. Aludieron a una justicia natural que se acomodaba a la Naturaleza, mientras que la legal derivaba de la ley humana, que –una vez aprobada por los ciudadanos- mantenía su valor aunque contrariara lo ordenado por la Naturaleza. Es en esta época, con el trasfondo de la lucha por la igualdad política de los ciudadanos en una sociedad que se dirigía hacia la democracia, cuando “se proclamará la *oposición* entre *physis* y *nomos* sobre la base de que las normas sociales son *arbitrarias* y *contrarias* a la naturaleza. Entonces se sentarán los principios del naturalismo biológico y del naturalismo psicológico como fundamento para exigir una reforma del *nomos*”<sup>11</sup>.

Lo más que podríamos afirmar de todos estos pensadores es que algunos de ellos abrieron la puerta al *naturalismo jurídico*: vivir de acuerdo con la Naturaleza, pero una naturaleza fáctica, físico-cósmica, tal como lo hacían los animales al seguir sus instintos<sup>12</sup>. Frente al relativismo antropocéntrico de Protágoras, que, al

---

<sup>10</sup> De ahí que “el hombre dotado de piedad e inteligencia sabe que la fundamentación de las normas de la *polis* responde a la *boulé* del *theios nómos*, a la naturaleza de las cosas, al orden del mundo impuesto por Zeus (...) Al afianzarse en el valor universal de las directrices de la *physis*, su consejo suscitará el consenso y la aprobación que suelen ratificar la validez instrumental de las leyes de los hombres”. G. Aranzueque, “Teonomías. Figuras de derecho en la Antigua Grecia”, cit., p. 154.

<sup>11</sup> I. Muñoz Valle, “La crisis de las tradiciones en la Antigua Grecia y las diversas concepciones del Estado”, en *Revista de Estudios Políticos* 195-196 (1974), p. 107.

<sup>12</sup> Vid. S. Rus Rufino, “Trasímaco y el derecho del más fuerte”, en *Mundos frágiles, tiempos difíciles. Ensayos de historia y política de la Antigüedad a la Modernidad*. Cizur Menor, Aranzadi-Thomson-Reuters, 2009, pp. 17-70. También García Belaúnde afirma que “no existe un derecho supra-positivo (un code de la nature) distinto o aun contrario al dere-

erigir al hombre en la medida de todas las cosas, relativizó todo tipo de exigencias para conceder legitimidad únicamente a las establecidas por el *nomos*, reaccionaron otros sofistas como Hippias, Alcidas, Antifón, Gorgias, Calicles, etc., que reclamaron cada uno a su modo seguir lo estatuido por la Naturaleza<sup>13</sup>. Admitían que la Naturaleza, la *physis*, tenía algo que decir, pero no constituía un orden racional, sino biológico e instintivo<sup>14</sup>. Se debía considerar como establecido y exigido por la Naturaleza aquello que se producía de hecho en la vida, en particular, en relación a la igualdad o desigualdad de los seres humanos y a las consecuencias que se siguen de ello. Como no se consideraba desde la perspectiva de una misma naturaleza racional común, sino fáctica, unos defenderán que la *physis* nos hace a todos iguales y otros que somos desiguales por naturaleza, lo que les llevó a defender o atacar el *nomos* según sus intereses. “A partir de ahora se afirma que las leyes de la *polis* son arbitrarias e injustas (...); que existe una oposición entre ellas y la naturaleza, y que es preciso reformar el *nomos* de acuerdo con las exigencias de la naturaleza”<sup>15</sup>. Pero, en última instancia, nada hacía perder al *nomos* su validez una

---

cho escrito o aun al derecho consuetudinario (...) Si existiera algo así que pudiéramos llamar derecho natural, tendríamos que admitir que se halla condicionado y absorbido por el derecho positivo”. D. García Belaúnde, “¿Existe un derecho natural en la Filosofía griega?”, cit., p. 272.

<sup>13</sup> Cfr. J.H. Barbieri, “Physis frente a *nomos*: el eterno retorno”, en *Dikaion* 20 (2011), pp. 77-80.

<sup>14</sup> Cfr. V. R. Palerm, “Antifonte de Ramnunte y la cuestión antifontea”, en *Habis* 27 (1996), pp. 37-38

<sup>15</sup> I. Muñoz Valle, “La crisis de las tradiciones en la Antigua Grecia...”, cit., pp. 123-124. Continúa exponiendo que “frente al *dualismo crítico* que distingue entre *hechos* (leyes naturales) y *decisiones* (normas sociales), el naturalismo pretende fundamentar las normas en hechos, e. d., en leyes naturales biológicas o psicológicas que rigen el proceder de la naturaleza humana. Lo desconcertante del naturalismo es que ha sido utilizado con la pretensión de fundamentar exigencias totalmente opuestas. De un lado está el naturalismo igualitario y humanitario que se fija en lo que *hay de común* en todos los hombres (en la naturaleza humana), y exige, en consecuencia, la reforma de las leyes de la *polis* que violen la igualdad. En cambio, el naturalismo antiigualitario se fija en el hecho de que existen

vez aprobado según los cauces procedimentales establecidos en la polis. La razón natural no jugaba un papel relevante a la hora corregir, sino que cuando comprobaba que lo más extendido entre los hombres era una determinada conducta, por lo general la convertía en lo más adecuado para los todos. Si lo más extendido era eliminar a los hijos nacidos con defecto –como hacían los espartanos–, habría que legitimar esa tendencia porque era más *natural* que dejarles con vida. En el fondo, esa *physis* o naturaleza no inclina a buscar lo justo, sino a asegurar el interés propio. Como afirma Sabine, “la naturaleza no es el imperio de la justicia, sino el de la fuerza”<sup>16</sup>, frente a la que sólo cabe la esperanza de un acuerdo humano reflejado en el nomos para frenar las injusticias<sup>17</sup>.

El punto de inflexión de esta época lo encontramos en Sócrates. Había conocido las ideas naturalistas de Anaxágoras, a través de las enseñanzas de Arquelaos, y las ideas de los sofistas, y se apartó paulatinamente de ellas para negar que una vida gobernada racionalmente fuera aquella que, menospreciando la virtud, se viviera únicamente según la Naturaleza<sup>18</sup>. Él sí parece creer en un orden superior de justicia que no se reducía a la *physis* biológica, o al menos cree en un orden

---

diferencias entre los hombres y pretenden establecer unas leyes que tengan como base esas diferencias”. Op. cit., pp. 124-125.

<sup>16</sup> G.H. Sabine, *Historia de la teoría política*. Revisada por T. Landon. FCE, Madrid, 2002 (6ª reimpresión), p. 51.

<sup>17</sup> Con razón afirma Hervada que todos estos autores a lo más que nos pueden invitar es a vivir un *naturalismo jurídico*, pues la propuesta que realizaron consistía en vivir conforme a la Naturaleza puramente biológica, fáctica, pero sin tener en cuenta la naturaleza racional del ser humano, es decir, sin tener en cuenta su naturaleza en cuanto principio de operaciones que pudiera mostrar unos fines naturales propios y una vías para conseguirlos que condujeran a la verdadera felicidad. Cfr. J. Hervada, *Historia de la Ciencia del derecho natural*. Eunsa, Pamplona, 1996, pp. 42-43.

<sup>18</sup> “Esta equiparación de vida razonable y vida según la naturaleza era una verdadera superficialización de las ideas socráticas. Pues Sócrates sabía muy bien distinguir entre la naturaleza y la virtud”. A. Tovar, *Vida de Sócrates*. Revista de Occidente, Madrid, 1966, p. 306. Más adelante explica Tovar que la concepción ética de Sócrates le llevó a abandonar todo el naturalismo aprendido de los jonios.

jurídico que tiene un fundamento asequible a la razón humana, aunque, fiel al modo de pensar de su época, entendió que tal orden sólo podía tener aplicación entre los humanos una vez hubiera quedado recogido en las leyes de la polis. No cabía apelar a él para justificar la desobediencia a la norma válidamente aprobada por el legislador, aunque la razón mostrara otros senderos más adecuados para las relaciones humanas. Por ello, una sentencia contraria a ese orden superior, si era legal -por su contenido ajustado al nomos-, se convertía en algo indiscutible a pesar de su manifiesta injusticia material.

Así lo asumió su discípulo Platón, que en la *República* evitó una incursión intelectual profunda sobre la posibilidad de un orden jurídico superior al nomos, ni siquiera consideró necesario la justificación del orden positivo. Sin embargo, en su etapa de madurez, en *Las Leyes*, presenta el nomos como el orden por excelencia: existía, sin lugar a dudas, una idea de Justicia (en el mundo de la Ideas), pero el único Derecho a disposición del hombre era el que se daba la sociedad a sí misma y que se concretaba en las correspondientes normas<sup>19</sup>. En las especulaciones sobre el nomos en esta última etapa de su vida, lo único que se aprecia es una conexión de éste con la divinidad, pero no con la naturaleza común a todos los seres humanos<sup>20</sup>.

Aristóteles fue el primero que, en sentido estricto, puso unas bases sólidas para entender y explicar la existencia de un orden jurídico universal, natural y racional, propio del ser humano, garantía de su pleno desarrollo como persona al

---

<sup>19</sup> Cfr. W. Olivari, “Sobre la justicia en el libro *La República* de Platón”, en *Prolegómenos: derechos y valores* 21 (2008), pp. 99-108. También Sabine afirma que Platón confía en el nomos al final de su vida como única vía de una convivencia ordenada. Cfr. G.H. Sabine, *Historia de la teoría política*, cit., p. 82.

<sup>20</sup> “Las leyes del último modelo platónico no son más que la expresión de un orden adecuado a la divinidad. Contra Protágoras, dice Platón que Dios es la medida de todas las cosas (Leyes, 715e ss.) y que no habrá más felicidad para un Estado, que aquel que es bueno y respetuoso de las leyes (Ibíd. 715a-b) pues quien obedece a las leyes, no hace otra cosa que obedecer a los dioses”. D. García Belaúnde, “¿Existe un derecho natural en la Filosofía griega?”, cit., p. 271

superar el plano puramente biológico. Mediante el conocimiento metafísico de la realidad, la razón sería capaz de comprender lo que es *normal* en cada ser, lo que *debe ser* -aunque a veces no lo sea-, captando de este modo lo que le es natural como persona y comprendiendo el *modo de ser* de cada cosa y su finalidad o finalidades<sup>21</sup>. De este modo abría el camino para desterrar el naturalismo jurídico anterior, que nos proponía aceptar como natural todo lo que predominaba de hecho en la vida del hombre, fuera adecuado o no a su naturaleza humana<sup>22</sup>. Proponía conocer al ser humano tal como era, su modo propio de ser, sus inclinaciones, sus bienes, sus fines, etc., trascendiendo lo puramente físico; nuestra inteligencia, partiendo de las personas reales con sus circunstancias, sería capaz de conocer su *esencia* y concluir un universal. Esa esencia humana no era ideal -como podría haber afirmado Platón-, sino apreciable en cada persona real por ser común a todas y, tras el proceso de conocimiento, ser accesible a nuestra mente. Una vez captado el modo de ser de la persona, la razón sería capaz de descubrir las exigencias y normas naturales que le eran propias para alcanzar los bienes humanos de un modo adecuado<sup>23</sup>.

Para Aristóteles, el Derecho no era simplemente un ordenamiento o conjunto de normas como lo entendemos hoy, sino *lo justo (to dikaion)*, lo que corresponde a cada uno en concreto<sup>24</sup>. Pero estableció una distinción entre lo justo legal

---

<sup>21</sup> En sus tratados biológicos se aprecia claramente la diferenciación ontológica entre los animales y el ser humano, que se pone aún más de manifiesto cuando desarrolla la consideración del hombre como *zoon politikon*.

<sup>22</sup> Cfr. S.A. Contreras Aguirre, "De la naturaleza de lo justo a lo justo por naturaleza. Justicia y naturaleza en la *Ética Nicomaquea V*", en *Revista Telemática de Filosofía del Derecho* 11 (2007/08), pp. 83-85 y 90-92.

<sup>23</sup> Sobre el naturalismo de Aristóteles y la relevancia de la *phýsis* en la política y en la justicia, vid. Miller, F.D., "Aristotle on Natural Law and Justice," en D. Keyt, F.D. Miller (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*. Blackwell, Oxford-Cambridge, 1991, pp. 279-306.

<sup>24</sup> Aristóteles introdujo un cambio sustancial en el modo de entender la justicia. Dejaba de ser el orden cósmico de los dioses (*diké*) para ser entendida como una virtud humana (*dikaiosyne*): la inclinación a dar a cada uno lo suyo. Por ello, para hacer justicia era necesario previamente conocer el derecho, lo justo; es decir, sin conocer a quién corresponde

y lo justo natural, que serviría para diferenciar posteriormente entre los órdenes que regulaban la vida humana. Lo justo natural era lo que correspondía a cada uno atribuido por la Naturaleza, mientras que lo justo legal era lo que atribuían las leyes de la polis, por simple acuerdo humano -atendiendo a la realidad- y que no debía ser contrario a lo que la Naturaleza había atribuido<sup>25</sup>. Desde estos postulados resultaba sencillo concluir que el contenido del nomos, de las normas sociales positivas, debía ser respetuoso con lo justo natural o, al menos, no podía establecer algo que le fuera contrario. Así en su *Ética a Nicómaco* afirmaba que “en el derecho político, una parte es natural, y la otra es legal. Es natural lo que, en todas partes, tiene la misma fuerza y no depende de las diversas opiniones de los hombres; es legal todo lo que, en principio, puede ser indiferente de tal modo o de modo contrario, pero que cesa de ser indiferente desde que la ley lo ha resuelto” (lib. V, c. 7, 1134b). Existiría, por tanto, una justicia natural -lo que entendía justo por naturaleza- que debía quedar al margen de la opinión de los ciudadanos de la polis y que sería igual en todos los lugares siempre que se dieran las mismas circunstancias. Es lo que hace pensar -porque él no lo dice de forma explícita- en un orden natural que sería igual de justo en todas partes por atender a lo que es propio de la naturaleza real del hombre y a las circunstancias particulares de cada lugar y tiempo<sup>26</sup>. Junto a él co-

---

cada cosa -sin conocer el derecho- no se puede hacer justicia. Ponía así de manifiesto que no existía un orden ideal de justicia -al estilo platónico- previo a la ley o al derecho, sino que eran la naturaleza y el acuerdo humano -atendiendo a la realidad- los que atribuían las cosas y así debía quedar recogido en el orden jurídico de la sociedad. Vid. más extensamente, J.C. Munielo Cobo, *La invención del derecho en Aristóteles*. Madrid, Dykinson, 2011. Vid. también J. Vega, “Aristóteles, el Derecho Positivo y el Derecho Natural”, en *Anuario de Filosofía del Derecho XXVII* (2011), pp. 281-320.

<sup>25</sup> Para J.J. Gil Cremades, en Aristóteles lo “*justo por naturaleza* no es un objeto determinado de antemano de una vez para siempre, sino que más bien ha de describirse como la tensión existente entre lo siempre justo y lo concretamente justo; tensión que sólo se resuelve en la praxis humana”. “¿Qué es derecho natural clásico?”, en *Temis* 23 (1968), p. 59.

<sup>26</sup> Cfr. J. Hervada, *Lecciones propedéuticas de Filosofía del Derecho*. Eunsa, Pamplona, 2008, pp. 489-490. El realismo predominante en la doctrina aristotélica impide que esta

existiría el Derecho propio de cada polis, necesario para la convivencia pacífica y armoniosa, formado por las leyes avaladas por el consenso de los ciudadanos o la tradición. En las normas positivas interviene, por supuesto, la razón, pero jugaría un papel principal la voluntad humana, y como ésta puede variar en cada polis y en cada periodo histórico, es propio del derecho positivo que varíe de lugar a lugar<sup>27</sup>. No discurrirían uno y otro por vías distintas y separadas en el devenir social, sino que constituían partes integrantes del único orden jurídico que debía regular las relaciones entre los seres humanos e indicaba el modo de comportamiento recto.

Los estoicos dieron un paso más en el terreno jurídico con sus propuestas sobre una Ley natural que regulaba y hacía posible el desarrollo armónico del Universo. Esta ley -única para todo lo creado- se hacía asequible al conocimiento humano a través de la razón natural, sin necesidad de más ayuda que sus propias facultades: el hombre estaba naturalmente dotado para conocer el orden de la naturaleza que le era propio y seguirlo<sup>28</sup>. Pero su planteamiento continúa en el marco del naturalismo jurídico al enfocar desde una perspectiva físico-cósmica y etiológica el carácter normativo del nomos, sometido a factores naturales objetivos de carácter universal que sólo lo condicionan. En la medida en que la razón natural conocía rectamente ese orden, en que captaba rectamente lo establecido por la Ley natural, el hombre podía conocer lo que era más ajustado y adecuado a su naturaleza, así

---

naturaleza humana pueda ser considerada en abstracto como hizo la Modernidad: hay que considerarla de forma inseparable con la realidad circundante.

<sup>27</sup> Tanto el derecho natural como el derecho positivo constituirían verdaderos órdenes jurídicos, es decir, serían verdaderos Derechos como diríamos hoy, por lo que tan aplicable y exigible serían el uno como el otro en las relaciones intersubjetivas que tuvieran lugar en la polis. El derecho natural no era sencillamente una idea abstracta que debiera orientar en la elaboración del positivo, sino un derecho vigente y complementario de éste.

<sup>28</sup> El ser humano participa de esa ley, ínsita en su naturaleza, y de ella se podrá servir para guiar su actuación tanto en lo que afecta al plano estrictamente personal como al social, pues también afecta a las relaciones sociales. Vid. G. Watson, "The Natural Law and Stoicism", en A. Long (ed.), *Problems in Stoicism*. The Athlone Press, London, 1996, pp. 216-238.

como las pautas que debía seguir en su comportamiento. Su propuesta consistió en que el hombre viviera conforme a lo dispuesto en esa Ley para él, tanto en lo jurídico como en lo moral<sup>29</sup>. Aunque sólo disertaron sobre la Ley natural, no sobre el derecho natural, sus aportaciones fueron de gran utilidad para la elaboración de la doctrina sobre el derecho natural por los pensadores posteriores: su carácter universal e inmutable y su plena accesibilidad a la razón natural del hombre, hizo que los juristas la consideraran como una de las causas que daban origen al derecho natural, más amplio que la ley<sup>30</sup>.

## 2. Los derechos en el pensamiento griego

Aunque se fuera perfilando poco a poco entre los griegos la idea de un orden jurídico natural y otro positivo, en ningún momento apareció en los textos o en la realidad social la noción de derechos individuales tal como los entendemos hoy, ni como naturales, ni como humanos, ni como derechos subjetivos otorgados por una norma positiva. La razón de ello es que su punto de partida para configurar el orden jurídico nunca fue el individuo, sino la comunidad y, en particular, el bien común de ésta, aunque cada época entendiera ese bien común con matices diferentes.

Sin embargo, el que los griegos carecieran de la noción de derechos individuales no significa que no protegieran determinadas libertades, facultades de obrar o bienes personales que para nuestra mentalidad no pueden constituir otra categoría más que la de derechos individuales. Así, afirma Sancho Rocher, el ciudadano griego en general y en particular el ateniense, no carecía de garantías jurídicas fren-

---

<sup>29</sup> Fue un primer paso en la exposición de la ley natural, desarrollada y matizada posteriormente por los juristas. Cfr. J.M. Rist, *La filosofía estoica*. Madrid, Crítica, 1995, pp. 182-227 y G.H. Sabine, *Historia de la teoría política*, cit., pp. 135-136.

<sup>30</sup> Sobre la trascendencia del pensamiento estoico en los juristas romanos y medievales, vid. M. Colish, *The Stoic tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*. E.J. Brill, Leiden, 1985.

te a posibles intromisiones en las esferas personales por parte de sus conciudadanos, de sus dirigentes en el ejercicio del poder o, incluso, frente a los posibles abusos de la propia polis<sup>31</sup>. Y, en particular, no necesitaron de declaraciones de derechos y libertades individuales porque su forma de entender la igualdad y la libertad personal, así como la forma de ejercer el poder político fueron muy distintas a las que dieron lugar a las proclamaciones de derechos que pretendieron garantizar la igualdad natural de todo individuo y protegerlo frente al poder absolutista propio de la Modernidad<sup>32</sup>.

Por ello, afirma Sabine, la definición de justicia platónica no era propiamente jurídica, pues se limitaba a exigir que cada miembro de la sociedad cumpliera honestamente con los deberes y funciones que la polis le había encomendado: “no es en ningún sentido una definición jurídica, porque le falta la noción -que comportan la palabra latina *ius* y la inglesa *right* (derecho)- de unos poderes de

---

<sup>31</sup> Siguiendo a Hansen y a Ober, que distinguen entre tener acuñada la categoría de derechos individuales y la protección de éstos, afirma que “algunos estudiosos contemporáneos han señalado con razón, que Atenas no era una sociedad totalitaria en la que el individuo careciera de derechos o libertades frente a un estado omnipotente y omnipresente”. L. Sancho Rocher, “Teoría moderna y Demokratía antigua”, en Sancho Rocher, L. (coord.), *Filosofía y democracia en la Grecia Antigua*. Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2009, pp. 232-233. La misma autora afirma en otro de sus trabajos que “Los atenienses sabían diferenciar entre libertad entendida al modo antiguo y la libertad al estilo *moderno*, a pesar de no poseer una noción como la de *derechos inalienables del individuo*”. “Entre tradición y revolución: la fundación de la demokratía”, en L. Sancho Rocher (coord.), *Filosofía y democracia en la Grecia Antigua*, cit., pp. 31-32.

<sup>32</sup> “La democracia antigua no parece haber formulado jamás un principio fundador semejante [se refiere a fundar la democracia en los derechos individuales, como hizo la Modernidad]. (...) La antigua democracia no había surgido frente a un estado opresor al que hubiera que poner a distancia de una sociedad civil que careciera de derechos, sino como reacción al ejercicio arbitrario del poder por la minoría o por el tirano. Los griegos (...) vieron la solución en el sorteo universal de los cargos políticos, la deliberación común y la rendición de cuentas ante la comunidad, en resumidas cuentas, estrategias igualitarias pero no declaraciones de principios centradas en el individuo”. L. Sancho Rocher., “Teoría moderna y Demokratía antigua”, cit., p. 231.

acción voluntaria en el ejercicio de los cuales debe el hombre estar protegido por la ley y apoyado por la autoridad del estado”<sup>33</sup>. Y a continuación ofrece este autor su razón por la que interpreta así la propuesta de Platón, que no es otra más que la concepción del sujeto no como individuo autónomo, sino al servicio y en función de la sociedad. Dependiendo del estatus social y de las funciones que correspondan a cada persona, existirá una modalidad de amparo y protección jurídica para sus posibles actuaciones<sup>34</sup>.

MacIntyre apunta también en esta dirección al afirmar que “no existe ninguna expresión en ninguna lengua antigua o medieval que pueda traducir correctamente nuestra expresión *derechos* hasta cerca del final de la Edad Media: el concepto no encuentra expresión en el hebreo, el griego, el latín o el árabe (...) Naturalmente de esto no se sigue que no haya derechos humanos o naturales; sólo que hubo una época en que nadie sabía que los hubiera”<sup>35</sup>. No existieron, por tanto, definidos como tales el derecho a participar en las asambleas y manifestar con libertad la opinión propia, o a elegir a los representantes o dirigentes políticos, o a adquirir propiedades, o a transitar con libertad por la polis, etc., pero eso no significaba que no se garantizaran jurídicamente todos esos bienes y facultades personales<sup>36</sup>.

---

<sup>33</sup> G.H. Sabine, *Historia de la teoría política*, cit., p. 68.

<sup>34</sup> “Es cierto que en tal vida social hay derechos [según nuestra mentalidad], del mismo modo que hay deberes, pero difícilmente puede decirse que correspondan en ningún sentido peculiar a los individuos. Son más bien inherentes a los servicios o funciones que los individuos realizan”. G.H. Sabine, *Historia de la teoría política*, cit., p. 68.

<sup>35</sup> A. MacIntyre, *Tras la virtud*. Ed. Crítica, Barcelona, 1987, p. 95.

<sup>36</sup> Reconoce Sancho Rocher que, en el fondo, aunque no se les llamara derechos, “el derecho a la propiedad era proclamado anualmente por el arconte (Ath. Pol. 56, 2) y, más allá de declaraciones, fue respetado a lo largo de dos siglos. A pesar de los defectos de la justicia popular, al individuo se le reconocían ciertas *garantías* como que no se le aplicaran leyes obsoletas, o leyes redactadas *ad personam* (Andoc. I 87) o a medida del *delito* (D. XX 30). A idéntico delito se aplicaba el mismo texto legal (D. XXIII 86). Todo el mundo tenía derecho a juicio y defensa (ib. 79). La tortura estaba prohibida para los ciudadanos (Andoc.

Esta protección o garantía jurídica no se fundamentaba en el propio sujeto, sino que venía derivada de su idea de libertad y de la *isegoría* sobre la que se fundamentó su democracia, reservada únicamente para los ciudadanos. Y aquí es donde entraban en juego la *physis* o el *nomos*, a los que se podía apelar para el reconocimiento de un estatus que habilitaría supuestamente a todo ser humano (en el caso de la *physis*) o sólo a los ciudadanos de la polis (en el caso del *nomos*, siempre que el ciudadano no hubiera sido sancionado con la *atimia*) a desarrollar determinadas actividades<sup>37</sup>.

Esos órdenes no atribuían derechos, sino que regulaban las relaciones humanas para que el ciudadano se comportara de un modo adecuado (justo, en la mentalidad de la época) natural o legalmente. Así, los padres no tenían un derecho en sentido estricto a educar a sus hijos, pero unos y otros se encontraban en una situación jurídica garantizada por el *nomos* que permitía a los primeros dar la educación deseada a sus hijos y legitimaba a éstos para recibirla. De igual modo, el hecho de tener la ciudadanía de una polis tampoco suponía la titularidad de derechos a disposición del ciudadano, sino que suponía una situación jurídica que le permitía al ciudadano defender su vida y su honor, adquirir y mantener propiedades, manifestar libremente su opinión en las asambleas, decidir libremente el matrimonio de los hijos, ostentar la propia representación o delegarla en los procesos

---

I 43). Y ciertos métodos de arrestos en los domicilios personales estaban excluidos (D. XXII 51-52). Lo cierto es que sin haber concebido derechos inalienables del hombre o del ciudadano, los atenienses eran conscientes de que el ciudadano común estaba mejor protegido por las leyes de la democracia que en las oligarquías o tiranías”. L. Sancho Rocher, “Teoría moderna y Democracia antigua”, cit., p. 233.

<sup>37</sup> Para nuestra mentalidad, insistimos, es difícil hacernos una idea de cómo se podría funcionar sin recurrir a la figura de los derechos, pero para ellos no lo era. Incluso Wolff, que, como ya advertimos, criticaba el uso de nuestras categorías jurídicas para explicar el derecho griego refleja esta dificultad al tratar de explicar los contratos, la herencia, el poder del padre sobre sus hijas, etc.; se deja llevar por esta tendencia intercalando los términos “estatus” y “derechos” para explicar esas situaciones jurídicas. Vid. H.J. Wolff, “La historia del derecho griego...”, cit., pp. 136-148.

judiciales, etc., acomodando siempre tan variadas actuaciones a lo establecido por el nomos. La situación jurídica de la mujer, en cambio, no abarcaba tantas posibilidades garantizadas de actuación, ni tampoco los extranjeros afincados en la polis con permiso de las autoridades disfrutaban de una situación jurídica similar, sino más limitada aún que la de la mujer ciudadana<sup>38</sup>.

Así pues, lo determinante para los griegos fue el estatus jurídico propio de cada persona, fijado en última instancia por el nomos, aunque también se comenzara a hacer referencia a las situaciones jurídicas estatuidas por la physis. Sin embargo, advierte C. Orrego que no debemos entenderlo como un objetivismo puro, pues en la concepción griega del Derecho estaban contenidos tanto los aspectos objetivos como los subjetivos, como sucederá más tarde en los textos de los juristas romanos<sup>39</sup>, es decir, que el *to dikaion* griego no significaría solamente *lo justo* como orden establecido por la physis o por el nomos, sino que implicaría también la legitimidad de actuaciones determinadas por parte de los sujetos afectados por la situación jurídica estatuida para ellos<sup>40</sup>.

La diferencia con nuestro pensamiento, razón por la que no necesitaron la figura de los derechos, es que cuando se atacaba algo que era legítimo, jurídico, no constituía principalmente un ataque individual a la persona que sufría las consecuencias (aunque también lo fuera, por supuesto), sino a toda la sociedad, era un

---

<sup>38</sup> Era el estatus personal (varón ciudadano, mujer ciudadana, extranjero, esclavo, etc.) reconocido por las leyes positivas, en definitiva, el que fijaba las posibilidades de actuación y las obligaciones de cada uno, sin que se reconociera la igualdad natural de todas las personas en derechos y obligaciones que se admitiría siglos más tarde.

<sup>39</sup> C. Orrego, “La gramática de los derechos y el concepto de derechos humanos en John Finnis”, en *Persona y Derecho* 59 (2008/2), pp. 156-157.

<sup>40</sup> “La lectura de Miller parece más bien confirmar que para los angloparlantes, como sucedía también en el griego y en el latín y a diferencia de lo que sucede en castellano, la connotación de *lo justo* presente en la palabra “*right*” no es separable de la connotación de que el titular es titular de una exigencia (“*claim*”) que recae sobre ese objeto (derecho en el sentido subjetivo)”. C. Orrego, “La gramática de los derechos...”, cit., p. 157.

ataque contra el sistema. Por ello, aunque el perjudicado no activara los mecanismos de defensa de sus intereses personales contra el infractor, sí podía hacerlo cualquier otro, pues en el perjudicado estaban representados todos los ciudadanos y el interés general de la polis.

Jerez Fra., 24 de mayo de 2016