

# ***IUSTITIA ET IUS NATURALE EN DE IURE BELLI AC PACIS: OBSERVACIONES EN TORNO A LA DISTINCIÓN GROCIANA ENTRE JUSTICIA EXPLETIVA Y JUSTICIA ATRIBUTIVA***

DANIEL DOYLE SÁNCHEZ  
Universidad de Navarra

RESUMEN: En este artículo se muestra cómo, según Hugo Grocio, el derecho natural (*ius naturale*), también en su dimensión subjetiva, depende de una relación primaria con la justicia entendida en un sentido moral amplio. La tesis que sugiero es que la reconstrucción crítica que hace Grocio de las categorías aristotélicas de la justicia (correctiva-distributiva en términos de expletiva-atributiva respectivamente) determina, en buena medida, la forma en que se concibe el *ius*. Es decir, el contenido del derecho natural en Grocio no se reduce a un ámbito articulado por meros derechos subjetivos, como con frecuencia se tiende a pensar, sino que se extiende a un ámbito genuinamente moral en el que se abre un espacio donde la ley natural puede y debe ser entendida a la luz de las exigencias de la virtud, y no viceversa.

PALABRAS CLAVE: justicia; *ius naturale*; facultad; aptitud; derecho perfecto; derecho imperfecto.

## ***Iustitia et ius naturale in De iure belli ac pacis. Some remarks on the Grotian distinction between expletive and attributive justice***

ABSTRACT: This paper shows how the concept of Natural Right (*ius naturale*), also in its subjective dimension, is conceived by Hugo Grotius as dependent on a primary relationship with the notion of justice considered in a broad sense. The author contends that the Grotian critical reconstruction of the Aristotelian categories of justice, *i.e.* corrective-distributive in terms of expletive-attributive respectively, largely determines the way in which the notion of *ius* might be understood. Accordingly, the content of Natural Right in Grotius' view is not confined to a scope merely articulated by subjective rights, as it is usually presented, but it is extended to a genuine moral field wherein natural law can and must be understood in the light of the demands of virtue, not vice versa.

KEY WORDS: Justice; *Ius Naturale*; Faculty; Aptitude; Perfect Right; Imperfect Right.

### INTRODUCCIÓN

En su tratamiento del derecho natural (*ius naturale*) en *De Iure Belli ac Pacis* [DIBP]<sup>1</sup>, Hugo Grocio (1583-1645) establece una distinción importante entre la naturaleza formularia de la ley y la naturaleza imaginativa del juicio racional; naturalezas que alinea con un sentido *estrecho* y otro *amplio* del *ius*, respectivamente. A esta importante distinción, el jurista de Delft superpone otra entre lo que corresponde a la justicia propiamente dicha o «expletiva» (*expletrix*),

---

<sup>1</sup> Las traducciones citadas de DIBP son más, sobre la edición latina de MOLHUYSEN de 1919. También se ha revisado la versión española de TORRUBIANO RIPOLL de 1925 y la inglesa de *Liberty Fund* editada por TUCK en 2005.

y lo que califica como justicia «atributiva» (*attributrix*) o «asignativa» (*assignatrix*), concerniente a áreas relacionadas con otras virtudes, «como la liberalidad, la misericordia o la providencia del que gobierna»<sup>2</sup>. Lo cierto es que, aunque muchos estudiosos comentan esta doble distinción, no son tantos los que la consideran crucial dentro del pensamiento grociano<sup>3</sup>. En buena medida esto se debe a que el término «atributiva» aparece menos de lo que cabría esperar en los capítulos posteriores de *DIBP* donde se fija esta distinción, pero también al uso poco claro de la terminología sobre el *ius* en sentido estricto y lato. La tendencia general es pensar que para Grocio la justicia expletiva es el único sentido verdadero de justicia. Sin embargo, Grocio contrasta de manera regular la justicia que es estrictamente requerida (expletiva), con un sentido más amplio y elevado de justicia, que es «conveniente» y se orienta a partir del ejercicio de otras virtudes.

Desde el punto de vista de lo que denomina justicia expletiva, que es una reformulación crítica de la noción aristotélica de la justicia correctiva o conmutativa<sup>4</sup>, los seres humanos están *estrictamente* obligados a obrar de un modo determinado dentro de un horizonte acción prescriptivo o prohibitivo. O, dicho con otras palabras, un *derecho perfecto* da alcance al tipo de ley bajo la cual la gente tiene *obligaciones estrictas*. En cambio, desde el punto de vista de la justicia atributiva, no. En este caso se trata de un horizonte de acción abierto, cuyo cumplimiento nunca es posible satisfacer plenamente, porque su contenido es prácticamente indeterminable y su exigencia no es sancionable como una relación contractual. Por ejemplo, uno podría estar *obligado* a mostrar gratitud, pero ¿cuánta gratitud es suficiente para satisfacer esa obligación? A diferencia de la justicia expletiva que, para ser satisfecha, exige un tipo de conducta específica fundada en las cualidades morales *perfectas* de los individuos (*facultates*), la justicia atributiva, que se constituye por méritos o cualidades morales *imperfectas* (*aptitudes*), explica lo que los seres humanos pueden llegar a hacer en el caso de que permitan que sus juicios estén guiados por la equidad y, en definitiva, orientados por una *ley de obligación moral* no estrictamente jurídica pero que sirve de pauta normativa

<sup>2</sup> Cf. *DIBP* 1.1.8.1. Este sentido de justicia lo califica también a veces con otros términos como «interna», «gubernamental» o «rectora». La importancia que Grocio otorga a la justicia atributiva se ratifica en la carta que escribe a su hermano Willem de Groot, el 21/05/1638. Cf. WRIGHT, HERBERT, F., «Some Lesser-Known Works of Hugo Grotius» 7 *Bibliotheca Visseriana* 132, 1928, p. 210.

<sup>3</sup> Excepciones a este respecto son los trabajos de O'DONOVAN, O., «Hugo Grotius (1583-1646)», en: O'DONOVAN O. – O'DONOVAN J. L. (eds.) *From Irenaeus to Grotius: A Sourcebook in Christian Political Thought* Grand Rapids, MI, Eerdmans, L. Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1999, pp. 787-820, y «The Justice of Assignment and Subjective Rights in Grotius», en: O'DONOVAN O. – O'DONOVAN J. L. *Bonds of Imperfection: Christian Politics, Past and Present*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2004, pp. 167-203; de STUMPF, Ch., *The Grotian Theology of International Law*. Walter de Gruyter. New York, 2006; y, más recientemente, de GEDDERT, J., *Hugo Grotius' Classical Conception of Justice*. Phd. Dissertation. The Catholic University of America, 2012 [Recuperado de <https://cuislandora.wrlc.org/islandora/object/etd%3A319/datastream/PDF/view>], «Beyond Strict Justice: Hugo Grotius on Punishment and Natural Right(s)», en: *The Review of Politics*, n° 4, vol 76, 2014, pp. 559-588, y el volumen *Hugo Grotius and the Modern Theology of Freedom: Transcending Natural Rights* (1st ed.). Routledge, New York, 2017.

<sup>4</sup> Cf. *Ética Nicomaquea* [EN] V 1130b30-31a1.

para el ejercicio de los así llamados *derechos subjetivos*<sup>5</sup>. Es decir, la posesión de un derecho por sí mismo no garantizaría la «justicia» en su dimensión más alta. El *ius* en «sentido estricto» puede determinar lo que es nuestro, lo que es debido, pero en «sentido amplio» (*largior*) nos guía en el ejercicio o en la distribución de aquellas cosas que son nuestras, de acuerdo con la conducta de la situación o la naturaleza de la cosa<sup>6</sup>.

Desde la perspectiva de su fundamentación, esta dimensión laxa del *ius naturale*, que Grocio presenta como afín al ámbito de la justicia atributiva, no surge meramente, como en el derecho estricto, de la fuerza asociativa del ser humano (*vis socialis*) inherente a su *appetitus societatis*, sino que se sigue especialmente de su poder racional para discriminar y determinar qué es bueno y malo y, en este sentido, supone un *juicio* que va más allá de los dictados *estrictos* de la ley<sup>7</sup>. Ahora bien, aunque este juicio no obliga al modo de una ley propiamente dicha, cualquier cosa contraria a él, recuerda Grocio, es igualmente contraria al derecho natural (*ius naturale*)<sup>8</sup>.

Lo que trataré de mostrar en este artículo es cómo, según Grocio, el derecho natural, también en su dimensión subjetiva, depende de una relación primaria con la justicia en un sentido moral amplio. La tesis que sugiero es que la reconstrucción crítica que hace Grocio de las categorías aristotélicas de la justicia (correctiva-distributiva en expletiva-atributiva) determina, en buena medida, la forma en que se concibe el *ius*. Es decir, el contenido del derecho natural en Grocio no se reduce a un ámbito articulado por meros derechos subjetivos, sino que se extiende a un ámbito propiamente moral en el que se abre un espacio donde la ley natural puede y debe ser entendida a la luz de las exigencias de la virtud, y no viceversa. En definitiva, más que un sistema de derechos humanos, como a veces se tiende a pensar, lo que

<sup>5</sup> Aunque en el lenguaje contemporáneo el término «equidad» a menudo se toma para connotar «igualdad», la igualdad es sólo una forma, entre otras posibles, de conceptualizar la equidad. De hecho, a lo largo de la historia, la equidad se ha apartado de una adherencia total y estricta respecto del principio de igualdad. Como concepto que ingresa en el ámbito legal, la equidad apunta a una realidad moral más elevada que lo que el sistema legal es capaz de lograr en sus propios términos y es en este sentido que debe entenderse su función específica de oponerse a la prescripción establecida por la ley. Por otra parte, que Grocio hable de una dimensión subjetiva del *ius* no significa que esté en posesión de la noción moderna más desarrollada de «derechos subjetivos». Buena prueba de ello es, como ha advertido O' Donovan, que en sus textos apenas aparece el término *iura*, plural de *ius*, y cuando aparece, que no es mucho, no significa «derechos» sino «leyes». Cf. O'DONOVAN, O., «The Justice of Assignment and Subjective Rights in Grotius» en: O'DONOVAN O. – O'DONOVAN J. L. (eds.) *Bonds of Imperfection: Christian Politics, Past and Present*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2004, p. 195.

<sup>6</sup> Cf. *Prol.* 10.

<sup>7</sup> Cf. *Prol.* 9.

<sup>8</sup> Cf. *Prol.* 9.13. Grocio distingue entre obligaciones *ex iustitia* en sentido estricto y obligaciones *ex virtute alia*. Las primeras pueden ser hechas valer por la fuerza (*armis deposci*), mientras que las segundas «in foro exigi non potest, ita armis deposci», cf. *DIBP* 2.22.16. Aunque Grocio no sistematiza esta distinción, como posteriormente hará Kant, su planteamiento se parece, en cierto modo, al kantiano en que las obligaciones jurídicas y las obligaciones éticas pertenecen a una esfera más amplia, en Grocio la esfera del *ius naturale*, la que, en su conjunto, como la *Sittlichkeit* kantiana, se constituye a su vez en un sistema de «obligaciones» cuya pretensión normativa en un caso y otro es diferente. Sobre la relación ética y derecho en Kant, véase VIGO, A. G., «Ética y derecho según Kant», en *Tópicos* 41, 2011, pp. 105-158.

el pensador holandés propone es un sistema de obligaciones diferentes donde la existencia de la ley no significa remplazar o eclipsar la virtud<sup>9</sup>.

En primer lugar, se expone el planteamiento general grociano sobre la estructura y el fundamento del derecho natural que aparece en *DIBP*. En segundo lugar, se analizan los sentidos del *ius* según Grocio. En tercer lugar, se explica la distinción de la justicia en expletiva y atributiva dentro de la categoría de derecho subjetivo y se contrasta con algunos planteamientos tradicionales precedentes que, de algún modo, forman parte del horizonte intelectual del que se nutre la obra de Grocio. En este punto se destaca la idea de que el *ius naturale* en su dimensión subjetiva, como la justicia, no sólo se extiende a los derechos *perfectos* sino también a los *imperfectos*. Finalmente, en el último apartado, a la luz del castigo, mostraré cómo Grocio considera la noción de derecho en sentido estricto como insuficiente para explicar el concepto de guerra justa y, en cierto modo, la noción misma de derecho subjetivo perfecto.

## 1. ESTRUCTURA Y FUNDAMENTO DEL DERECHO NATURAL EN GROCIO

El concepto grociano de justicia no puede estudiarse de manera aislada, sino que requiere de un contexto adecuado para su comprensión. Este contexto es propiamente el del derecho natural (*ius naturale*)<sup>10</sup>. La doctrina del derecho natural en Grocio atraviesa prácticamente toda su obra, pero es en su exitoso tratado *DIBP* (1625) donde de manera más clara y sistemática se exponen sus fundamentos y lo que para algunos constituye el punto de partida del isunaturalismo moderno, así como la base de la teoría moderna de las relaciones internacionales. Grocio comienza este tratado con la aseveración de que, entre los muchos comentarios a la ley romana, son pocos los estudios que se han realizado acerca de las relaciones entre los estados. En este sentido, a diferencia de otros juristas de la época, Grocio no sólo trata de comentar la tradición de leyes positivas dentro de una cultura o tradición particular, sino que va más allá al desarrollar una explicación sistemática y racional de los principios del derecho natural<sup>11</sup>. El primer paso que da es rebatir el escepticismo que

<sup>9</sup> Cf. *DIBP* 2.5.3. En un planteamiento como este, ningún ser humano en cuanto tal tiene, por ejemplo, el derecho subjetivo a no ser matado, sino que los demás tienen la obligación de no matar, salvo que, por circunstancias excepcionales (y el hecho de que se esté en una guerra no es razón suficiente para Grocio), esté permitido. Respecto de la visión de Grocio como sistematizador de derechos, véase, entre otros, HAAKONSSON K. quien sostiene que Grocio «is the man responsible for representing the concept of natural law... [as]... derivative from rights». Cf. «From Natural Law to the Rights of Man: A European on American Debates», en: LACEY MICHAEL J. y HAAKONSSON K. (eds.), *A Culture of Rights: The Bill of Rights in Philosophy, Politics, and Law 1791 and 1991*. Cambridge University Press, Cambridge, 1991, p. 25. En una línea parecida TUCK R. *The Rights of War and Peace: Political Thought and the International Order from Grotius to Kant*. Oxford University Press, New York, 1999, pp. 58-81. Por esta misma razón, otros estudiosos consideran que Grocio deforma el derecho natural. Cf. VILLEY M., *La Formation de la Pensée Juridique Moderne*. Montchretien, Paris, 1975, p. 611.

<sup>10</sup> Una exposición clara de este contexto puede verse en GEDDERT, J. (ed.) *Hugo Grotius and the Modern Theology of Freedom: Transcending Natural Rights* (1st ed.). Routledge, New York, 2017, esp. cap. 2 y 3. Sobre los fundamentos clásicos de su concepción del derecho natural, véase STRAUMANN, B., *Roman Law in the State of Nature. The Classical Foundations of Hugo Grotius' Natural Law*. Ideas in Context. Cambridge University Press, UK, 2015.

<sup>11</sup> Cf. *Prol.* 1 y *Prol.* 31. El intento de sistematización es ya muy patente en los *Prolegomena* de su tratado *De iure praedae* (*DIP*) de 1604.

rodea a este concepto. Puesto que su tratado sobre el derecho de guerra y de paz no tendría mucho sentido si fuese cierto que el derecho natural no existe en una forma adecuada, antes de dar paso al examen detallado de la estructura y los contenidos del *ius naturale*, es preciso defender la propia existencia del concepto. A este respecto, Tuck ha subrayado con insistencia que el sentido último de la obra del pensador holandés se capta mejor si se considera la pretensión antiescéptica en la que se inspiran todos sus trabajos<sup>12</sup>. Por lo que se refiere al derecho natural y su relación con la justicia, ya en los prolegómenos que preceden al tratado, Grocio supera la tesis escéptica representada por Carnéades (siglo II a. C.), según la cual no existe el derecho natural ni la justicia porque el único y genuino móvil de la conducta humana es la utilidad. En realidad, más que un rechazo total, Grocio asume en cierto modo el punto crítico de la posición escéptica, pero lo replantea sobre un terreno más firme que, en el plano de la fundamentación, se ordena a partir de principios inherentes a la naturaleza humana (*ex principiis homini internis profluit*)<sup>13</sup>.

Por un lado, el ser humano comparte con los animales una *naturaleza auto-interesada*. Sin embargo, por otro, sólo en él se da un deseo natural de una vida social pacífica (*appetitus societatis*), que, en conformidad con su capacidad lingüística y racional, le conduce «no a una forma de sociedad cualquiera, sino a una intelectualmente determinada, organizada y tranquila» (*no qualiscunque, sed tranquilla, et pro sui intellectus modo ordinata*)<sup>14</sup>. Además de esta tendencia social natural, Grocio argumenta que la consideración racional de la propia convivencia muestra el valor y la necesidad de ciertas normas fundamentales para garantizar la vida pacífica en sociedad. De este modo, la defensa de la sociedad (*custodia societatis*), considerada racionalmente, aparece como «fuente del derecho (*ius*) propiamente dicho»<sup>15</sup>.

En este punto, con mención directa a la doctrina estoica de la *οικείωσις*<sup>16</sup>, Grocio sostiene la tesis de que nuestra naturaleza social nos conduciría hacia una vida en co-

<sup>12</sup> Especialmente en TUCK R., «Grotius, Carneades and Hobbes», en *Grotiana* vol. 43, 1983, pp. 43-62, donde señala que Grocio no refuta el tipo de escepticismo cartesiano que duda incluso de la existencia la *res extensa*, sino el tipo de escepticismo que, como el de Montaigne o Charron más cercano al de los clásicos, se refiere a la imposibilidad de conocer y defender una tesis tajantemente. No obstante, como la gran mayoría de los pensadores del siglo XVII, Grocio no se preocupa por distinguir tipos de escepticismo.

<sup>13</sup> Cf. *Prol.* 12.

<sup>14</sup> Cf. *Prol.* 6. Aunque existen trazas de *appetitus societatis* en otros animales, este apetito social es determinante para los seres humanos y se marca especialmente por la capacidad lingüística. Que el *ius naturale* se fundamente en una sociedad natural no es ya, como lo en *DIP*, un desarrollo secundario de la sociedad natural compartida por todos los animales.

<sup>15</sup> Cf. *Prol.* 8. Según Grocio la naturaleza hace posible un orden ideal en el mundo moral, y la función de la ley es mantenerlo más que crearlo. Como se sabe, esta visión fue criticada por Hobbes, quien, a pesar de admitir que los seres humanos buscan la compañía de otros seres humanos incluso en el brotar de la naturaleza, no cree que los seres humanos tengan una tendencia natural a seguir las reglas necesarias para llevar una vida civil pacífica. Cf. *De cive*, cap. 1.

<sup>16</sup> El término griego fue añadido en ediciones posteriores a la de 1625, pero en ésta aparece ya el enfoque estoico de la cuestión. Sobre la relación entre Grocio y la Estoa, véase BLOM H. W. – WINKEL L. C. (eds), *Grotius and the Stoa*. Royal Van Gorcum BV, Assen, 2004. En particular, sobre la *οικείωσις* estoica en Grocio, BROOKE, Ch., «Grotius, Stoicism and “Oikeiōsis”», en: *Grotiana*, vol. 29, 2008, pp. 25-50. Para una reconstrucción de la *οικείωσις* en el estoicismo, cf. DOYLE, D., *La doctrina estoica de la οικείωσις. Reconstrucción sistemática de la fundamentación de la moral en el estoicismo*. Olms, Hildesheim, 2014.

munidad, incluso aun cuando no fuese necesario para nuestra supervivencia. Es decir, la vida social es algo que todos queremos de forma natural; y lo querríamos incluso si no necesitáramos ninguna otra ayuda para obtener las necesidades materiales de la vida<sup>17</sup>. Esto no significa, por otra parte, que la utilidad no pueda reforzar la inclinación humana más elevada de obrar justamente. De hecho, Grocio reconoce que el Autor de la naturaleza también nos hizo débiles, de forma que la ayuda de los demás se convierte en algo muy útil para vivir adecuadamente<sup>18</sup>. Lo que no está dispuesto a aceptar el jurista de Delft es, sencillamente, que el derecho natural se justifique sólo por recurso a la *utilitas*. En su opinión, el derecho natural no resulta simplemente del auto-interés; más bien al contrario, éste sigue al derecho natural.

Qué debe entenderse por esta última afirmación es algo que Grocio aclara mejor en los primeros capítulos del primer libro de *DIBP*, donde, evocando la distinción ciceroniana entre *prima naturae* y *quaedam consequentia*, formula la existencia de dos niveles del derecho natural. En un primer nivel, se establece una ley universal común a todos los seres vivos que principia a cualquier otra ley natural: *el deber de autoconservación*. Aunque no está exenta de contenido normativo, esta ley no es propiamente una ley jurídica. En un segundo nivel, lógica y genéticamente posterior, se sitúa otra ley natural fundamental, más elevada, que, a diferencia de la anterior que ordena exclusivamente la vida individual<sup>19</sup>, gobierna las relaciones entre los hombres. Esta ley de segundo orden consiste en *el conocimiento de la conformidad de las cosas con la razón*<sup>20</sup>. Sobre la superioridad de esta segunda ley Grocio explica (en sintonía con el planteamiento estoico de la *οικείωσις*) que, aunque los impulsos naturales primarios conducen en general a la moralidad, ésta debe ser más querida por nosotros que aquéllos<sup>21</sup>. La idea de fondo es que la naturaleza provee, por así decir, las circunstancias dentro de las cuales el derecho natural se inserta y se desarrolla.

Este doble nivel se ve claramente, por ejemplo, cuando Grocio se pregunta si la guerra es contraria a la naturaleza, es decir, si la violencia es contraria a los impulsos naturales del ser humano<sup>22</sup>. Su respuesta es claramente negativa. La

<sup>17</sup> Cf. *Prolog.* 16. Grocio se acerca más aquí al planteamiento estoico que al aristotélico. Para el Estagirita la vida social es necesaria para desarrollar por *completo* nuestra naturaleza, la cual nos prescribe una sociedad políticamente organizada (*Pol.* I.2, 1253a ss. y III.6, 1278b20-23). En cambio, el *appetitus societatis* grociano apunta al nivel más básico de la supervivencia, en el que sólo se prescribe mera sociabilidad, y es una cuestión diferente la organización que resulta del carácter social del ser humano. Esta diferencia de matiz es relevante porque nos ayuda captar la diferencia entre el planteamiento de Grocio y la tradición escolástica que sigue a menudo a Aristóteles en este aspecto.

<sup>18</sup> Cf. *Prolog.* 7.

<sup>19</sup> La ley de la conservación también puede aplicarse al ámbito estatal, al considerarse los estados como individuos.

<sup>20</sup> Que los animales actúen en modos que son consistentes con el *ius naturale* no significa que las inferencias a partir de la naturaleza animal tengan una conexión necesaria con el derecho natural. Mientras que los animales desarrollan su actividad exclusivamente a partir del instinto, y cualquier participación suya en el derecho natural es simplemente derivativa y fortuita (cf. *DIBP* 1.1.11.1-2; 41-2), los seres humanos son capaces de comprender conscientemente los principios generales por los que ellos obran de diferentes maneras, como puede observarse en conductas específicamente humanas. Un enfoque parecido se encuentra ya en el planteamiento estoico de los «actos apropiados» (*καθήκοντα*). A este respecto, véase DOYLE, D., *o.c.*, cap. 2.

<sup>21</sup> Cf. *DIBP* 1.2.1.2.

<sup>22</sup> Cf. *DIBP* 1.2.1.4.

guerra no es injusta si se entiende como mecanismo de aplicación del mandato fundamental de la ley de la autoconservación, a través de los primeros impulsos naturales (*prima naturae*). La violencia constituye un hecho natural que surge con vistas a la preservación de la vida y a la adquisición de los bienes que son necesarios para ella<sup>23</sup>. Cuestión diferente es si la guerra es contraria al derecho natural. La respuesta en este caso es que, aun siendo «natural», la guerra puede ser contraria al derecho natural y, por tanto, injusta, porque el derecho, a diferencia de la naturaleza primaria, se rige por la racionalidad de los seres humanos. En última instancia, lo que este ejemplo pone de manifiesto es que en cualquier examen sobre el *ius naturale* debe preguntarse primero qué es lo que está en conformidad con los impulsos naturales, y después, en segundo lugar, se ha de comprobar si hay algo más querido y de mayor valor que estos impulsos naturales primarios por lo cual uno debe conducirse indefectiblemente. Si éste es el caso, uno se encuentra entonces frente a una regla del derecho natural en el sentido de un orden legal de moralidad. Este orden legal de moralidad se corresponde, a su vez, con un orden moral objetivo-necesario, basado en la razón (o en la naturaleza humana) y no en la voluntad «caprichosa» de Dios. La conciencia de este hecho se aprecia en la definición del derecho natural que Grocio presenta en *DIBP* 1.1.10.1:

El derecho natural es el dictado de la recta razón, que muestra la torpeza moral o la necesidad moral que hay en cualquier acción, según su conveniencia o disconformidad con la misma naturaleza racional, y, por consiguiente, que tal acción está prohibida o mandada por Dios, autor de la naturaleza.<sup>24</sup>

Aquí la *recta ratio* es entendida en función de su comprensión de la naturaleza y, en cuanto tal, puede indicar un derecho natural real y objetivo<sup>25</sup>. Por un lado, desde el punto de vista ontológico, esta definición deja claro que el derecho natural existe en último término por obra de Dios, en el universo que Él ha creado. De modo que el derecho natural procede tanto de la naturaleza humana racional y social como de la voluntad creadora de Dios. Por otro lado, desde el punto de vista epistemológico, Grocio asume que el derecho natural se conoce por medio de la *razón natural* del ser humano<sup>26</sup>. Por eso, aunque es cierto que al contenido del derecho natural se le

<sup>23</sup> Aunque el concepto de guerra «privada» o «doméstica» puede resultar extraño en el mundo contemporáneo, se trata de una idea que pone de manifiesto el énfasis de Grocio en la ley natural. Para Grocio el derecho de la fuerza coercitiva y la violencia es anterior a la creación de un Estado. O lo que es igual, la sociedad civil no es una condición necesaria para una existencia normada. Más bien, la sociedad civil surge para promover los bienes y las normas que ya están presentes de manera natural.

<sup>24</sup> «Ius naturale est dictatum rectae rationis, indicans actui alicui, ex eius convenientia aut disconvenientia cum ipsa natura ratioanli, inesse moralem turpitudinem, aut necessitatem moralem, ac consequenter ab auctore naturae Deo talem actum aut vetari aut praecipere».

<sup>25</sup> La existencia de este derecho natural puede probarse, según Grocio, *a priori* (conceptualmente) o *a posteriori* (experimentalmente), cf. *DIBP* 1.1.12.1.

<sup>26</sup> Para Grocio el derecho natural se puede conocer por tres vías: la razón, la historia y la revelación. De modo que aun cuando no hubiese ley divina, como creen los ateos o como viven los deístas con su indiferencia, la humanidad seguiría teniendo otras dos fuentes para el derecho natural: la deducción racional y la sabiduría recogida en la historia. Estas fuentes proveerían al menos cierto grado de validez para la existencia y el contenido del *ius naturale*. Otra cuestión diferente es la que se refiere a la distinción entre la validez del contenido del derecho natural y la obligación de cumplir con él.

da un peso subsecuente a través de la voluntad imperativa de Dios, el *ius naturale* puede ser captado correctamente por aquellos a los que la revelación divina no les ha llegado. En cualquier caso, lo decisivo de esta definición es que lo dictado por la recta razón es ordenado por Dios porque es algo intrínsecamente bueno, vale decir, moralmente necesario<sup>27</sup>. Es en este punto que Grocio parece orientarse hacia un realismo intelectualista atemperado (tipo Suárez), en el que se integra un cierto residuo voluntarista de sus posiciones anteriores (especialmente de *De Iure Praedae [DIP]*<sup>28</sup>). Este realismo intelectualista se advierte sobre todo en el hecho de que, aunque Grocio está convencido de que la naturaleza humana ha sido creada por Dios, y por tanto Éste sigue siendo el fundamento *remoto* del derecho natural, Dios no «puede» cambiar el contenido de este orden legal de moralidad en el sentido de que no puede evitar que determinadas conductas y formas de vida contribuyan objetivamente al desarrollo de las potencialidades ínsitas en la naturaleza humana y otras la entorpezcan. En el primer caso, se trata de conductas exigidas y/o permitidas por el *ius naturale*, mientras que, en el segundo, de conductas prohibidas por él<sup>29</sup>. Este carácter inmodificable del derecho natural se ratifica además por el hecho de que Dios permite que se le juzgue por esta misma regla, como se lee en diversos pasajes de la Sagrada Escritura que el propio Grocio menciona<sup>30</sup>.

Otra manera de comprender la especificidad del derecho natural es atendiendo a la *iuris optima partitio*, que, según Grocio se establece entre el derecho natural y el derecho voluntario (divino o humano), delimitando así los dominios de cada uno<sup>31</sup>. La diferencia crucial que se establece es que mientras el derecho natural prohíbe cosas contrarias a la naturaleza y exige aquellas que tienen naturalmente una cualidad de necesidad moral, los mandatos o prohibiciones del derecho voluntario no nacen de una cualidad de necesidad moral en las acciones que ordena, sino de la voluntad de un legislador<sup>32</sup>. Es decir, porque Dios lo ha querido, algo es bueno y es obligatorio su cumplimiento, lo cual, por otra parte, no es incompatible con la afirmación insistente de Grocio de que las cosas que son de obligado cumplimiento por vía racional son también mandadas por Dios. Como ha explicado Stumpf, Grocio, en clara sintonía con la tradición cristiana del derecho natural, advierte una estructura legal por la que los seres humanos están conectados entre sí; una red legal que atraviesa a toda la humanidad y que incluye ciertos principios

<sup>27</sup> Esta cuestión planteada originariamente en el diálogo platónico *Eutifrón*, está implícita en Tomás de Aquino, pero se hace explícita ya en autores de los siglos XIV al siglo XVI como Gabriel Biel, Gregorio de Rímmini o Gabriel Vázquez.

<sup>28</sup> Allí la primera regla del *ius naturale* que se menciona es que «lo que Dios declaró querer es derecho». Es decir, toda regla de derecho debe llevar la referencia a la voluntad del mismo Dios, a su potestad.

<sup>29</sup> Cf. *DIBP* 1.1.10.2, donde extiende el fundamento del derecho natural tanto al campo propio de lo que no es contrario al decreto de la *recta ratio* cuanto a lo que resulta de situaciones creadas por la voluntad del ser humano, retomando con ello las distinciones suarecianas del *ius naturale* negativo, positivo preceptivo, dominativo y permisivo. Cf. SUÁREZ, F., *De legibus* II.XIV.14-19.

<sup>30</sup> Cf. *DIBP* 1.1.10.5.

<sup>31</sup> Cf. *DIBP* 1.1.9.2.

<sup>32</sup> Cf. *DIBP* 1.1.10.2. Véase también *Inleydinge tot de Hollantsche rechtsgeleertheit* 1.2.5. El derecho voluntario encuentra su tarea primaria dentro de la esfera establecida por los límites del derecho natural en sentido estricto.



distintivos de justicia con Dios como legislador último<sup>33</sup>. En última instancia, como principio metafísico, el derecho viene a identificarse con la justicia, que no tiene un valor meramente deontológico, sino ontológico, pues, como se verá más adelante, derecho no es otra cosa que lo que significa justo<sup>34</sup>.

Ahora bien, sobre esta *iuris optima partitio* es importante notar que Grocio abandona la tripartición escolástica tradicional de la ley en *eterna*, *natural* y *humana*<sup>35</sup>, sustituyéndola por una bipartición de matriz aristotélica entre el derecho natural y derecho positivo<sup>36</sup>, y que, a diferencia de una concepción clásica del *ius naturale* como la ciceroniana o la tomista, en su definición no apela primariamente a un gobernador y administrador divino del universo, cuyo gobierno nos asegura que la obediencia a la ley natural contribuirá al bien cósmico y a nuestra felicidad, sino que, sobre todo, hace hincapié en la afirmación autónoma de la *ratio* y el carácter fundamental otorgado a ella<sup>37</sup>. A este respecto Haakonssen ha comentado que el argumento iusnaturalista de Grocio en este nivel parece restringir a una cuestión de fe la aceptación de la autoría de Dios, al tiempo que expande por vía de explicación racional los fundamentos antropológicos del derecho natural<sup>38</sup>. En todo caso, lo que queda claro es que el *ius naturale* no nos indica el camino *completo* para perfeccionar nuestra naturaleza o para vivir de acuerdo con todo lo que la ley divina exige. Al igual que Hobbes, aunque por razones diversas, Grocio abandonó la idea tomista de una conexión entre la ley natural de origen estoico y la perfección intelectual humana de matriz cristiano-aristotélica. Es en este sentido que su sistema del derecho natural puede calificarse de «minimalista», ya que mientras el derecho natural establece un estándar *mínimo* por el que la injusticia (y su consiguiente castigo) puede ser evitada, el derecho voluntario divino apunta hacia un nivel más elevado de nobleza y de perfección<sup>39</sup>.

Expuesto el plano de la fundamentación, paso ahora a analizar los diferentes sentidos del *ius* que están operativos en el planteamiento grociano del derecho natural.

<sup>33</sup> Cf. STUMPF Ch., *o.c.*, p. 30 ss.

<sup>34</sup> Cf. *DIBP* 1.1.3.1.

<sup>35</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.* I-II, q.91 a.3 o SUÁREZ, F. *De legibus* II.I.

<sup>36</sup> Cf. *DIBP* 1.1.9.2. Aunque Grocio comparte con Tomás de Aquino que la ley divina positiva suplementa la ley natural, en la doctrina tomista la revelación divina aparece como necesaria para aumentar nuestro conocimiento de la estructura moral del mundo como una totalidad, mientras que en Grocio la ley divina positiva (como también la humana positiva) es necesaria, no porque nuestra comprensión sea insuficiente, sino porque la ley natural por sí misma es moralmente insuficiente. Cf. *Sum. Theol.* I-II, q.91 a.4, I-II, q.5 a.3 y *DIBP Prol.* 50 y 1.2.1.3; 1.2.6.2.; 2.5.9.2 y 3.13.4.1, respectivamente. Cf. HAAKONSSSEN, K., «Hugo Grotius and the History of Political Thought», en *Political Theory*, vol. 13, 1985, pp. 249-250.

<sup>37</sup> Cf. TODESCAN, F., *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico. Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico del sec. XVII*. CEDAM, Padua, 2014, cap. 3.

<sup>38</sup> Cf. HAAKONSSSEN, K., *Ibid.* p. 250.

<sup>39</sup> Cf. *Prol.* 48-50; 26-27. Esta forma diferente de entender las dos dimensiones del *ius* (natural y voluntario) muestra además el carácter protestante de su pensamiento. En contraposición con algunos escolásticos (católicos) que se esfuerzan por mostrar que ciertas cosas como la monogamia, el rechazo del concubinato o del divorcio, pertenecen al *ius naturale*, Grocio no cree que todo lo que hay en el Evangelio, y por lo mismo en la Sabbath bíblica, es necesariamente contenido estricto de derecho natural. Cf. *DIBP* 1.2.6.1-2.

## 2. DIFERENTES SENTIDOS DEL *IUS*

La doctrina del *ius* y la nueva fisonomía asignada a éste en *DIBP* es probablemente una de las contribuciones más importantes de Grocio al pensamiento moderno. En el primer capítulo del libro primero, el jurista holandés esboza un marco explicativo bastante completo del derecho donde desarrolla tres sentidos diferentes del lexema *ius*: negativo, subjetivo y objetivo.

En primer lugar, el sentido negativo designa una cualidad de las acciones y se presenta como sinónimo de «*iustum*», aunque adoptando una formulación negativa en doble sentido: «el derecho aquí no es otra cosa que lo que significa justo, y ello negando, más por el sentido que por el término, que sea justo lo que no es injusto»<sup>40</sup>. En este caso, lo justo no es una subespecie de la ley o una rama del derecho entendido en su tercera acepción (*lex*), sino una cualidad especial de ciertos actos, que, en cuanto tienen un determinado signo moral, se denominan justos, si bien aquí el derecho está determinado de forma negativa a partir de lo que no es injusto. En concreto, se hace énfasis en la ausencia de una relación de inadecuación, o de injusticia, que se describe como lo que contradice la naturaleza de una sociedad de miembros que usan la razón. De este modo Grocio ve una conexión entre la negación de la sociabilidad, que se introduce con el pecado, y el establecimiento del derecho, con la que él sigue la tradición escolástica.

Un aspecto importante de esta primera definición «negativa» es que se establece una relación entre el derecho y la justicia o, para ser más precisos, entre el derecho y la ausencia de injusticia. Así el derecho no aparece como un concepto universal abstracto de reglas que exigen obediencia aun cuando no existiese nadie que pudiera obedecerlas, sino que está vinculado y depende de la existencia de seres humanos. Pero más relevante, si cabe, es la exclusión, en el marco del derecho, de aquellas virtudes que no guardan ninguna relación con la justicia en cuanto tal, incluso cuando la práctica de tales virtudes contribuye al bien común y, por ello, puede ser recomendable. Sin estar desligada por completo de un carácter moral (al menos por lo que se refiere a su fundamento), la perspectiva que aquí se adopta apunta más bien a una noción de moralidad «paralegal».

El segundo sentido de *ius* que menciona Grocio se vincula con el primero y se orienta a partir de él. En este caso designa «una cualidad moral de las personas, en virtud de la cual uno puede hacer o tener algo lícitamente»<sup>41</sup>. La novedad aquí respecto del viejo modo de definir el *ius* como se encuentra en la ley romana y en Tomás de Aquino, es que en lugar de ser una acción o estados de cosas que *está* en conformidad con la ley (en este caso, la ley natural), el *ius* en su acepción *subjetiva* es considerado por Grocio como algo que una persona *posee*. Pero no se trata de algo que deriva del poder físico del ser humano, sino que es una prerrogativa del carácter moral, dependiente de la cualidad de lo justo que poseen los actos al realizarse. Si el acto es justo, la persona entonces tiene el derecho de realizarlo; si es injusto, la prerrogativa desaparece. Esta idea de *qualitas moralis* anexionada a

<sup>40</sup> Cf. *DIBP* 1.1.3.1: «Ius hic nihil aliud quam quod iustum est significat, idque negante magis sensu, quam aiente, ut ius sit quod iniustum non est».

<sup>41</sup> Cf. *DIBP* 1.1.4: «Qualitas moralis personae competens ad aliquid iuste habendum vel agendum».

una persona, que ya antes había sido defendida por varios pensadores escolásticos, particularmente los neo-tomistas españoles<sup>42</sup>, deriva en último término, según Grocio, de dos características distintivas de la naturaleza humana. En primer lugar, proviene de los *prima naturae*, como vgr. el instinto de conservación. En segundo lugar, deriva de la *recta ratio* sobre lo que es justo, es decir, de aquello que hace posible la vida con los demás. Como se indicó en el apartado anterior, es la defensa de la sociedad (*custodia societatis*), considerada racionalmente, «la fuente del derecho propiamente dicho»<sup>43</sup>. La tesis de Grocio es que cuando se ejercitan adecuadamente estos dos componentes de la naturaleza humana, cada uno de nosotros mantenemos nuestro propio *suum*, o sea, el derecho «en sentido estricto».

Esta subjetivación se explica, a su vez, sobre una distinción que, con criterio en la perfección, Grocio establece entre las cualidades morales de las personas. De forma análoga a la distinción que, desde el punto de vista metafísico, se reconoce entre el acto, como realidad efectiva y por tanto perfecta, y la potencia, como posibilidad imperfecta; desde el punto de vista jurídico, una facultad (*facultas*) es una cualidad moral *perfecta*, mientras que una aptitud (*aptitudo*) es una cualidad moral menos perfecta o *imperfecta*<sup>44</sup>. La cualidad moral perfecta la describe Grocio como «lo suyo de cada uno» (*suum cuique*), siguiendo en esto la clásica definición de justicia de Ulpiano<sup>45</sup>, y el nombre que da para esta facultad es el de «justicia expletiva» (*iustitia expletrix*); denominación que se corresponde más o menos con la justicia correctiva o conmutativa<sup>46</sup>. En cambio, la cualidad moral imperfecta o aptitud, que Grocio hace corresponder con lo que denomina «justicia atributiva» (*iustitia atributrix*), meramente significa la idoneidad de alguien o de algo para cierto propósito, en el sentido del término griego *ἀξία* de que algo es «meritorio», «digno de», «apropiado» o «conveniente» (*id quod convenit*)<sup>47</sup>. La novedad en este caso respecto de la jurisprudencia cristiana latina es que la justicia atributiva queda fuera del marco de la fórmula «suum cuique» que tradicionalmente se había usado para definir la justicia como un todo. Pero, a mi modo de ver, lo más interesante de esta doble dimensión de la *qualitas moralis* es que, aunque las categorías semánticas privilegiadas en el uso del lexema *ius* (y por extensión del *ius naturale*)

<sup>42</sup> Entre los más destacados, Francisco de Vitoria (1492-1546), Domingo de Soto (1495-1560), Luis de Molina (1535-1600) y Francisco Suárez (1548-1617). Aunque el primero que la formuló y justificó en estos términos fue el teólogo francés Jean Charlier de Gerson (1363-1429), al referirse al *ius* como una *potestas seu facultas*, tanto en su *Liber de vita spirituale animae* (1402) como en su *Tractatus de potestate ecclesiastica et de origine juris et legum* (1417). A este respecto véase TIERNEY, B., *The Idea of Natural Rights*. Scholars Press, Atlanta, 1997, y GUZMÁN, A., «Historia de la atribución de categorías o predicamentos a "derecho" ("ius")», en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, XXXIII, 2011, pp. 273-317, especialmente, pp. 285-301.

<sup>43</sup> Cf. *Prol.* 8.

<sup>44</sup> PUFENDORF recogerá y sistematizará estas distinciones en su libro *De Iure Naturae et Gentium*, distinguiendo entre derechos perfectos e imperfectos en función de su necesidad para la existencia misma de la vida social o su mera convivencia para el bienestar común, así como el mayor o menor rigor con que pueden ser exigidos (1.7.7). Mientras lo establecido en un contrato ha de ser cumplido en sus propios términos, la generosidad del otro no podría ser correspondida con exactitud, no puede ser así reclamada. Por eso el marco apropiado de los derechos estrictos es el Estado.

<sup>45</sup> «Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi».

<sup>46</sup> Cf. *DIBP* 1.1.6, 1.1.8.1 y 2.20.6.1.

<sup>47</sup> Cf. *DIBP* 1.1.7.

son ciertamente aquellas que integran la noción de *facultas*<sup>48</sup>, permite articular una noción de justicia que no sólo abarca lo contenido en el *ius* en sentido estricto o derecho perfecto, sino que se extiende también a los derechos imperfectos.

Como se sabe, esta distinción marco del *ius naturale* (estricto-lato) se había introducido en los *Prolegomena* (8 y 9), después de proclamar el *appetitus societatis* como fundamento del derecho natural objetivo y mencionar los contenidos del derecho. Ahora la retoma y la sistematiza en conexión con los diferentes sentidos del *ius*.

Por un lado, en conformidad con su acepción estricta, el derecho natural *objetivamente* considerado se expresa en tres únicas leyes *prescriptivas*, cuya transgresión debe ser castigada por todo ser humano, a saber: (1) respetar el bien ajeno, (2) cumplir con las promesas y (3) reparar el daño causado siendo responsable del mismo. Se trata de tres reglas de acción *estrictamente obligatorias* que constituyen, a su vez, la contrapartida de la clasificación trimembre de los derechos subjetivos en cuanto *facultades*. Es decir, los contenidos del derecho propiamente dicho se hacen corresponder con los deberes que resultan de la *justicia expletiva*. De modo que, a (1), la prescripción de respetar el bien ajeno, le corresponden, en sede subjetiva, las facultades de la *potestas*<sup>49</sup> y del *dominium*<sup>50</sup>, mientras que las prescripciones (2), cumplir las promesas, y (3), reparar los daños, son el reverso de las subdivisiones del derecho perfecto del *creditum*<sup>51</sup>, que nacen de un contrato o de un delito. Lo característico de este sentido propio del *ius naturale* es que da alcance al tipo de ley bajo la cual la gente tiene obligaciones estrictas, en el sentido de que puede *mandar* o *prohibir* ciertas acciones, de manera tal que no hay discreción o libertad para la acción. Por ejemplo, si hay sólo dos alternativas disponibles y una está prohibida, necesariamente la otra está mandada<sup>52</sup>.

De esta primera acepción estricta, nace otra más amplia, de predicación impropia, que no da alcance al tipo de ley bajo la cual la gente tiene obligaciones estrictas, sino a otro tipo de «ley» que, al asociarse con aquellas virtudes que tienen como objetivo hacer el bien a los demás, como la generosidad o la compasión, su cumplimiento «no puede exigirse como en el tribunal, como lo sería lo establecido en un contrato»<sup>53</sup>. Se trata de casos en los que también se está en conformidad con el *ius naturale*, ya «reductivamente» (*reductive*), del mismo modo que «se llama justo a lo que carece de injusticia», ya «por abuso» (*per abusionem*), como cuando «la razón dice ser honesto o que es mejor que lo contrario, aunque no sea [estrictamente] debido»<sup>54</sup>. Desde el punto de vista práctico, el primer caso son situaciones en las que puede haber una variedad de opciones, de las que sólo un

<sup>48</sup> Cf. TIERNEY B., o.c. pp. 325-6.

<sup>49</sup> La *potestas* se llama libertad cuando se ejerce sobre uno mismo, y señorial o paternal cuando se ejerce sobre otros, como el poder del padre sobre sus hijos o el poder del amo sobre sus sirvientes.

<sup>50</sup> Éste puede ser pleno o menos pleno, como el usufructo o la prenda.

<sup>51</sup> El *creditum* se opone a la deuda (*debitum*).

<sup>52</sup> Cf. *DIBP* 1.1.10.2.

<sup>53</sup> Cf. *DIBP* 2.22.16. Más que una ley propiamente dicha, se trata del mensaje evangélico del amor bien ordenado que «iguala al prójimo a nosotros mismos» (*DIBP* 1.2.4.1) y por el que las personas inocentes deberían recibir bienes antes que penas (*DIBP* 1.2.8.10; 2.12.9.2).

<sup>54</sup> Cf. *DIBP* 1.1.10.3.

curso de sentido posible está prohibido, mientras que las demás posibles acciones permitidas están en conformidad con la ley. En el segundo, se trata de situaciones en las que, de entre las múltiples posibilidades lícitas que cabe obrar, hay una que es más honorable que el resto. En un caso u otro, habría cierta correspondencia con el primer sentido negativo del *ius*.

En cuanto al tercer sentido de *ius*, éste se define como una ley (*lex*), vale decir, «como una regla de actos morales que obliga a lo que es recto»<sup>55</sup>. En principio, pareciera que Grocio sigue la tradición escolástica en distinguir el consejo de la obligación estricta de ley. Sin embargo, la ley aquí se concibe en un sentido muy amplio, incluyendo toda regla de acción obligatoria desde el punto de vista no solamente de la justicia en sentido estrecho sino también de otras virtudes. Según esta perspectiva, el *ius* comprende en sí mismo toda la legislación moral, tanto *ética* como *jurídica*<sup>56</sup>. Por eso, Grocio prefiere designar el objeto de estas normas como *rectum* y no simplemente como *iustum*; terminología ciceroniana que recuerda al mismo tiempo la idea aristotélica de la justicia en tanto que virtud general. A su vez, esta tercera acepción del *ius* parece asumir dentro de sí los dos aspectos de la justicia expletiva y atributiva mencionados antes. Por lo que respecta a la permisión, que seguidamente menciona, aunque no es acción de ley propiamente, forma parte del *ius* de manera indirecta, ya que cuando a uno se le permite algo, el resto queda obligado a no impedirle lo que se le ha permitido hacer<sup>57</sup>.

Ahora bien, como ha explicado Besselink, una comprensión adecuada de la concepción grociana del *ius* no se logra si no se atiende a la relación integradora que se establece entre ellas<sup>58</sup>. En este sentido, es importante advertir que lo que es derecho en el tercer sentido *objetivo* (*lex*), debe ser derecho en el segundo (*subjetivo*) y el primero (*negativo*). Pero esto no sucede a la inversa. En efecto, el sentido *negativo* de derecho no es necesariamente el derecho estricto de una persona en

<sup>55</sup> Cf. *DIBP* 1.1.9.1: «Regula actuum moralium obligans ad id quod rectum est».

<sup>56</sup> Aunque la distinción entre ética y derecho en Grocio no está adecuadamente desarrollada y, en este sentido, no contiene ningún resultado específico relevante, como lo muestra la escasa atención que presta a esta cuestión, esto no quiere decir que todas ni la mayoría de las normas jurídicas particulares puedan ser homologadas, en su pretensión normativa, a las normas genuinamente éticas, ya que éstas últimas no pueden renunciar a la pretensión de normar los motivos subjetivos del obrar de los agentes. Una cosa es decir que las obligaciones jurídicas se fundan en principios morales o que el derecho y la ética mantienen una indisoluble vinculación, como pertenecientes al *ius naturale* en sentido amplio, y otra muy distinta es reducir alguno de ellos, sin más, a la esfera específica de otro, o asumir indebidamente una identificación de comportamientos jurídicamente exigibles con comportamientos moralmente exigibles.

<sup>57</sup> Un poco más adelante, señalará que lo permitido que se hace por ley o es *pleno* y, por tanto, «da derecho para hacer algo con licitud absoluta», o es *menos pleno*, de manera que «sólo da impunidad ante los hombres y derecho para que nadie pueda impedir lícitamente a otro». El último caso se trata de casos en los que, desde el punto de vista práctico, se concede cierta libertad de juicio al agente, es decir, existe cierta *ratio probabilis* que puede disuadirnos de llevar a cabo un curso de acción permitido sin que tenga un carácter prohibitivo. Esto se sigue de la afirmación de Grocio de que es más apropiado argumentar a partir del *ius naturale* para establecer de qué tipo de permisión se trata que argumentar a partir de la permisión para explicar la el *ius naturale*. Cf. *DIBP* 1.1.17.1-2 y también más adelante en 3.4.2.1-3, donde se distingue entre un sentido normativo y otro sentido menos propio de lo permitido.

<sup>58</sup> Cf. BESSELINK L., «Cynism, Scepticism and Stoicism: A Stoic Distinction in Grotius' Concept of Law», en: BLOM, H. W. – WINKEL L. C. (eds), *o.c.*, p. 179.

el sentido *subjetivo*. Así, por ejemplo, forma parte del derecho natural que un niño sea criado y educado por sus padres, pues lo contrario sería *injusto* (al menos en sentido amplio), pero en la medida en que los padres no posean la *obligación estricta* de criarlo y educarlo, el niño no posee el derecho como cualidad moral perfecta (*facultas*) para reclamar ser educado y criado<sup>59</sup>. Esto no significa, como bien ha explicado Echauri, que el *ius naturale* en sentido estricto no proporcione, por sí mismo, facultades a nadie, sino más bien que «sólo se transforma en *jurídico* cuando reencuentra frente así derechos subjetivos preexistentes, de tal suerte que el derecho natural *objetivo*, propiamente dicho, consiste simplemente en la obligación de respetar las facultades ajenas, que no han sido producidas por él»<sup>60</sup>. Por último, tampoco el derecho *subjetivo* es necesariamente derecho en el tercer sentido *objetivo* de ley, ya que puede darse el caso de que uno posea la *facultas* o la *aptitudo* para tener o hacer algo que en sí mismo no está mandado o prohibido por ninguna regla o norma de la ley natural (o también incluso de ley voluntaria).

En el siguiente apartado, me referiré brevemente a algunos de los precedentes de la distinción grociana de la justicia en expletiva y atributiva. Posteriormente analizaré estas dos categorías a la luz del sentido *subjetivo* del *ius* y mostraré cómo la reconstrucción que Grocio realiza del planteamiento aristotélico (correctiva-distributiva) provee un estándar moral relativamente alto, que, en cierto modo, puede verse como una limitación de los derechos subjetivos.

### 3. ALGUNOS PRECEDENTES DE LA DISTINCIÓN

Desde el comienzo de este trabajo se ha señalado que las nociones grocianas de *justicia expletiva* y *atributiva* son, en cierto modo, una reformulación crítica de la distinción aristotélica entre la justicia contractual (συναλλακτική), también llamada correctiva (ἐπανορθωτική), y la distributiva (διανεμητική) respectivamente<sup>61</sup>. Como se sabe, Aristóteles introduce esta distinción en las primeras páginas del libro V de su *Ética Nicomaquea* [EN], tras haber distinguido previamente entre un sentido universal y otro particular de lo «justo» e «injusto»<sup>62</sup>. Por un lado, algo es justo (o injusto) en sentido *universal* cuando se identifica (o no) con la virtud entera, esto es, cuando está (o no) en conformidad con *todos* los aspectos de la virtud. Por ejemplo, un hombre se dice que es *injusto* cuando actúa en contra de la ley (παράνομος), porque las leyes tratan con todo lo que produce la felicidad en una

<sup>59</sup> Cf. *DIBP* 2.7.4.1. Nótese que antes que el derecho en cuanto tal primero es la obligación. Obviamente, como cristiano que es, a Grocio le parece que es moralmente correcto que los padres eduquen a sus hijos. Pero esta consideración no es propiamente jurídica (legal-ilegal), sino una consideración moral (meritoria-censurable). En el caso, por ejemplo, de una ley de herencia que no deje nada a los hijos bastardos nacidos fuera del matrimonio no es, de acuerdo con Grocio, una ley desde el punto de vista del *ius naturale* inválida, porque no contradice ningún precepto del *ius* (prohibición o mandato). Aunque, sin embargo, esta situación está corregida por los cánones cristianos que enseñan que hay que atender la crianza de todos los hijos sin distinción.

<sup>60</sup> Cf. ECHAURI, J. B., «Las concepciones del *ius naturale* o los fundamentos de la política en Grocio, Hobbes y Espinosa», en: *Ágora: Papeles de Filosofía* 22/1, 2003, p.117.

<sup>61</sup> Cf. *EN* V 1130b30-31a1.

<sup>62</sup> Cf. *EN* V 1129a26-30b29.

comunidad política y una violación de éstas implica, por tanto, que su obrar no cumple con los requisitos morales necesarios para ser plenamente moral<sup>63</sup>. Esta noción universal de la justicia como virtud completa, se remonta, en cierto modo, al enfoque arquitectónico de Platón sobre la justicia, como pilar de otras virtudes. Por otro lado, también puede hablarse de algo justo o injusto en un uso reducido del término, en cuyo caso la justicia se refiere sólo al aspecto moral *particular* de ser equitativo, por contraposición a otros sentidos morales específicos requeridos por otras virtudes diferentes a la justicia, como la fortaleza, la templanza, etc. A esta perspectiva particular de la justicia se refiere Aristóteles con la figura negativa del «codicioso» (πλεονεκτήης), quien, a diferencia del agente que transgrede la ley y, con ello, *todos* los requisitos morales que ella exige, simplemente no es equitativo (ἄνισος)<sup>64</sup>.

Es precisamente a la luz de esta consideración «particular» de la justicia que el Estagirita introduce la segunda distinción entre la justicia distributiva y la justicia correctiva, que es lo que aquí nos interesa. La primera es la «que se practica en las distribuciones de honores, o dinero o cualquier otra cosa que se reparta entre los que tienen parte en el régimen [político] (pues en estas distribuciones uno puede tener una parte igual o no igual a la de otro)», mientras que la segunda es la «que regula o corrige los modos de trato»<sup>65</sup>. El criterio que sirve para distinguirlas es la proporción (ἀνάλογον) diferente que opera en una y otra dentro de la relación de igualdad (ισότης), que, para Aristóteles, constituye lo esencial de la justicia. En el caso de la justicia distributiva la relación de igualdad que cabe establecer viene determinada por una proporción «geométrica» (γεωμετρική), de manera que, por ejemplo, el trato hacia una persona P1 difiere del trato ofrecido a otra persona P2 en proporción a la diferencia entre P1 y P2. Es decir, la justicia distributiva es una medida intermedia en la proporción, una igualdad de razones entre cuatro términos distintos referidos a personas y a cosas. Constituye el fundamento (proporcional) de las comunidades políticas, y la causa principal de las discordias existentes. En cambio, en la justicia correctiva, la relación de igualdad se determina por una proporción «aritmética» (ἀριθμητική)<sup>66</sup>. O sea, se trata como iguales a las partes que interactúan con base en una forma de igualdad que no toma en cuenta ningún criterio fundado en el mérito, la necesidad o cualquier otra característica «distributiva». Con palabras de Aristóteles, en la justicia correctiva

lo mismo da, en efecto, que un hombre bueno haya defraudado a uno malo que que uno malo haya defraudado a uno bueno, o que el adulterio haya sido cometido por un hombre bueno o malo: la ley (ὁ νόμος) sólo mira a la especie del daño y trata como iguales al que comete la injusticia y al que la sufre, al que perjudica y al perjudicado.<sup>67</sup>

<sup>63</sup> Lo justo se equipara con la obediencia a la ley, lo legal y equitativo (τὸ νόμιμον καὶ τὸ ἴσον, EN V 1129a34) que está vigente en una comunidad (*ibid.* 1129b14-19; 11-14; *Política* [Pol.] I. 1255a 22-23).

<sup>64</sup> Cf. EN V 1129b1ss. Πλεονεξία, literalmente «tener más», apunta, en este contexto, al deseo de obtener una cuota mayor de bienes o una menor de males referentes al éxito o al fracaso, aun a expensas de los demás.

<sup>65</sup> Cf. EN V 1130b30-31a1.

<sup>66</sup> Cf. EN V 1131a29ss.

<sup>67</sup> Cf. EN V 1132a2-1132a6.

En definitiva, la justicia correctiva se establece en las interacciones interpersonales y ofrece razones para colocar a las partes implicadas en la posición en que estarían, o hubiesen estado, si la interacción no hubiera tenido lugar, mientras que la justicia distributiva regula geoméricamente las relaciones entre una totalidad y las partes implicadas<sup>68</sup>. Como en el planteamiento de Grocio, uno de los puntos más problemáticos de esta distinción aristotélica es que la justicia correctiva no ofrece criterio alguno para determinar si es legítima la distribución de los bienes en una sociedad. Los ciudadanos en tanto que libres e iguales, están de acuerdo en que el reparto justo debe darse en función del mérito, pero no en la medida exacta de ese valor<sup>69</sup>. Es decir, la cuestión de la *iusta* distribución parece ser más una cuestión de justicia distributiva que de justicia correctiva.

Si nos fijamos en el pensamiento filosófico y jurídico romano, la manera de enfocar la cuestión de lo justo es significativamente distinta, como se ve por ejemplo en Cicerón. En *De officiis* [*Off.*], el Arpinate introduce una distinción en términos de justicia y de beneficencia, que, en gran medida, recuerda a la que el cristianismo establece entre la Vieja Ley de Moisés y la Nueva Ley de Jesucristo, respectivamente. Según Cicerón, la justicia (*iustitia*) es aquello que puede y debe ser legalmente exigido en una sociedad, mientras que la beneficencia (*beneficentia*) es lo que no puede ser legalmente requerido. Este enfoque más jurídico, que acentúa el interés por la política institucionalizada, supone que cualquier violación de la justicia implica daños positivos reales, al dejar de satisfacerse necesidades vitales (del individuo o de la sociedad), mientras que los fallos de beneficencia no, puesto que simplemente privan a la gente de un beneficio<sup>70</sup>. Lo interesante de la cuestión tal como la plantea Cicerón, es que, por un lado, la beneficencia y la justicia están asociadas entre sí<sup>71</sup>, pues sólo si la beneficencia acompaña a la justicia puede haber realmente humanidad<sup>72</sup>; pero, por otro, se argumenta que todas las formas de beneficencia deben estar referidas a la justicia, de modo que, aunque la beneficencia complementa la justicia, ésta, en última instancia, constriñe a aquélla<sup>73</sup>. Para el pensador romano este punto es muy claro: «nihil est enim liberale, quod non idem iustum»<sup>74</sup>. Como se verá, esto es algo que también Grocio tiene muy en cuenta.

<sup>68</sup> Cf. *Pol.* V 1301a28-b4; b29-39.

<sup>69</sup> Cf. *EN* V 1131 a22-29.

<sup>70</sup> Un comentario sugerente sobre las dificultades esta distinción ciceroniana en la tradición occidental es NUSSBAUM, M., «Duties of Justice, Duties of Material Aid. Cicero's Problematic Legacy», en *Journal of Political Philosophy*, vol. 8, n° 2, 2000, pp. 176-206. Reimpreso en Strange-Zupko (eds.) *Stoicism. Traditions and Transformations*. Cambridge University Press, 2011, pp. 214-249. Hay una reciente versión castellana de este mismo artículo en: NUSSBAUM; M., *La tradición cosmopolita: un noble e imperfecto ideal*, traducción de Albino Santos Mosquera, Paidós, Barcelona, 2020, cap. 2.

<sup>71</sup> Cf. *Off.* 1.20: «iustitia... et huic coniuncta beneficentia». Para la relación estoica de *iustitia* y *beneficentia*, cf. *SVF* 3.64.24-25 y 3.41, donde χρηστότης, definido como ἐπιστήμη εὐποιητική, se subordina a δικαιοσύνη.

<sup>72</sup> Cf. *Off.* 1.51-2; *De finibus* [*Fin.*] 3.62-3; *Fin.* 2.117.

<sup>73</sup> Cf. *Off.* 1.20 y 1.42. Esta relación no se debe entender en el sentido de que la beneficencia es parte de la justicia propiamente dicha.

<sup>74</sup> Cf. *Off.* 1.43. La *liberalitas/beneficentia*, que traduce el griego ἐλευθεριότης aparece bajo la segunda virtud como el complemento positivo a la *iustitia*. Que la *iustitia* es universal y no puede obtenerse a expensas del *ius* ajeno es una idea que CICERÓN reitera a lo largo de todo el tratado. Véase, por ejemplo, *Off.* 1.21, 2.73ss., 3.21ss., 3.42. También *De oratione* 2.172.



Con el paso del tiempo esta distinción se reformula y sistematiza a través de sus herederos cristianos durante el Medioevo, para quienes la categoría principal es la de *ius*. Como ha explicado O'Donovan, en la atmósfera del aristotelismo cristiano asociada al escolasticismo tardío, la cuestión sobre la justicia ya no se limita al ámbito de la teoría moral en el sentido estrecho del término (el contexto de discusión aristotélico era el de la virtudes), sino que, fruto de la larga cohabitación entre la ley romana y la iglesia cristiana, se extiende al ámbito de la jurisprudencia en relación con cuestiones institucionales sobre las funciones de gobierno, las cuales, entiende este autor; «habían surgido de un impulso teológico, derivado tanto del Viejo como del Nuevo Testamento, para comprender el concepto de justicia en un plano *ejecutivo* o *performativo*, esto es, como “juicio”»<sup>75</sup>. Un claro ejemplo a este respecto es Tomás de Aquino, quien en una vuelta a Aristóteles adopta esta perspectiva *ejecutiva* dentro de un mismo horizonte moral, jurídico y teológico, que en absoluto resulta ajeno para Grocio<sup>76</sup>. Como el Estagirita, Tomás piensa que la justicia como virtud entera se debe entender en los términos del interés de la *ley*, esto es, en el marco de una comunidad política y, en especial, como una virtud del gobernante (*in principe principaliter*). Pero, el Aquinate da un paso más al convertirla también, aunque secundariamente (*secundario*), en una virtud de las partes subordinadas de la comunidad política (*in subditis*)<sup>77</sup>. Así, en su planteamiento, las dos distinciones aristotélicas antes señaladas, universal-particular y distributiva-correctiva, acaban por incorporarse a un esquema tripartito: 1) la justicia conmutativa, como la justicia correctiva aristotélica fundada en una proporción aritmética, gobierna las relaciones privadas que las personas tienen entre sí, corrige males y opera sobre la base de una estricta igualdad; 2) la justicia distributiva, que apunta a la proporción geométrica aristotélica, distribuye y proporciona bienes según mérito y, lo más importante, regula el trato de las personas privadas y otros intereses especiales por la comunidad en su totalidad<sup>78</sup>; y 3) la justicia general o legal se corresponde con los deberes que pertenecen a los intereses parciales de la comunidad, como dirigidos por la ley, hacia el bien común como su objeto propio<sup>79</sup>.

<sup>75</sup> Cf. O' DONOVAN, O., «The Justice of Assignment and Subjective Rights in Grotius». en: O'DONOVAN, O. – O'DONOVAN, J. L. (eds.) *Bonds of Imperfection: Christian Politics, Past and Present*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2004, p. 169.

<sup>76</sup> Este triple horizonte es especialmente claro en *De Imperio Summarum Potestate Circa Sacra*, obra en la que Grocio presenta su exposición más sistemática de los fundamentos de la autoridad política, explica los fines del gobierno, establece una taxonomía de tipos de regla y examina la naturaleza del juicio que le corresponde a cada una.

<sup>77</sup> Cf. EN V 1130a1-5 y *Sum. Theol.* II.II.58.6. Tomás de Aquino concibe el *ius* como una condición despersonalizada que se obtiene como resultado de la justicia y, en este sentido, como el objeto de la *iustitiae* (cf. *ibid.* 57.1).

<sup>78</sup> La principal distribución para Tomás de Aquino no es de bienes materiales, sino de naturaleza política (público-privado). Hasta donde yo sé, en ningún texto se sugiere, por ejemplo, que dar bienes materiales de los pobres sea una cuestión de justicia distributiva.

<sup>79</sup> A pesar de que Tomás de Aquino se refiere a este tipo de justicia con el nombre «generalis», ésta no equivale al sentido universal aristotélico de la primera distinción, sino a una virtud particular (*specialis virtus secundum suam essentiam*) cuyo efecto político en el bien común se dice «general». En cuanto a la justicia *particular* en Tomás de Aquino, ésta concierne más al bien de los individuos que al bien de la comunidad y conserva dentro de sí la bifurcación aristotélica de la justicia en aritmética y en geométrica, pero en términos de justicia conmutativa y justicia distributiva respectivamente. Cf. *Sum. Theol.* II.II.58.6. También 58.5 y 61.1-3.

Por lo que concierne a Grocio, aunque el peso de la tradición clásica precedente resulta incuestionable en su manera de articular la relación entre el derecho y la justicia, el jurista de Delft adopta un enfoque novedoso en un lenguaje de derechos que, en buena medida, sienta las bases de la discusión moderna sobre la justicia.

#### 4. FUNCIÓN EXPLETIVA Y FUNCIÓN ATRIBUTIVA DE LA JUSTICIA

A primera vista, parece que Grocio sigue a Aristóteles y a los escolásticos. Sin embargo, el modo en que éstos intentaron distinguir los tipos de justicia no es, en su opinión, el más adecuado. Aristóteles yerra al establecer una proporción geométrica para la justicia atributiva y otra aritmética para justicia expletiva, puesto que, aunque de ordinario la aplicación de este criterio funciona, no siempre sucede así<sup>80</sup>. Por ejemplo, en un ejercicio de justicia atributiva, tal como la determinación del mejor candidato para un puesto público, la decisión se habrá de tomar sobre la base de una proporción simple, como en la justicia aritmética, si es que sólo hay un candidato. En suma, el enfoque aristotélico es, según Grocio, demasiado deductivo y matemático. En su opinión, la distinción relevante entre cada categoría de justicia es «la materia con la que cada una trata» (*materiam circa quam versatur*)<sup>81</sup>.

Desde esta perspectiva, la justicia expletiva tiene que ver con hacer las cosas bien dando a cada uno lo que le es debido. Pero más que acciones positivas, la justicia expletiva exige restricciones que todo ser humano debería ser capaz de cumplir. La elección grociana del término en este punto no es arbitraria. El vocablo *expletivo* es un cognado de la palabra latina «explere», que puede traducirse como «implementar», «completar», «cumplir», «colmar», «satisfacer», «perfeccionar», «reparar». Es decir, la justicia expletiva es básicamente una cuestión de implementar los derechos que ya se poseen o se han obtenido. Esto se logra cuando se transfiere una facultad, como sucede, de manera paradigmática, en cuestiones referidas a la *potestas*, al *dominium* y al *creditum*. En esos casos, y por extensión en todos aquellos casos regulados por la justicia expletiva, la regla de determinación para el cumplimiento de la obligación contiene dentro de sí el medio, la pauta o el instrumento para su satisfacción. Por ejemplo, en la lógica del derecho de propiedad (*dominium*) uno normalmente trata de transferir posesiones externas en base a un procedimiento establecido, como en el caso del intercambio de bienes o servicios por una determinada cantidad de dinero. También en el ámbito de las deudas (*creditum*), la justicia expletiva confiere al prestamista un derecho perfecto sobre la cantidad debida, que sólo se satisface cuando cobra exactamente lo que le es debido. Ahora bien, la posibilidad de satisfacer plenamente un derecho perfecto no implica necesariamente que el agente que lo logra sea una persona moralmente buena; tan sólo que está libre de culpa. Grocio es claro en este punto. Puesto que la justicia expletiva no necesita considerar los factores internos de motivación ni las intenciones, por sí misma provee un nivel moral muy básico.

La justicia atributiva, en cambio, es una cuestión mucho más creativa de reconocer y responder a escenarios potenciales, que no tiene sustento en un reclamo subjetivo

<sup>80</sup> Cf. *DIBP* 1.1.8.2.

<sup>81</sup> *Ibid.*

de derecho, sino que se apoya en el amplio sentido de la corrección moral. La justicia atributiva va más allá de lo que es debido, y tiene que ver con hacer beneficios a los demás<sup>82</sup>. Por ejemplo, la gratitud no puede crear el reclamo de un derecho correspondiente en las personas. En este caso también, la terminología escogida por Grocio es consistente con su uso<sup>83</sup>. El verbo *attribuere*, literalmente «atribuir», de donde surge el adjetivo *attributrix*, se emplea con la actividad de distribuir o asignar<sup>84</sup>. Esto puede verse también en los ejemplos que Grocio provee. En el caso antes mencionado del candidato único para una magistratura, se hace justicia cuando se asegura de hecho la correspondencia entre la *aptitudo* y la atribución<sup>85</sup>. O lo que es igual, tipos parecidos de *aptitudo* merecen tipos similares de atribución. De este modo la *aptitudo* de un candidato justifica tanto otorgarle el puesto vacante como la falta de *aptitudo* de un candidato justifica no otorgarle el puesto. En un caso y otro se establece una correspondencia justa entre un acto y lo adecuado o conveniente. Sin embargo, en ninguno ellos el candidato posee un derecho perfecto al puesto. Ni siquiera el mejor candidato imaginable tendría poder real sobre el puesto. Pero, aun así, la contratación de uno puede ser justa o injusta, y su cualidad de justicia o injusticia podría contar en la ley. Es decir, aunque un candidato descartado no puede demandar perfección como en la restitución de una propiedad robada, un fallo en contratar a la persona más adecuada y cualificada puede conducir a un caso de negligencia o de corrupción y, en este sentido, de injusticia. En rigor el candidato no posee un derecho a ser contratado, pero su *aptitudo* constituye una obligación positiva para el que toma la decisión de contratar. En este sentido, actuar *justamente* en sentido atributivo es la respuesta adecuada a la cualidad moral de una situación. Esta respuesta es, además, la explicación de la acción justa que encaja por completo con la concepción teológica tomista de la justicia como juicio; un juicio que logra expresar la verdad moral de una situación efectivamente en una acción nueva. Con todo, Grocio también se aleja de alguna manera del planteamiento escolástico tomista, al considerar que la distinción público-privada no es la distinción fundamental para la categoría de justicia. Para el holandés, la justicia expletiva no es siempre privada, ni la justicia atributiva es siempre pública. Si el Estado devuelve a un ciudadano particular algo que él había entregado al erario público, puede tratarse de un ejercicio de justicia expletiva; simplemente se devuelve lo que es debido a un individuo. En cambio, si un ciudadano particular dona voluntariamente su propiedad al Estado, éste es un ejercicio de la justicia atributiva<sup>86</sup>. Estos casos muestran que la distinción fundamental entre justicia atributiva y justicia expletiva no es si la materia tiene lugar en la vida pública o privada, o entre actos de la comunidad y actos de ciudadanos privados. Más bien se trata de una distinción (no jurídica) entre lo que es estrictamente debido (ley) y lo que es apropiado (virtud), que se articula según el modo en que la situación es planteada y asumida.

<sup>82</sup> Cf. *DIBP* 1.1.8.2-3.

<sup>83</sup> Nótese que Grocio no asume directamente la traducción escolástica del término aristotélico *διανεμητική*, «distributiva», sino que suprime el prefijo *dis-* y emplea un nuevo nombre, «*attributrix*», con el que hace énfasis en la *aptitudo*.

<sup>84</sup> Otro término que emplea Grocio es el de *assignatrix*.

<sup>85</sup> Cf. *DIBP* 1.1.8.2-3 y 2.17.3.

<sup>86</sup> Cf. *DIBP* 1.1.8.2-3. Aun así, el *ius* público es superior al privado, porque las instancias del *ius* público están ejercidas por la comunidad (*communitas*) y ordenadas por el bien común.

En concreto, las situaciones gobernadas por la justicia atributiva no son aquellas en las que sólo un curso de sentido es correcto y los demás son erróneos, sino aquellas en las que se requiere un juicio prudencial sobre posibilidades mejores y peores desde el punto de vista práctico moral. Este grado de imperfección, por supuesto, no significa que la justicia atributiva sea menos importante para la sociedad que las formulaciones perfectas de la justicia expletiva<sup>87</sup>. Simplemente, como en Cicerón, se trata de dos órdenes de consideración distintos, que, para su correcta implementación, se requieren mutuamente. Mientras que la justicia expletiva se constituye formalmente por la mera ausencia de la injusticia, la justicia atributiva reside en las acciones positivas de la virtud. Por un lado, al reducir la justicia legal estricta a la mera evitación de acciones injustas, Grocio abre un amplio espacio de libertades personales protegidas por la justicia expletiva, pero, por otro, deja claro que este espacio está gobernado por normas más elevadas. En este sentido, uno podría decir que la justicia atributiva completa la expletiva sin anularla. Y en cierto modo esto es así.

Sin embargo, de acuerdo con los principios del derecho natural, tal y como lo plantea Grocio, para obrar atributivamente uno también debe cumplir con la pre-condición de poseer el derecho conferido previamente por la justicia expletiva. Esto lo explica Grocio con un pasaje de Jenofonte, en el que recuerda que «cuando Ciro dio la túnica menor al que era menor, pero que no era suya, y la más grande al mayor, le amonestó el maestro»<sup>88</sup>. Aunque la noción de «lo apropiado» o «lo conveniente» de la justicia atributiva respaldaría el resultado de este intercambio, Grocio sostiene claramente que tomar la propiedad ajena es una violación procedimental de la justicia expletiva. De modo que, porque este primer criterio de la justicia expletiva de respetar la propiedad no está satisfecho, la acción no puede ser plenamente justa ni moralmente justificable; ni siquiera cuando se demuestra la conveniencia de la decisión de repartir las túnicas de acuerdo con su tamaño y, por tanto, con criterio de justicia atributiva<sup>89</sup>.

Ciertamente lo que Grocio destaca con este ejemplo es el papel relevante de la justicia expletiva, pero no sólo como el fundamento firme de los reclamos de los derechos perfectos, sino, sobre todo, y esto en mi opinión es lo más importante, como la condición de posibilidad de una exigencia moral más elevada. Esta exigencia se ve confirmada por las frecuentes exhortaciones que Grocio introduce en el texto

<sup>87</sup> Geddert lo explica con un ejemplo muy gráfico: «El deber perfecto de un multimillonario empresario A de pagar una gran cantidad de dinero a otro empresario también multimillonario B puede verse como prosaico si se compara con el deber imperfecto del multimillonario A de promover la salud entre la gente malnutrida del planeta». Cf. GEDDERT, J., «Beyond Strict Justice: Hugo Grotius on Punishment and Natural Right(s)», en *The Review of Politics*, vol 76, n° 04, 2014, pp. 576, n. 58. Sobre este último respecto, la dificultad práctica estriba en que frecuentemente no son claros los parámetros por los que algo puede considerarse un «deber» social, lo cual, por otra parte, no le resta importancia alguna.

<sup>88</sup> Cf. *DIBP* 1.1.8.3.

<sup>89</sup> Sin embargo, en *DIBP* 3.10.1.1, parece que la exhortación de virtudes más elevadas puede prohibir lo que el *ius* permite: «nam cum primum hanc iuris gentium partem explicare sum aggressus, testatus sum iuris esse aut licere multa dici eo quod impune fiant, partim etiam quod iudicia coactiva suam illis auctoritatem accomodent, quae tamen auto exorbitent a recti regula, sive illa in iure stricte dicto, sive in aliarum virtutum praecepto posita est, au certe omittantur sanctius et cum maiori apud bonos laude».

con las que recuerda que el ser portador de un derecho perfecto no garantiza un ejercicio adecuado del mismo. En este sentido, su planteamiento jurídico no es de «mínimos», pues se orienta hacia una dimensión moral alta que no se restringe a una mera satisfacción de los requerimientos de la justicia expletiva. De hecho, esta manera de enfocar la cuestión es especialmente significativa en su programa teórico más amplio de *DIBP*. A lo largo de este tratado Grocio reitera que la mera justicia expletiva no es suficiente para explicar los deberes de restricción o control en la guerra<sup>90</sup>. Pero también aclara que lo que descansa más allá de la justicia expletiva es todavía justicia, y por lo tanto contenido *ius*, al menos en su sentido más amplio<sup>91</sup>. Este carácter limitado de la noción de derecho estricto que opera en la base de la justicia expletiva se advierte de manera muy clara en el largo capítulo sobre el castigo (*DIBP* 2.20), especialmente a la luz de la cuestión, que por último paso a analizar, sobre cuál de los dos tipos de justicia está presente en el castigo<sup>92</sup>.

## 5. JUSTICIA Y CASTIGO

Grocio define, de forma general, el castigo como «un mal de pasión que se inflige por un mal de acción»<sup>93</sup> y lo menciona como una de las cosas que la naturaleza misma dicta que son *licita et non iniqua*, a saber, que quien hizo un mal reciba un mal<sup>94</sup>. En este sentido, pareciera que la lógica de la justicia en el castigo no es atributiva, sino más bien retributiva, puesto que para que haya castigo tiene que darse esencialmente en correspondencia un delito<sup>95</sup>. Grocio llega a esta conclusión a través del rechazo de dos argumentos diferentes afines a la concepción aristotélica de la justicia distributiva, que, como se vio, él considera deficiente<sup>96</sup>.

<sup>90</sup> Cf. *DIBP* 2.1.9.1, 2.10.1, 2.11, 3.1.4.2.

<sup>91</sup> Cf. O' DONOVAN, O., «Hugo Grotius (1583-1646)», en: O' DONOVAN O. – O' DONOVAN J. L. (eds.) *From Irenaeus to Grotius: A Sourcebook in Christian Political Thought*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1999, p. 790.

<sup>92</sup> Cf. *DIBP* 2.20.2.1: «an ad assignatricem, an vero ad explettricem iustitiam poena pertineat».

<sup>93</sup> Cf. *ibid.*: «malum passionis quid infligitur ob malum actionis».

<sup>94</sup> Cf. *DIBP* 2.20.2.2. Mientras el «malum passionis» apunta al sentido físico, no moral, del término, el «malum actionis» acontece en el plano moral. Precisamente es esta relación asimétrica entre estos dos planos, el físico y el moral, la que explica que la conexión naturalmente requerida crimen-castigo no sea articulada por meros automatismos naturales mecánicos, sino que deba ser establecida por criterios específicamente morales. A este respecto, Grocio contrasta el castigo con la venganza (*vindicatio*) y dice que ésta no puede ser parte del *ius naturale* porque resulta de la dimensión irracional instintiva, mientras que la pena surge como remedio racional a una injusticia. Cf. *ibid.* 2.20.2.4-5.

<sup>95</sup> Cf. *DIBP* 2.20.2.3.

<sup>96</sup> Cf. *DIBP* 1.1.8. Como bien señala O' DONOVAN, O., a quien sigo en este punto, estos argumentos deben tener una fuente distinta de Aristóteles y Tomás de Aquino, puesto que éstos vinculan el castigo principalmente con la justicia correctiva. Aunque la autoridad de Tomás sobresalía entre los escolásticos, había una clara conciencia entre ellos, como ve por ejemplo en Molina *De iustitia et iure* 1.12, de que la cuestión de la naturaleza de la justicia en el castigo no era tan simple como parece. Cf. O' DONOVAN, O., «The Justice of Assignment and Subjective Rights in Grotius» en: O' DONOVAN O. – O' DONOVAN, J. L. (eds.) *Bonds of Imperfection: Christian Politics, Past and Present*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2004, p. 184. n. 44.

El primer argumento que rechaza se apoya en la tesis de que la justicia consiste esencialmente en una relación de igualdad entre más de dos términos. Para Grocio el «que el castigo sea mayor cuanto mayor sea la ofensa es por consecuencia, no que se considere esto primariamente y por sí»<sup>97</sup>. Lo que importa no es la relación entre el castigo a una persona y el que se impone a otra, sino la relación que se establece entre la pena y el crimen cometido. El segundo argumento es el que considera que todas las penas o castigos se imponen del todo a las partes. En palabras de Grocio:

La verdadera razón de la justicia asignativa [o atributiva] no consiste propiamente ni en tal igualdad ni en el proceso del todo a la parte, sino en tener razón de aquella *aptitud* que no contenga en sí derecho estrictamente dicho, sino que dé ocasión él. Aun cuando es verdad que el que es castigado, debe ser apto o digno de ser castigado, no por eso, sin embargo, ello significa que tenga por objeto que se le añada algo a él, que es lo que pide la justicia asignativa (*DIBP* 2.20.2).<sup>98</sup>

Ahora bien, si el castigo no se sitúa primariamente dentro de la categoría de la justicia atributiva, debe pensarse que el requerimiento de castigar las ofensas, al igual que el respetar el bien ajeno o cumplir con las promesas, es una instancia propia de la justicia expletiva. Sin embargo, Grocio también encuentra dificultades al intentar situar el castigo completamente en el marco de la justicia expletiva. Esto se debe a la propia naturaleza «dual» (retributiva y moral) del castigo y a una consideración inadecuada del mismo como derecho (subjetivo), que él rechaza.

Por un lado, Grocio reconoce que la justicia expletiva juega un papel necesario como pre-condición para el castigo, «porque el que castiga, para que castigue rectamente, debe tener el derecho (*factultas*) a castigar, que nace del delito del delincuente»<sup>99</sup>. No obstante, por otro, considera que la metáfora contractual que a menudo se aplica en la justicia conmutativa es inadecuada para la lógica del castigo, pues induce al error de concebir el castigo como algo que se le *debe* al transgresor de la ley, en términos de un derecho (subjetivo) perfecto. Pero lo cierto es que el derecho a castigar no se posee como por ejemplo el derecho subjetivo a la propiedad. Si a un criminal le fuese perfectamente debido un castigo, él tendría, por así decir, un derecho a reclamarlo. Pero eso sería inadmisibles y absurdo. El castigo genuinamente justo no es, por así decir, un mero «claim-right». Aunque el merecimiento de una pena nace de una violación de la ley, y en este sentido el delito *faculta* a alguien para castigar al criminal, el castigo no es propiamente un derecho posesivo subjetivo que posee una víctima particular injuriada para vengarse o restituir un orden violado<sup>100</sup>. Es, más bien, un estatus que otorga un deber público

<sup>97</sup> Cf. *DIBP* 2.20.2.1: «Deinde quod magis nocentes gravius, minus nocentes levius puniuntur, id per consequentiam duntaxat evenit, non quod hoc primo ac per se expectetur».

<sup>98</sup> Cf. *DIBP* 2.20.2.2: «Veram iustitiae assignatricis rationem, nec in tali aequalitate, nec in processu a toto ad partem proprie consistere, sed in habenda ratione aptitudinis quae ius stricte dictum in se non contineat, sed occasionem ei det. Quanquam vero is qui punitur, aptus aut dignus esse debet puniri, non eo tamen id spectat ut ipsi accedat aliquid, quod assignatrix iustitia postulat».

<sup>99</sup> Cf. *DIBP* 2.20.2.3. También 1.1.5.1; *Prol.* 8.

<sup>100</sup> Según Grocio no es la víctima particular la que posee la facultad de castigar, sino la sociedad como un todo encarnada en la institución o el cargo personal pertinente (juez o gobernante). Este punto aparece ya muy claro en *DIP* cuando Grocio dice que el castigo nunca puede ser administrado por un hombre respecto de otro sin cierta utilidad social a la vista (4) y nunca

ejercido en nombre de otro que reclama la virtud para su justa aplicación y apunta a una administración prudente, a un ejercicio judicial de carácter discrecional con vistas a promover el bien común<sup>101</sup>. Podría decirse que más que un *derecho*, lo que la presencia del delito pone de manifiesto es el merecimiento de pena para el malhechor y la *obligación* consecuente de alguien de castigarlo. Desde esta óptica, la dimensión coercitiva del *ius* expresada mediante la pena no se ve tanto como un aspecto constitutivo cuanto consecutivo del propio *ius*.

Esta última afirmación tiene implicaciones teológicas y morales importantes para Grocio. Desde el punto de vista teológico, el papel de Dios al castigar el pecado del ser humano es principalmente el de un juez y no, como había pensado Socino, el de una víctima injuriada con capacidad de no aplicar su «derecho»<sup>102</sup>. Por otra parte, la consideración del castigo únicamente desde los parámetros de la justicia expletiva presenta el problema moral de tratar a las personas que han cometido una falta sin atender a consideraciones prudenciales o situacionales como es debido<sup>103</sup>. Mientras que en la lógica de la deuda la justicia expletiva confiere al prestamista un derecho perfecto sobre la cantidad debida, en el deber de castigar las ofensas el ejercicio pleno de la justicia expletiva no asegura necesariamente un nivel de moralidad adecuado. Un ejemplo paradigmático de esto es, como ha planteado Geddert, el caso de un homicidio imprudente<sup>104</sup>. En una situación de este tipo la justicia expletiva podría requerir perfectamente y sin límite alguno la vida del criminal<sup>105</sup>. Y, evidentemente, una determinación de lo justo en términos

---

puede asumirse como la simple aplicación de la Ley del Talión (5). Desde esta perspectiva social se entiende que el castigo o pena se constituye a través de un entendimiento implícito entre todos miembros de una sociedad, y por tanto entre el delincuente y sus congéneres, de que toda violación de la ley merece un castigo. En cualquier caso, todo castigo, para poder contar realmente como tal, sólo puede ser impuesto por alguien diferente de quien lo recibe.

<sup>101</sup> Véase, por ejemplo, *DIBP* 2.1.9.1, donde se menciona la conveniencia de no matar a un criminal, aunque merezca el castigo, porque su muerte daña desproporcionadamente a terceras personas.

<sup>102</sup> Para esta concepción del castigo, cf. *Defensio fidei Catholicae de satisfactione Christi adversus Faustum Socinum Senensem* 2.4.15. En esta obra Grocio ofrece una comprensión creativa de la Expiación de Cristo por nuestros pecados, no sólo a través de la justicia expletiva sino también a través de la justicia atributiva, en la que Dios obra prudentemente para el bien común. En línea con Schneewind, puede decirse que, si Grocio concibiese para Dios algo así como un «derecho subjetivo de castigo», éste operaría, en todo caso, dentro del marco general de una ética fundada en la virtud. En su función suprema de Creador, Gobernante y Juez del universo, Dios cumple más una función redentora moral que contractual o económica al modo de un «acreedor generoso» con los seres humanos. Según Grocio, Dios no está forzado o limitado por las leyes de la naturaleza, sino que Él demuestra libre voluntad, juicio y virtud al aceptar la muerte de Cristo como sustitución del castigo eterno. Cf. SCHNEEWIND, J., *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge University Press, New York, 1998, pp. 77-8.

<sup>103</sup> Cf. *DIBP* 2.20.3. Ésta es precisamente la dimensión moral que la tradición filosófica cubre con la noción aristotélica de «equidad» (ἐπιείκεια, *EN* V 10 y *Retórica* 1.13), y que Grocio incorpora en su teoría, aunque con un lenguaje diferente. A este respecto cf. *DIBP* 2.16 y, especialmente, *De Aequitate*.

<sup>104</sup> Cf. GEDDERT, J., «Beyond Strict Justice: Hugo Grotius on Punishment and Natural Right(s)», en *The Review of Politics*, nº 4, vol 76, 2014, p. 577. Grocio menciona el caso de un ladrón, cf. *DIBP* 2.1.11.

<sup>105</sup> En efecto, como ratificará más tarde KANT, desde el punto de vista puramente formal, el *ius talionis* constituye un principio inviolable de justicia con carácter apriorístico. Cf. *Metaphysik der Sitten* [MdS] § 49.

tan estrictos siempre será preferible a una situación anárquica en la que no existe ninguna estructura de castigo, a pesar de que las personas no tendrían segundas oportunidades para corregir su conducta y, en definitiva, para progresar moralmente. Sin embargo, y este es el punto que me interesa subrayar, a diferencia de lo que sucede en el ejercicio de justicia expletiva con el pago de una deuda, la pretensión de un cumplimiento perfecto en el castigo no haría justicia a los fines últimos que se persiguen con él<sup>106</sup>. El que castiga tiene un derecho natural a castigar en virtud del delito cometido. Sí, pero no por ello, piensa Grocio, está en la condición «objetiva» y moralmente correcta que la tradición filosófica conoce como derecho natural. Como dirá Hegel, en esta misma línea, casi dos siglos más tarde, el castigo es «la intimidación de la libertad aún prisionera en la naturaleza y la exaltación de lo universal en su conciencia y su voluntad» y, en este sentido, «su finalidad no es la justicia como tal [para Grocio, justicia estricta o expletiva], sino que es de naturaleza subjetiva, moral [entiéndase, justicia atributiva] (trad. Juan Luis Vermal)»<sup>107</sup>.

Para los objetivos concretos de su tratado sobre la guerra, en especial sobre la guerra punitiva, este punto es clave. De acuerdo con la justicia expletiva, si una nación comete ofensas contra la justicia natural, el resto de las naciones no culpables del mismo delito, tendrán en sentido estricto el derecho ilimitado de emprender una guerra<sup>108</sup>. Y si la guerra responde a una causa justa, no habrá, en teoría, restricción jurídica alguna sobre el modo de implementarse el castigo<sup>109</sup>. Sin embargo, forma parte de las exigencias morales de la justicia el determinar un buen castigo. Una acción que, por otra parte, sólo puede acontecer como resultado de aplicar un criterio más elevado de justicia atributiva.

#### A MODO DE COROLARIO

Con frecuencia Grocio ha sido considerado un pensador muy influyente en el desarrollo del concepto de derecho subjetivo. Aunque la concepción subjetiva del *ius* ya está presente en canonistas del siglo XIII y la definición que él proporciona de este concepto no difiere mucho de la que un par de siglos atrás había ofrecido Gerson, la función teórica decisiva que Grocio le otorga al derecho subjetivo para definir la justicia expletiva apunta a un nuevo horizonte en el desarrollo de esta idea. Una acción es justa en sentido expletivo en la medida en que su ejecución no es lesiva de los derechos de los demás. La noción de derecho subjetivo aquí presenta unos límites muy claros: los derechos tan sólo implican actos mandados

<sup>106</sup> Según Grocio, el castigo, como medicina social, tiene tres propósitos específicos: 1) reformar al criminal, 2) disuadir al criminal, y a cualquier otro miembro de la sociedad, de volver a delinquir en los mismos términos y 3) restaurar el orden violado por vía de satisfacción. Cf. *DIBP* 2.20. 5-6.

<sup>107</sup> Cf. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatwissenschaft im Grundrisse* §174.

<sup>108</sup> Cf. *DIBP* 2.20.7.1.

<sup>109</sup> Cf. *DIBP* 3.1.2.1-3.



o prohibidos independientemente del bien que introducen por respetarlos<sup>110</sup>. O, dicho de otro modo, la justicia en sentido estricto o *expletiva* se limita simplemente a mantener y garantizar los derechos de los demás, pero, en cierto nivel, ignora la cuestión de cómo pueden ejercitarse esos derechos. Como se ha visto, este carácter limitado de la doctrina subjetiva del derecho, en tanto que cualidad moral perfecta, se advierte de manera especial en el caso de la reparación del daño mediante el castigo. A la luz de este ejemplo, se ha mostrado: 1) que, atendiendo a la consideración dual de la justicia (*expletiva-atributiva*), el *ius* en Grocio existe como una regla *obligatoria* independientemente de que haya o no reclamos por los que las obligaciones podrían ser ejecutadas individualmente; y 2) que la aplicación forzosa del derecho es, al fin y al cabo, una cuestión secundaria para que el *ius*, en el sentido grociano más amplio, se constituya en cuanto tal. A diferencia de lo que Pufendorf defenderá poco después en torno a la distinción entre derechos perfectos e imperfectos, de que ésta es una distinción meramente *heurística* basada en lo que es necesariamente práctico para el mantenimiento de la sociedad humana, para Grocio se trata todavía de una distinción *moral* entre los dos tipos de derecho. Esta dimensión moral del *ius*, o si se prefiere, esta imbricación entre derecho y moral es uno de los puntos que más diferencia a Grocio de las doctrinas modernas del derecho en las que una regla sólo se reconoce como regla del derecho si puede ser impuesta forzosamente. Para Grocio, en cambio, una regla del *ius* en su sentido amplio nunca queda desprovista de su cualidad legal y moral por el hecho de que no pueda castigarse su quebrantamiento. En último término, el *ius* en sentido estricto se fundamenta en el *appetitus societatis* y posee como su contenido todo lo que se orienta a la *custodia societatis*, pero el *ius* en sentido amplio, que se basa en la naturaleza racional del ser humano, eleva este carácter social a un plano moral más elevado. Estas dos esferas normativas tienen fuerza vinculante, y entre ellas acontece únicamente una diferencia de fuente, y por tanto de contenido, una teniendo una función *expletiva* y otra *atributiva*<sup>111</sup>. En todo caso, las dos constituyen el *ius naturale*, contrapuesto al *ius* voluntario, humano o divino.

Por otra parte, aunque ciertamente el uso de la expresión «ius alienum» y «ius alterius» como derechos de otros sugiere la existencia de derechos subjetivos individuales, más que derechos subjetivos como los entendemos hoy, esto es, como posiciones legales y subjetivas de los seres humanos frente a otros seres humanos, o frente a la sociedad como un todo, el planteamiento de Grocio hace hincapié en ámbitos individuales de libertad personal que corresponden a cada ser humano por razón del *ius naturale*, con el resultado de que cualquier intrusión en dicho ámbito es objetivamente ilegal. Esto es lo que, a su vez, explica que está permitido castigar toda intrusión ajena a ese ámbito individual de libertad. Lo sorprendente de este enfoque es que, aunque la esfera individual de libertad es una esfera exclusiva,

<sup>110</sup> Aun siendo de naturaleza moral, este bien no es, desde el punto de vista de su constitución, igual que el bien que se introduce o articula con la práctica de la virtud, como acontece en un ejercicio de justicia atributiva.

<sup>111</sup> En este punto, Grocio no llega tan lejos como Kant, quien, como se sabe, articula la distinción entre deberes jurídicos y éticos en términos del contraste entre el carácter interior o exterior de una obligación, rechazando con ello todo enfoque que explique tal distinción exclusiva o primariamente por recurso al contenido de diferentes obligaciones. Cf. KANT, *MdS, Rechtlehre* «Einleitung in die Metaphysik der Sitten» § D.

posee, sin embargo, un carácter decididamente social, pues dicha exclusividad sólo se da respecto de su susceptibilidad de defensa contra ataques; ataques que no sólo afectan al ámbito individual, sino también y principalmente a la sociedad humana como un todo.

#### BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

##### a) *Grotiana*

- (1604) *De iure praedae commentarius* (Commentary on the law of Prize and Booty). Edición Hamaker H. G. The Hague: Nijhoff, 1868.
- (1614). *De imperio summarum potestatum circa sacra*. Edición, introducción, traducción inglesa y comentario por Harm-Jan Van Dam. Boston: Brill, 2001.
- (1617). *Defensio fidei Catholicae de satisfactione Christi adversus Faustum Socinum Senensem*. Edición, introducción y notas de Edwin Rabbie, con traducción inglesa por Hotze Mulder, Assen/Maastricht, Van Gorcum, en Hugo Grotius, *Opera theologica*, vol. I, 1990.
- (1620). *Inleydinge tot de Hollantsche rechtsgeleertheit* (*The Jurisprudence of Holland*). Traducción inglesa y comentarios por R.W. Lee. Oxford: Oxford University Press, 1926-1936.
- (1625) *De iure belli ac pacis libri tres: in quibus jus naturae et gentium, item juris publici praecipua explicantur*. Cum annotatis auctoris edidit P.C. Molhuysen; praefatus est C. van Vollenhoven. Lugduni Batavorum: Sijthoff, 1919.
- (1625). *The Rights of War and Peace*, ed. Richard Tuck, from the Edition by Jean Barbeyrac. Indianapolis: Liberty Fund, 2005.
- (1625) *Del derecho de la guerra y de la paz*. Traducción española por Jaime Torrubiano Ripoll. Madrid: Reus, 1925.
- (1656). *De Aequitate, Indulgentia et Facilitate*. (*Traité de l'équité, de l'indulgence, et de la facilité*). Traducción francesa de Antoine Courtin, 1703.

##### b) *Otras fuentes*

- Arnim, H. Von (ed.) (1903-1905). *Stoicorum veterum fragmenta* [SVF], 4 vols. Stuttgart.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco* (1994). Edición bilingüe y traducción por María Araujo y Julián Marías; introducción y notas Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 6ª ed.
- Aristóteles. *Política* (2005). Edición bilingüe traducción por María Araujo y Julián Marías; introducción y notas Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 6ª ed.
- Cicerón, M. T. (1994). *De officiis*. Edición M. Winterbottom. Oxford University Press.
- Hegel, Friedrich G. W. (1821). *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (*Principios de la filosofía del derecho o Derecho natural y ciencia política*). Traducción y prólogo de Juan Luis Vermal. Barcelona, EDHASA, 1999.
- Hobbes, Thomas (1640). *De cive: the Latin version* ed. Howard Warrender Oxford University Press, 1983, reimp. 2004.
- Kant, Immanuel (1793/94). *Metaphysik der Sitten*. (*Metafísica de las costumbres*). Estudio preliminar de Adela Cortina Orts; traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Madrid: Tecnos, 1989.
- Pufendorf, Samuel (1672). *De Iure naturae et gentium, libri octo*, en *Gesammelte Werke*; ed. Wilhelm Schmidt-Biggemann Berlin, Akademie-Verlag, 1998.
- Suárez, Francisco (1612). *De legibus ac Deo legislatore* (vol. 2). Edición crítica bilingüe por Luciano Pereña. Madrid: Colección Corpus Hispanorum. CSIC, 1973.

Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*. Biblioteca de Autores Cristianos. Edición bilingüe, 2012.  
— <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>.

## BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- Besselink, L. (2001/2). «Cynism, Scepticism and Stoicism: A Stoic Distinction in Grotius' Concept of Law», en Blom-Winkel. *Grotius and the Stoa*. Assen, Royal Van Gorcum BV, pp. 177-196.
- Blom, H. W. – Winkel L. C. eds. (2004). *Grotius and the Stoa*. Assen, Royal Van Gorcum BV.
- Brooke, Ch. (2008). «Grotius, Stoicism and “Oikeiōsis”». *Grotiana*, vol. 29, pp. 25-50.
- Doyle, D. (2014). *La doctrina estoica de la oikeiōsis*. Reconstrucción sistemática de la fundamentación de la moral en el estoicismo. Olms, Hildesheim,
- Echauri, J. B. (2003). «Las concepciones del *ius naturale* o los fundamentos de la política en Grocio, Hobbes y Espinosa». *Ágora: Papeles de Filosofía* 22/1, pp. 111-131.
- Geddert, J. (2012). *Hugo Grotius' Classical Conception of Justice*. Phd. Dissertation. The Catholic University of America. <https://cuislandora.wrlc.org/islandora/object/etd%3A319/datastream/PDF/view>
- (2014). «Beyond Strict Justice: Hugo Grotius on Punishment and Natural Right(s)». *The Review of Politics*, vol 76, n° 04, pp. 559-588.
- (ed.) (2017). *Hugo Grotius and the Modern Theology of Freedom: Transcending Natural Rights* (1st ed.). Routledge: New York.
- Guzmán, A. (2011). «Historia de la atribución de categorías o predicamentos a “derecho” (“ius”)», *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* XXXIII, pp. 273-317.
- Haakonssen, K. (1985) «Hugo Grotius and the History of Political Thought», *Political Theory*, vol. 13: 239-265.
- (1991). «From Natural Law to the Rights of Man: A European on American Debates», en *A Culture of Rights: The Bill of Rights in Philosophy, Politics, and Law -1791 and 1991*. Eds. Michael J. Lacey y K. Haakonssen. Cambridge University Press. Cambridge.
- Nussbaum, M. (2000). «Duties of Justice, Duties of Material Aid. Cicero's Problematic Legacy», *Journal of Political Philosophy*, vol. 8, n° 2, pp. 176-206. Reimpreso en Strange-Zupko (eds.) *Stoicism. Traditions and Transformations*. 2011. Cambridge University Press, pp. 214-249.
- O'Donovan, O. (1999). «Hugo Grotius (1583-1646)». En *From Irenaeus to Grotius: A Sourcebook in Christian Political Thought*, eds. O'Donovan O. – O'Donovan J. L. Grand Rapids, MI, Eerdmans, pp. 787-820.
- (2004). «The Justice of Assignment and Subjective Rights in Grotius». En *Bonds of Imperfection: Christian Politics, Past and Present*, ed. O'Donovan O. – O'Donovan J. L. Grand Rapids, MI, Eerdmans, pp. 167-203.
- Schneewind, J. (1998). *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge University Press, New York.
- Straumann, B. (2015). *Roman Law in the State of Nature. The Classical Foundations of Hugo Grotius' Natural Law*. Ideas in Context. Cambridge University Press, UK.
- Stumpf, Ch. (2006). *The Grotian Theology of International Law*. New York: Walter de Gruyter.
- Tierney, B. (1997). *The Idea of Natural Rights*. Atlanta: Scholars Press.
- Todescan, F. (2014), *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico. Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico del sec. XVII*. CEDAM. Padua
- Tuck, R. (1979). *Natural Rights Theories: Their origin and development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1983). «Grotius, Carneades and Hobbes». *Grotiana* vol. 43, pp. 43-62.

- (1987). «The “Modern” School of Natural Law», en *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe* ed. Anthony Pagden. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 99-122.
- (1999). *The Rights of War and Peace: Political Thought and the International Order from Grotius to Kant*. New York: Oxford University Press.
- (2005) «Introduction». En Hugo Grotius, *The Rights of War and Peace*. Indianapolis: ed. Richard Tuck. Liberty Fund.
- Villey, M. (1975). *La Formation de la Pensée Juridique Moderne*. Paris: Montchretien.
- Vigo, A. G. (2011). «Ética y derecho según Kant». *Tópicos* 41, pp.105-158.
- Wright, Herbert F. (1928) «Some Lesser-Known Works of Hugo Grotius» 7 *Bibliotheca Visseriana* 132.

Universidad de Navarra  
Facultad Filosofía y Letras  
dnl.doyle@gmail.com

DANIEL DOYLE SÁNCHEZ

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2015]<sup>112</sup>

---

<sup>112</sup> Revisado con posterioridad antes de la publicación.