



Entre la naturaleza y la ley: diálogos y rupturas en la evolución del derecho natural en perspectiva straussiana

Between Nature and Law: Dialogues and Ruptures in the Evolution of Natural Law from a Straussian Perspective

Recepción: 12/10/2025 | Aprobación: 22/10/2025

Juan Carlos Scirica

Abogado, UCALP. Docente e Investigador.

Juan Pablo Zabala

Lic. en Ciencia Política y Relaciones Internacionales, UCALP. Docente e investigador.

Resumen

Este artículo examina la evolución histórica y filosófica del derecho natural desde la Grecia clásica hasta el iusnaturalismo racionalista moderno, integrando un análisis crítico de sus principales exponentes. A través de la interpretación de Leo Strauss, se exploran rupturas y continuidades conceptuales, comparando el derecho natural teológico clásico con el racionalismo moderno y las críticas contemporáneas. El objetivo del artículo es interrogar a los autores en su propio lenguaje y confrontar la vigencia de sus planteos en la filosofía jurídica actual.

Palabras clave: derecho natural; iusnaturalismo clásico; iusnaturalismo moderno; teleología, Leo Strauss.

Abstract

This article examines the historical and philosophical evolution of natural law from classical Greece to modern rationalist iusnaturalism, integrating a critical analysis of its main exponents. Through Leo Strauss's interpretation, it explores conceptual ruptures and continuities, comparing classical teleological natural law with modern rationalism and contemporary critiques. The aim of the article

is to interrogate the authors in their own language and to confront the relevance of their arguments within current legal philosophy.

Keywords: *natural law; classical iusnaturalism; modern iusnaturalism; teleology; Leo Strauss.*

Introducción

La noción de derecho natural constituye uno de los ejes más persistentes, polémicos y, al mismo tiempo, elusivos del pensamiento jurídico-político occidental. Desde los diálogos socráticos hasta la teoría crítica contemporánea, la pregunta por la existencia de un orden normativo objetivo —anterior o superior al derecho positivo— ha atravesado escuelas, épocas y tradiciones con una sorprendente capacidad de resistencia frente a los cambios de paradigma.

Los interrogantes no se agotan en un plano estrictamente técnico-jurídico: compromete presupuestos ontológicos, propios de los que enfrentan al realismo con el nominalismo; antropológicos, entre aquellos que ven al ser humano como *zoon politikon* —ζῷον πολιτικόν— o como un individuo autónomo; epistemológicos, entre la razón teleológica y la razón instrumental; y teológicos enfrentando a la ley divina con la razón secular.

La historia del concepto de derecho natural, lejos de constituir una línea recta de progreso, se asemeja más a un tejido denso y cambiante de debates, reinterpretaciones y desplazamientos. En cada coyuntura histórica, los autores heredan categorías conceptuales que no aceptan de manera pasiva y las reformulan a la luz de crisis políticas, transformaciones sociales y descubrimientos intelectuales que, con frecuencia, alteran profundamente su sentido original. Así, hablar de la “evolución” del derecho natural implica reconocer su plasticidad y capacidad de adaptación, pero también las rupturas que han reconfigurado e incluso en algunos casos invertido, sus premisas fundamentales.

En este escenario, la lectura de Leo Strauss (1953) ofrece un marco interpretativo singular y polémico. En *Derecho natural e historia*, publicado originalmente en 1953, Strauss sostiene que la modernidad no representa simplemente una actualización del derecho natural clásico, sino un abandono de su estructura filosófica esencial. Este abandono, catalizado por el positivismo jurídico y el historicismo, habría desembocado en un relativismo moral que incapacita para establecer criterios racionales y universales que permitan distinguir la justicia de la injusticia. Tal vacío normativo, sostiene Strauss (2014), expone a las sociedades contemporáneas a dos peligros complementarios: por un lado, la justificación intelectual de regímenes autoritarios, y por otro, la naturalización de consensos normativos injustos en contextos democráticos.

La propuesta straussiana no se limita a una nostalgia por un orden perdido ni a la simple reivindicación de un corpus inmutable de normas antiguas. Más bien, plantea la necesidad de reabrir la pregunta por los fundamentos objetivos de la justicia, entendiendo que esta investigación constituye el núcleo vital de la filosofía política (Strauss, 2014). En este sentido, la historia del derecho natural puede releerse, bajo la perspectiva straussiana, como un diálogo constante y conflictivo en el que convergen, y a menudo se enfrentan, tres tensiones fundamentales: entre la fuerza y la norma, que nos plantea si la justicia es el producto del poder o si es un criterio que lo limita; entre universalismo y particularismo, que nos sumerge en la cuestión de si la justicia vale para todos en todo tiempo o si depende de contextos históricos y culturales específicos; y entre teleología y constructivismo, donde el debate se da entre si el derecho refleja fines intrínsecos de la naturaleza humana o si es fruto de acuerdos contingentes.

Estas tensiones, lejos de ser abstracciones modernas, ya se perfilan en los orígenes griegos del concepto de derecho natural, y atraviesan toda su evolución histórica hasta el presente.

1. La disputa originaria en la Grecia clásica y la invención del derecho natural

El nacimiento del derecho natural en la antigua Grecia se produce en un escenario de efervescencia intelectual y crisis política. Entre los siglos V y IV a. C., la confrontación entre *physis* y *nomos*, entre naturaleza y convención, se convierte en uno de los ejes del pensamiento filosófico y político. Filósofos y legisladores debaten si las leyes humanas son meros pactos útiles, que dependen de circunstancias y voluntades, o si en realidad derivan de principios universales inscritos en la propia naturaleza.

La Atenas democrática, con su sistema participativo, su expansión imperial y las convulsiones internas derivadas de la Guerra del Peloponeso, ofrece el telón de fondo para esta discusión que no solo es jurídica, sino existencial: ¿qué significa vivir bien y con justicia? Tal como señalan George Sabine (1973) y Quentin Skinner (2013), no se trató de un debate académico aislado, sino de un diálogo político vivo, donde las posiciones sobre el derecho natural se entrelazaban con visiones contrapuestas sobre el poder, la igualdad y la comunidad política.

En el *Gorgias* de Platón (2010), el personaje de Calicles encarna una de las primeras formulaciones explícitas de un “derecho natural” entendido como el derecho del más fuerte. Según su argumentación, la *physis* —φύσις— dicta que quienes poseen superioridad física o intelectual deben gobernar sobre los débiles, y que las convenciones legales que limitan esta supremacía no son más que artificios creados por los débiles

para protegerse. Aquí, la naturaleza no es una norma ética, sino una constatación descriptiva donde lo natural es dominar (Platón, 2010, p. 318).

Esta posición inaugura una línea realista y, en buena medida amoral, que reaparecerá, con matices, en Maquiavelo y en el Hobbes del *Leviatán*. Al respecto, Leo Strauss advierte que, al borrar la distinción entre poder y justicia, este enfoque impide cualquier condena racional de la tiranía, reduciendo el campo político a una lucha desnuda de fuerzas (2014, p. 129). Por su parte, Eric Voegelin interpreta a Calicles como la representación paradigmática de la tentación permanente de reducir la política a pura facticidad, despojada de toda trascendencia normativa (2006, p. 83).

En el extremo opuesto a Calicles podemos ubicar a Antifonte, quien defiende la idea de que todos los seres humanos comparten una misma naturaleza, sin distinción entre griegos y bárbaros. Este universalismo biológico, aunque no cristaliza en un sistema jurídico coherente, socava el etnocentrismo helénico, hiere el orgullo cultural propio de los griegos y anticipa, en cierto modo, el cosmopolitismo estoico. En referencia a Antifonte, Martha Nussbaum interpreta sus afirmaciones como una intuición temprana de lo que hoy denominamos derechos humanos, es decir, la creencia en prerrogativas inherentes a la condición humana que trascienden fronteras políticas y culturales (2012, p. 36).

No obstante, como advierte A. A. Long (2006), Antifonte no proporciona un criterio operativo para traducir esta igualdad ontológica en instituciones políticas concretas, lo que limita su alcance normativo y su potencial para articular un verdadero orden jurídico universal. Su propuesta queda, así, como una afirmación ética de enorme potencia teórica, pero carente de un correlato institucional que le otorgue eficacia práctica (Long, 2006, p. 41).

Por su parte, creemos que Aristóteles articula la respuesta más influyente de la Antigüedad, ya que, en su *Ética a Nicómaco* (2014) y en su *Política* (1988), sostiene que el hombre es *zoon politikon*, un animal político por naturaleza, y que la justicia es un orden orientado a la realización del *telos* humano, definido por la razón y la vida en comunidad. La *polis* no es una invención artificial, sino el marco natural para desarrollar la virtud. El derecho natural *dikaion physikon* —το δίκαιον φυσικόν— es aquello que, por su conformidad con el fin humano, no varía con el tiempo ni con las costumbres.

Esta concepción teleológica asume que hay una jerarquía natural entre individuos, lo que para Aristóteles justifica, por ejemplo, la esclavitud de quienes carecen de suficiente razón práctica. Strauss observa que este componente aristocrático choca con el igualitarismo moderno, pero es inseparable de su noción de justicia como perfección de la naturaleza (2014, p. 176).

El conflicto entre estas tres posiciones, la fuerza en Calicles, la igualdad biológica en Antifonte, y la teleología racional en Aristóteles, no quedó resuelto en la Grecia clásica. Los estoicos, siglos después, integrarán elementos de Antifonte y Aristóteles en un universalismo racional; los realistas políticos rescatarán la posición de Calicles para denunciar el idealismo moral. Strauss interpreta estos orígenes como una tensión constitutiva: el derecho natural, desde su nacimiento, osciló entre ser una norma objetiva o ser reflejo de la naturaleza fáctica.

2. Roma clásica: entre el universalismo filosófico y el pragmatismo jurídico

El pensamiento romano sobre el derecho natural surge en un contexto distinto al griego, ya que Roma es menos una comunidad filosófica que una potencia expansiva que debe integrar pueblos y culturas muy diversas en un mismo orden político-jurídico. Esto explica que, si bien adopta parte de la filosofía griega, en especial el estoicismo, la reelabora con un enfoque práctico orientado a la administración y la unificación jurídica del Imperio romano.

La distinción entre el *ius civile*, el *ius gentium* y el *ius naturale* refleja esta preocupación por articular principios generales que puedan aplicarse a contextos heterogéneos. El derecho natural aparece como un ideal regulativo que convive con la casuística de la práctica jurídica.

Marco Tulio Cicerón, jurista y filósofo influenciado por el estoicismo, formula una de las definiciones más influyentes señalando que “existe una ley verdadera, conforme a la naturaleza, inmutable y eterna, cuya voz es la recta razón” (1989, III, p. 22).

Para Cicerón, esta ley no depende de legisladores humanos ni de la costumbre, ya que existe por sí misma, y su autor es Dios o la Razón suprema que rige el cosmos. El *ius naturale* tiene, así, un carácter objetivo, universal y vinculante incluso para quienes lo desconocen o lo niegan (Dyck, 2004, p. 32).

Strauss señala que en Cicerón se mantiene viva la estructura teleológica aristotélica, pero con un matiz cosmopolita porque en su concepción la comunidad política suprema ya no es la *polis*, sino el conjunto de la humanidad como partícipe de la razón común (2014, p. 203).

Sin embargo, juristas clásicos como Gayo y Ulpiano reducen el derecho natural a principios más básicos, compartidos con todos los seres vivos: procreación, crianza de los hijos, autopreservación. Esta definición, de corte biológico, parece apartarse del racionalismo estoico y acercarse a una noción empírica y mínima de naturaleza.

Podemos interpretar esta ambigüedad como una herramienta funcional que permitía a los juristas invocar el derecho natural tanto para defender principios morales universales como para resolver casos prácticos sin entrar en debates filosóficos.

La tensión entre el universalismo racional de Cicerón y el minimalismo biológico de los mencionados y destacados juristas romanos refleja una divergencia de funciones porque Cicerón busca fundamentar la justicia como ideal ético-político; y tanto Gayo como Ulpiano buscan su aplicación como criterio práctico en la administración de justicia.

Strauss observa que esta brecha marcará también la evolución posterior ya que, en la Edad Media, el derecho natural se verá tanto como una norma racional derivada de la naturaleza como un conjunto de inclinaciones básicas.

3. La síntesis medieval: razón y revelación

Con la caída del Imperio romano y la expansión del cristianismo, el derecho natural se reinterpreta a la luz de la teología. La visión cristiana introduce un elemento decisivo como es la Creación. La naturaleza ya no es un orden eterno e impersonal, sino obra de un Dios personal que la dota de un fin. El derecho natural se concibe como la participación de la criatura racional en la *lex aeterna* (Kretzmann, 1997).

En este contexto, la filosofía escolástica principalmente en San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino buscará armonizar la razón natural con la revelación divina, lo que conduce a una sistematización sin precedentes en la historia del pensamiento filosófico.

En la *Suma Teológica*, Santo Tomás de Aquino define el derecho natural como “la participación de la ley eterna en la criatura racional” (2019, p. 867). Según el Aquinate, la ley eterna es el plan divino que gobierna el universo; y la ley natural es su reflejo en la razón humana.

El principio básico del derecho natural es el de *sindéresis*, haz el bien y evita el mal. De este derivan inclinaciones primarias como la conservación de la vida, la procreación, la búsqueda de la verdad, entre otras, que son universales e inmutables. A su vez, de estas se desprenden preceptos secundarios que pueden variar con las circunstancias históricas, pero que nunca deben contradecir los primeros.

Este esquema jerárquico y ordenado de ley divina, ley eterna, ley natural y ley humana conserva la objetividad moral aristotélica, pero la sitúa en un marco creacionista, propio del cristianismo. Al respecto, Finnis sostiene lo siguiente:

... la contribución esencial de Tomás consiste en mostrar que la moralidad puede ser comprendida racionalmente sin necesidad de apelar de modo inmediato a la revelación, puesto que la ley natural se funda en la estructura misma de los bienes humanos y en la orientación teleológica de la persona. La ley natural no se deriva de observaciones empíricas sobre cómo actúa la gente, sino de la reflexión racional acerca de lo que es bueno para los seres humanos en cuanto tales. (Finnis, 2000, p. 64)

Si bien Santo Tomás integra magistralmente filosofía y teología, no todos sus contemporáneos y sucesores aceptan sin reservas esta síntesis excelentemente lograda. Guillermo de Ockham, por ejemplo, acentúa la omnipotencia divina hasta el punto de relativizar la inmutabilidad de las normas naturales. Incluso algunos seguidores de Ockham llegan a sostener que, si Dios es absolutamente libre, podría modificar los principios del derecho natural (Tierney, 2014, p. 112).

Esta línea voluntarista iniciada en el siglo XIV preparará el terreno para la secularización temprana. Al respecto, Hugo Grocio va a afirmar en el siglo XVII que el derecho natural “sería válido, aunque Dios no existiera” (1925, p. 14), aunque sin romper por completo con la tradición escolástica, de la que el mundo de los intelectuales dependía todavía conceptualmente.

El derecho natural tomista dominará la enseñanza universitaria y la doctrina jurídica europea hasta bien entrado el Renacimiento en la Europa continental, e incluso se prolongará por varios siglos en reductos universitarios específicos en América que van a seguir defendiendo el escolasticismo.

Su combinación de principios inmutables e interpretación racional será adoptada por juristas, teólogos y políticos como marco común. Sin embargo, este consenso comenzará a fragmentarse con las guerras de religión del siglo XVI y el surgimiento de los Estados modernos, que buscarán fundamentos jurídicos menos dependientes de la teología, obsesionados por lograr la obediencia de sus súbditos sin apelar a Dios en la justificación de las autoridades políticas.

4. La transición a la modernidad: secularización y nuevas bases racionales

El paso de la Baja Edad Media a la Edad Moderna estuvo marcado por una profunda crisis política y cultural: la Reforma protestante, las guerras de religión en Europa y la emergencia de las monarquías modernas y absolutas que transformaron la estructura del poder y la concepción de la autoridad. En este escenario, la idea de un derecho natural fundado exclusivamente en la teología comenzó a ser vista como insuficiente para garantizar la convivencia en sociedades divididas confesionalmente.

Autores como Richard Tuck (1989) y Knud Haakonssen (1996) señalan que esta coyuntura política impulsó la búsqueda de fundamentos jurídicos más universales y “neutros” desde el punto de vista religioso, capaces de sostener el orden civil sin depender de dogmas particulares.

En este contexto, Hugo Grocio, el gran jurista holandés, es considerado por Strauss como la figura fundacional del derecho natural moderno. Su obra *De iure belli ac pacis* de 1625 redefine el iusnaturalismo al afirmar que el “derecho natural sería válido, aunque Dios no existiera” (1925, p. 14). Con esta frase, interpretada por algunos autores como una hipótesis metodológica y por otros como un principio secularizante, Grocio introduce un cambio radical, ya que el derecho natural se fundamenta en la naturaleza racional y social del ser humano, independientemente de la revelación.

Tal como sostiene Haakonssen:

... para Grocio, la raíz del derecho natural se encuentra en la *sociabilidad* que es propia del ser humano. De esta inclinación fundamental se derivan los principios que exigen no dañar la vida de los demás, respetar lo que cada uno posee legítimamente y cumplir los pactos libremente contraídos. Esta concepción del derecho natural proporciona el fundamento para una teoría sistemática del derecho internacional, en la que ciertos principios básicos obligan a todas las naciones, con independencia de sus creencias religiosas. El orden jurídico resultante es, por tanto, universal en su validez y alcance.¹ (1996, p. 28)

Leo Strauss por su parte, ve aquí un momento ambivalente porque Grocio conserva elementos de la teleología clásica, por ejemplo, la sociabilidad como fin natural, pero al desvincularla de un orden divino inmutable abre la puerta a su reinterpretación en clave utilitaria o consensualista (2014, pp. 216-218).

A diferencia de Grocio, podemos notar que otro notable jurista holandés como Samuel Pufendorf, desarrolla una teoría del derecho natural más explícitamente secular. En *De jure naturae et gentium* de 1672, sostiene que la ley natural no es simplemente deducible de la naturaleza física, sino de la condición moral del ser humano como criatura libre y responsable. Su concepto clave es la *sociabilitas*, definida como el deber de cultivar una convivencia pacífica y cooperativa.

También se diferencia de Hobbes, para quien el estado de naturaleza es una guerra potencial. En cambio, para Pufendorf la sociabilidad es posible sin un poder coercitivo absoluto, aunque reconoce que el Estado es necesario para garantizarla de forma estable.

¹ Traducción propia.

En el plano internacional, defiende que los principios del derecho natural se aplican a todas las naciones, superando el marco cristiano europeo.

Autores como Simone Zurbuchen han destacado lo siguiente:

Aunque durante largo tiempo se consideró a Pufendorf como un autor que rompía de manera decisiva con la tradición escolástica, una lectura más cuidadosa muestra que su proyecto debe entenderse menos como una ruptura y más como una mediación. Si bien Pufendorf se esfuerza por secularizar el derecho natural, desvinculándolo de ciertas presuposiciones metafísicas tradicionales, no lo reduce por ello a un mero acuerdo humano o a una construcción convencional. Antes bien, su intención es preservar el carácter objetivo y normativo del derecho natural, entendido como un sistema de reglas racionales que obligan universalmente.² (2019, pp. 8-9)

Desde la perspectiva de Leo Strauss, este período marca el inicio de la “pérdida de espesor” del derecho natural: aunque Grocio y Pufendorf mantienen un lenguaje universalista, y en el caso particular de Grocio, es evidente su formación aristotélico-tomista, su desvinculación progresiva de la metafísica teleológica abre el camino a un concepto más contractualista y menos objetivo de justicia (Strauss, 2014, p. 214).

Historiadores como Tuck sostienen que la secularización del derecho natural “no implicó el abandono de estándares morales universales” (1999, p. 22) y otros como Schneewind afirman que “el derecho natural sobrevivió transformándose en un marco adecuado para sociedades democráticas y pluralistas” (1998, p. 101) matizando la visión de Leo Strauss.

Sin embargo, Strauss insiste en que el precio de esta adaptación fue alto ya que “el derecho natural moderno, al orientarse primordialmente hacia la paz, pierde la profundidad ética característica de la doctrina clásica” (2014, p. 222).

5. La modernidad contractualista: ruptura y reconfiguración del derecho natural

En *Leviatán*, su obra magna publicada en 1651, Hobbes redefine por completo el concepto de derecho natural. Ya no se trata de un orden objetivo fundado en fines intrínsecos de la naturaleza humana, sino del derecho a todo que cada individuo posee en el estado de naturaleza, entendido como un estado de libertad absoluta para asegurar la propia supervivencia. Para Hobbes, el derecho natural es “la libertad que tiene cada

² Traducción propia.

hombre para usar su propio poder según quiera para la preservación de su vida” (1989, XIV, p. 125).

Hobbes describe este estado de naturaleza como una guerra de todos contra todos, donde la vida humana es “solitaria, pobre, desagradable, brutal y breve” (1989, XIII, p. 117). Las leyes naturales, en su teoría, no son mandatos teleológicos, sino reglas instrumentales para evitar la autodestrucción, cuya eficacia depende de que exista un soberano con poder absoluto para hacerlas cumplir.

Leo Strauss es uno de los principales lectores de Hobbes, y lo interpreta como el primer gran positivista moderno, al considerar que “la ley civil es para Hobbes el criterio último de lo justo” (2014, p. 237), ya que si la justicia es solo lo que el soberano ordena para evitar el daño mutuo, no existe un criterio objetivo para evaluar su contenido moral. Podríamos afirmar que esto rompe de forma categórica el vínculo entre derecho natural y virtud, sustituyendo la idea aristotélica de bien común como finalidad del Estado, por la seguridad individual como único fin político.

Locke, en su *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, suaviza la imagen hobbesiana del estado de naturaleza. Para él, “el estado de naturaleza tiene una ley natural que lo gobierna, la cual obliga a todos; y la razón, que es esa ley, enseña a toda la humanidad [...] que siendo todos iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones.” (2014, p. 84). Estos derechos a la vida, la libertad y la propiedad, son inalienables y existen antes de cualquier acuerdo político.

El pacto social lockeano no crea la ley natural, sino que constituye una sociedad política para protegerla. El gobierno es legítimo solo mientras respeta estos derechos; de lo contrario, el pueblo tiene derecho a la rebelión.

Strauss observa que “Locke conserva el vocabulario del derecho natural, pero no su sustancia. Lo que en Aristóteles y Tomás era orden al bien, en Locke se convierte en limitación del poder” (2014, p. 243).

Podemos reconocer, siguiendo a Strauss, que Locke retoma un lenguaje iusnaturalista, en gran parte por su formación clásica, pero en realidad transforma el derecho natural en un catálogo de derechos subjetivos individuales, desplazando el énfasis desde la realización del bien común hacia la limitación del poder estatal.

Esto deberíamos entenderlo en el contexto político de la guerra civil inglesa, que había terminado luego de 40 años con la Revolución Gloriosa de 1688, apoyada por el propio Locke.

Otros autores contemporáneos como Zuckert han destacado, en coincidencia con Strauss, que “Locke retiene la forma clásica del derecho natural, pero la llena con un contenido moderno. Su ley natural ya no es una guía hacia el bien humano, sino una

afirmación de los derechos individuales. En este sentido, Locke se sitúa más cerca de Hobbes que de Aristóteles”³ (Zuckert, 2002, p. 199).

Por su parte, Rousseau, en *El contrato social*, publicado originalmente en 1762, ofrece una crítica radical tanto al egoísmo hobbesiano como al individualismo lockeano. Sostiene que el hombre en estado natural es pacífico y libre, pero que la propiedad privada y la competencia social generan desigualdad y corrupción. En palabras de Rousseau, “el primero que, habiendo cercado un terreno, se atrevió a decir ‘esto es mío’, y halló gente bastante simple para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil” (2012, p. 106).

El contrato social debe reconstruir una comunidad en la que cada individuo se someta a la voluntad general, como expresión del interés común. Nos dice Rousseau al respecto, “cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y recibimos, en conjunto, a cada miembro como parte indivisible del todo” (2012, p. 46).

En su concepción, la ley no es solo un límite, sino una manifestación de la libertad colectiva: obedecer a la ley que uno mismo se da es el acto supremo de libertad. Sin embargo, este ideal comunitario tiene un riesgo, ya que, si la voluntad general se identifica con la mayoría, puede justificar la opresión de las minorías, convirtiéndose en una tiranía del número.

Strauss reconoce que Rousseau reintroduce un lenguaje sobre el bien común y la comunidad, siendo esta el instrumento moralizador para el individuo, al estilo de sociedad espartana, tan admirada por el ginebrino, pero señala que su fundamento sigue siendo constructivista, y no teleológico: “Rousseau parece volver al ideal clásico de una comunidad moralmente educadora, pero el fundamento de esta comunidad ya no es la naturaleza como orden teleológico, sino la voluntad general, es decir, una creación del hombre mismo” (2014, p. 285).

Es decir que para Rousseau, la legitimidad de la ley no proviene de su conformidad con una naturaleza humana objetiva, sino de su origen en la voluntad colectiva. Esto lo sitúa dentro de la modernidad que, para Strauss, como ya vimos, rompe con la orientación clásica hacia un bien objetivo.

Strauss ve en estos tres autores la consolidación del giro moderno donde el derecho natural se desvincula de la idea de *telos* humanos y pasa a ser una construcción derivada de las necesidades, derechos o voluntades de los individuos. Esto, en su opinión, prepara el terreno para el relativismo moral y para las críticas historicistas y positivistas del siglo XIX.

³ Traducción propia.

6. El siglo XIX: positivismo, historicismo y la crisis del derecho natural

El siglo XIX es testigo de transformaciones profundas: la revolución industrial altera las estructuras económicas y sociales; los Estados nacionales consolidan su soberanía interna; y las ciencias sociales emergen con pretensiones de objetividad científica. Este clima intelectual favorece un desplazamiento del discurso filosófico hacia lo empírico y una creciente desconfianza hacia las nociones universales ahistóricas.

Strauss reconoce que este período caracterizado por “la conjunción del positivismo y del historicismo significó que toda pretensión de conocer un derecho natural quedó desacreditada como metafísica precrítica” (2014, p. 326).

El utilitarismo inglés de comienzos del siglo XIX, encabezado por Jeremías Bentham, rechaza la noción de derecho natural como una ficción sin base real. Para este pensador en particular, “los derechos naturales son simples ficciones retóricas: el derecho no es lo que se imagina, sino lo que prescribe el legislador en función de la utilidad general” (2008, p. 47).

Por su parte, John Austin en su obra *The Province of Jurisprudence Determined* de 1832 sistematiza esta idea al sostener que “toda ley propiamente dicha es un mandato: un mandato que obliga, en general, a realizar o abstenerse de realizar ciertos actos, y que se hace cumplir mediante una sanción.” (1995: 14)

Ya en el siglo XX, pero en la misma línea positivista, Kelsen formula la teoría pura del derecho; para este autor “la ciencia del derecho debe ocuparse del derecho positivo tal como es, no de cómo debería ser. Su objeto no es la justicia ni los valores morales, sino un sistema de normas que regula la conducta humana” (1979, p. 7).

Según Kelsen, “el derecho no debe derivarse de la moral ni de la política; debe ser concebido como un sistema de normas cuya validez se funda en otra norma y, en última instancia, en una norma fundamental presupuesta” (1979, p. 204). El derecho natural queda, así, excluido del ámbito científico del derecho.

Strauss considera que el positivismo jurídico elimina la posibilidad de evaluar moralmente el contenido de las leyes, ya que, si todo derecho es positivo, entonces no hay base para distinguir entre leyes justas e injustas más allá del propio sistema legal. Al respecto advierte que “la negación del derecho natural no destruye el derecho, sino la posibilidad de su crítica moral. Allí donde todo derecho se acepta por ser derecho, el vacío que deja la justicia es ocupado por la ideología” (2014, p. 329).

Otro autor importante como Savigny, fundador de la escuela histórica del derecho, rechaza el derecho natural como un conjunto de principios universales, argumentando que el derecho surge orgánicamente del espíritu del pueblo, del

“Volksgeist”. Según su concepción, cada comunidad desarrolla su propio derecho de manera evolutiva, y este refleja su historia y costumbres más que una naturaleza humana común. En sus propias palabras, “el verdadero derecho vive en la conciencia común del pueblo. Por eso, toda ley que no brota del espíritu nacional está condenada a ser letra muerta” (1979, p. 41).

El historicismo relativiza la validez de cualquier principio moral o jurídico que pretenda tener un valor universal. La justicia deja de ser un concepto transhistórico y pasa a ser una construcción cultural sujeta al cambio histórico.

Strauss ve en el historicismo una doble renuncia: primero, a la distinción entre naturaleza y convención; segundo, a la posibilidad de establecer criterios universales de justicia. Si todo pensamiento es histórico, como afirma el historicismo radical, entonces la filosofía política no puede aspirar a verdades permanentes, solo a descripciones de contextos cambiantes (2014, p. 332).

Positivismo e historicismo, aunque muy distintos, coinciden en deslegitimar la noción de un orden jurídico natural objetivo. Esto conduce, según Strauss, a un relativismo práctico, ya que, para el positivismo, lo justo es lo que la autoridad decide, y para el historicismo, lo justo es lo que la cultura vigente establece. En ambos casos, desaparece un criterio independiente que permita cuestionar el orden político vigente en nombre de una justicia superior.

Autores como Michael Oakeshott y Alasdair MacIntyre han señalado que la pérdida de referentes universales en el derecho y la política ha contribuido a una fragmentación moral de las sociedades modernas.

En este sentido, Oakeshott afirma que “la modernidad se caracteriza, no por la ausencia de moralidad, sino por la proliferación de moralidades rivales, cada una reclamando autoridad sobre las demás. Lo que hemos perdido no es la conciencia moral, sino un lenguaje moral común” (2000, p. 62).

Por su parte, MacIntyre reconoce que “vivimos en una cultura moral que, pese a usar el lenguaje de la moralidad, ha perdido el contexto social y teleológico que le daba sentido. El resultado es una confusión interminable y una fragmentación de los juicios morales” (2001, p. 18).

En cambio, Quentin Skinner defiende un historicismo reflexivo, donde la comprensión del pensamiento político requiere contextualización, pero sin renunciar al juicio normativo: lo ancla en las prácticas y lenguajes morales efectivamente vividos (2013, p. 27).

7. Relecturas contemporáneas: reconstrucciones y disputas en torno al derecho natural

El llamado *new natural law* retoma la matriz tomista, pero desplaza el foco desde una metafísica de la naturaleza hacia una razón práctica estructurada por bienes básicos autoevidentes. En *Natural Law and Natural Rights*, John Finnis identifica un conjunto de bienes humanos básicos como la vida, conocimiento, juego, experiencia estética, amistad/sociabilidad, razonabilidad práctica, religión, entre otros, y una serie de principios de razonabilidad práctica que guían la deliberación práctica sin necesidad de deducir normas desde una antropología sustantiva cerrada. Al respecto Finnis sostiene que “la razonabilidad práctica excluye toda instrumentalización de un bien básico en función de otro. Las exigencias de la razón son integrales, no agregativas” (2000, p. 118).

La renovación contemporánea del derecho natural emprendida por John Finnis encontró en Germain Grisez y Joseph Boyle una prolongación sistemática que consolidó su arquitectura ética y normativa. En *Life and Death with Liberty and Justice*, ambos autores profundizan en la estructura de la acción moral, desarrollando una teoría robusta de la intención y una doctrina de los preceptos negativos absolutos que preserva la inviolabilidad de los bienes humanos básicos. Frente a las aproximaciones consecuencialistas (1983, p. 78).

Grisez y Boyle sostienen que ciertos actos, como el homicidio directo o la manipulación deliberada de la vida humana, son incompatibles con la razonabilidad práctica y, por tanto, moralmente ilícitos en toda circunstancia, dado que instrumentalizan bienes intrínsecos que deben ser respetados por sí mismos. Su planteo refuerza el giro de esta corriente hacia una ética de la integridad práctica, en la que la validez moral no depende de resultados empíricos, sino de la coherencia racional entre los fines perseguidos y los bienes que la acción implica (1983, p. 112).

Esta orientación será proyectada por Robert P. George hacia el ámbito jurídico y político contemporáneo. En *Making Men Moral*, George extiende la racionalidad práctica del derecho natural a los debates constitucionales sobre libertad religiosa, bioética y moral pública, sosteniendo que los principios del derecho natural pueden ofrecer criterios de justificación pública aun en sociedades pluralistas. Su propuesta busca reconciliar el lenguaje de la razón práctica con el marco institucional de las democracias liberales, demostrando que la apelación a bienes humanos básicos no constituye una imposición confesional, sino una gramática moral compartida accesible a toda razón pública (1999, p. 23).

En conjunto, Finnis, Grisez, Boyle y George configuran una de las vertientes más influyentes del neiusnaturalismo angloamericano, caracterizada por su intento de

rearticular la tradición tomista en términos posmetafísicos, preservando la objetividad del bien humano frente al relativismo ético y al formalismo positivista.

Desde la lectura straussiana, el mérito del neoiusnaturalismo es reabrir la pregunta por criterios racionales universales; aunque también algunos críticos han reconocido su límite, en el riesgo de formalismo práctico y de subestimación del trasfondo teleológico clásico que Strauss reivindica.

En una dirección convergente, aunque desde una matriz no tomista, sino hermenéutica, Ronald Dworkin reformula la relación entre derecho y moral como un vínculo intrínseco y no meramente externo. En *Los derechos en serio* rechaza la separación tajante entre “lo que es derecho” y “lo que debe ser”, subrayando que “los jueces no deciden solamente aplicando reglas; también deben apelar a principios jurídicos que expresan exigencias de justicia, equidad o debido proceso” (1998, p. 87).

El derecho, explica, “es una práctica interpretativa en la cual los participantes no solo describen lo que hacen, sino que tratan de justificarlo de la mejor manera posible” (198, p. 121), de modo que los principios morales forman parte del contenido jurídico mismo.

Su célebre figura del juez Hércules, capaz de construir el derecho “como la mejor interpretación posible del sistema jurídico en su conjunto” (1998, p. 155), ejemplifica esta aspiración a una moralidad institucionalizada, donde la validez del derecho depende de su coherencia con la justicia sustantiva.

En su debate con H. L. A. Hart, Ronald Dworkin sostiene que el orden jurídico no se compone solo de reglas, sino también de principios y estándares morales que integran la práctica jurídica.

Frente al modelo positivista, Dworkin insiste en que los jueces “no deciden solamente aplicando reglas; también deben apelar a principios jurídicos que expresan exigencias de justicia, equidad o debido proceso” (1998, p. 87). En esta concepción interpretativa, la identificación del derecho no se agota en su validez formal, sino que requiere una justificación moral coherente con los valores que dan sentido al sistema normativo.

Por su parte, H. L. A. Hart, en *El concepto de derecho*, mantiene la distinción conceptual entre el “ser” y el “deber ser” jurídicos, sosteniendo que “la afirmación de que una norma es válida es la afirmación de que satisface ciertos criterios previstos por la regla de reconocimiento” (1968, p. 100). Con ello, Hart preserva el ideal positivista de una ciencia jurídica descriptiva, que puede analizar el derecho sin comprometerse con juicios de valor.

Desde la perspectiva de Leo Strauss, esta disputa puede leerse como una reacción tardía al vaciamiento moral del derecho producido por el positivismo del siglo XIX. En

Derecho natural e historia, Strauss observa que “si el derecho positivo es el único derecho, entonces no existe criterio alguno para distinguir entre leyes justas e injustas” (2014, p. 31) y que, en consecuencia, “la ciencia del derecho no puede condenar racionalmente la tiranía” (2014, p. 32).

La polémica entre Hart y Dworkin representa, así, dos modos de responder a esa crisis: Hart insiste en la separación conceptual entre validez y moralidad como resguardo analítico del derecho; Dworkin, en cambio, busca recuperar un plano moral interno a la práctica jurídica, en el que los principios de justicia, equidad y dignidad actúan como fuentes de legitimidad racional.

De esta manera, el debate entre ambos juristas encarna, en clave contemporánea, el dilema que Strauss había formulado décadas antes: si el derecho puede conservar su objetividad sin recurrir a una concepción sustantiva del bien, o si, al renunciar a ella, la legalidad moderna queda expuesta al riesgo del relativismo normativo y la arbitrariedad del poder.

Por su parte, Martha C. Nussbaum reformula el universalismo moral en clave secular e interdisciplinaria. En *Crear capacidades: propuesta para el desarrollo humano*, la autora propone una “lista abierta de capacidades centrales” que define como “las oportunidades sustantivas para elegir y actuar en el marco de una vida verdaderamente humana” (2012, p. 45). Estas capacidades incluyen “vida; salud corporal; integridad corporal; sentidos, imaginación y pensamiento; emociones; razón práctica; afiliación; otras especies; juego y control sobre el propio entorno” (2012, p. 46).

Nussbaum concibe estas capacidades como umbrales mínimos de justicia, afirmando que “el respeto a la dignidad humana exige que cada persona alcance al menos un nivel umbral en todas las capacidades centrales” (2012, p. 48). Si bien su enfoque prescinde de toda metafísica teleológica, mantiene la intuición normativa del iusnaturalismo clásico al sostener que existen ciertos bienes humanos fundamentales que pueden ser reconocidos “como exigencias universales de justicia, evaluables erga omnes” (2012, p. 53).

En términos straussianos, el enfoque de capacidades reactiva la pretensión de objetividad moral sin depender de la teología ni de un esencialismo antropológico fuerte; la réplica straussiana sería que, sin una filosofía de la naturaleza humana, la lista queda expuesta a contingencias constructivistas.

Alasdair MacIntyre diagnostica en *Tras la virtud* que la modernidad sufre una profunda fragmentación moral, consecuencia de la pérdida de un *telos* común y de las prácticas comunitarias que daban sentido a las virtudes clásicas. En sus palabras: “vivimos en una cultura moral que, pese a usar el lenguaje de la moralidad, ha perdido el

contexto social y teleológico que le daba sentido. El resultado es una confusión interminable y una fragmentación de los juicios morales” (2001, p. 18).

Para MacIntyre, la Ilustración intentó conservar la normatividad moral tradicional, pero destruyó su fundamento teleológico al rechazar la idea de una naturaleza humana orientada a fines objetivos: “lo que hemos perdido es la posibilidad de concebir la vida humana como una búsqueda racional de un bien final y común, porque hemos abandonado la concepción teleológica del hombre” (2001, p. 52).

En su reconstrucción de la ética de la virtud, MacIntyre reinterpreta la noción aristotélica de *praxis* como una actividad dotada de bienes internos, sostenida por comunidades que encarnan tradiciones racionales de excelencia moral. Así, la moralidad no es el resultado de la voluntad individual ni de un consenso procedimental, sino de una participación en prácticas orientadas al bien intrínseco.

Esta crítica coincide, en términos generales, con el diagnóstico de Leo Strauss, quien también interpreta la modernidad como un proceso de pérdida del horizonte teleológico clásico.

En *Derecho natural e historia*, Strauss afirma que “la negación del derecho natural no destruye el derecho, sino la posibilidad de su crítica moral” (2014, p. 329), y que la ciencia moderna ha hecho “prisionera a la razón práctica del hecho y del método, sustituyendo el bien por la eficacia” (2014, p. 331).

Ambos autores, desde tradiciones distintas, la aristotélico-tomista en MacIntyre y la platónica en Strauss, convergen en señalar que la crisis de la modernidad radica en haber sustituido la teleología moral por un racionalismo instrumental, reduciendo la ética y el derecho a sistemas procedimentales carentes de orientación sustantiva.

En este sentido, tanto MacIntyre como Strauss proponen una reintegración de la razón práctica en un marco de fines objetivos, donde la justicia no sea una mera convención histórica, sino la expresión racional de un orden del bien humano.

8. Leo Strauss hoy: recuperar la pregunta por la justicia desde la filosofía

El punto de partida del análisis de Strauss es una denuncia del estado contemporáneo de la teoría política: la filosofía ha perdido su capacidad de emitir juicios normativos sobre lo justo y lo injusto. En nombre de la objetividad o la neutralidad científica, las ciencias sociales han renunciado al problema del “deber ser”. Al respecto nos aclara Leo Strauss que “el hecho de que los juicios de valor se consideren no susceptibles de verificación científica ha llevado a la erosión del ideal de justicia como guía racional” (2014, p. 3).

Este abandono ha dado lugar al dominio del relativismo moral, según el cual no hay normas universales válidas, sino solo construcciones culturales. En consecuencia, ningún régimen político puede ser juzgado racionalmente como mejor o peor que otro.

Strauss identifica en esta posición un tipo de nihilismo encubierto, una rendición frente al escepticismo que neutraliza el pensamiento político y deja al campo jurídico sin criterios morales consistentes.

Frente a esta crisis, Strauss vuelve la mirada hacia la filosofía clásica, especialmente a Aristóteles, para quien la política es una ciencia práctica orientada al bien común. El derecho natural no es una colección de normas positivas, sino la expresión racional de los fines propios de la naturaleza humana. Así lo reconoce el propio Strauss, al afirmar que “el punto de partida no es el derecho, sino el hombre: qué es y qué debe llegar a ser” (2014, p. 112).

Esta concepción teleológica entiende que el ser humano encuentra su perfección en la vida racional, en comunidad, y que la justicia se deduce de esa estructura ontológica. El derecho natural, así entendido, no es ajeno a la cultura ni a la historia, pero las trasciende como criterio racional.

Strauss subraya que esta tradición distinguía cuidadosamente entre el derecho natural y el derecho positivo, pero siempre reconociendo una jerarquía normativa que subordinan lo legal a lo justo.

La formación del juicio prudencial era central en este paradigma donde no se trataba de aplicar reglas universales mecánicamente, sino de discernir con razón lo justo en cada caso.

Strauss no propone un retorno arqueológico a los clásicos, sino una reapertura filosófica donde es necesario leer a Platón, Aristóteles y Santo Tomás como interlocutores vivos para reexaminar la distinción entre *physis* y *nomos*, y la idea de que la naturaleza humana posee orientaciones normativas.

Con respecto a la filosofía moderna, Strauss la identifica como una ruptura con la visión clásica. En Thomas Hobbes, el derecho natural ya no expresa una orientación al bien, sino un cálculo racional de autopreservación. El estado de naturaleza no es una situación de perfeccionamiento, sino de violencia constante. En palabras de Strauss, “el derecho natural se convierte en el mandato racional de evitar la muerte violenta” (2014, p. 170).

Esta reducción del derecho a técnica de supervivencia implica el abandono de toda consideración ética sustantiva. Hobbes sustituye la noción de bien común por la paz, y la virtud por la obediencia al soberano.

Por su parte, John Locke, aunque suaviza el absolutismo hobbesiano, haciendo apología de la monarquía parlamentaria, refuerza el individualismo moderno al colocar a la propiedad privada en el centro del orden político.

En Locke, la ley natural no deriva del respeto a los derechos individuales, sino que los fundamenta. En el *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Locke sostiene que el estado de naturaleza se encuentra regido por una ley natural “que obliga a todos”, y cuya fuente es la razón, entendida como participación de la voluntad divina en la naturaleza humana.

Por tanto, los derechos a la vida, la libertad y la propiedad no son el punto de partida de la moralidad, sino su resultado normativo: derivan de una ley anterior y superior, que impone deberes a los hombres en tanto criaturas de Dios. Como expresa el propio Locke, “los hombres, siendo todos obra de un mismo Creador omnipotente y sabio, son propiedad suya [...] y no para destruirse los unos a los otros” (2014, p. 84).

En consecuencia, el fundamento último del orden moral y jurídico lockeano es teológico y racional a la vez: Dios es el legislador de la ley natural, pero el ser humano, mediante la razón, puede reconocer sus preceptos y organizar la convivencia civil conforme a ellos. Los derechos naturales, lejos de ser construcciones autónomas del individuo, son el reflejo jurídico de una obligación moral primaria inscrita en la estructura de la creación y accesible a la razón humana.

Strauss considera que estas transformaciones conducen a una despolitización de la virtud y a la fragilización del orden normativo, que se vuelve dependiente del consenso o la utilidad.

Otro de los ejes críticos de Strauss, siguiendo un análisis que respete el tiempo cronológico, se dirige contra el historicismo, que niega la existencia de una naturaleza humana permanente y afirma que toda norma es producto de su contexto.

Para pensadores como Burke (2003), Hegel (1989) o Dilthey (1944), por mencionar solo algunos de los más destacados, los valores morales son siempre históricos. La consecuencia es que la justicia se convierte en un hecho relativo a su época, y no puede ser juzgada más allá de sus condiciones sociales.

El caso de Max Weber (1993) representa, para Strauss, el punto culminante de esta deriva historicista y cientificista, donde la ciencia debe limitarse a describir hechos, sin pronunciarse sobre valores. La elección de fines se convierte en un mero acto subjetivo, ajeno totalmente a la razón. En este sentido, Strauss sostiene de forma crítica y hasta irónica, que “no podemos apelar a la razón para dirimir entre valores opuestos. Cada uno debe elegir su dios” (2014, p. 231).

Strauss objeta que este planteo lleva al politeísmo de valores, donde la única guía posible es la coherencia interna de medios y fines, pero no hay forma de evaluar

racionalmente los fines mismos. Así, el pensamiento se vuelve incapaz de resistir al fanatismo, al totalitarismo o a la irracionalidad, que terminan por convertirse en las características centrales de muchos de los movimientos políticos e ideológicos del siglo XX.

En Nietzsche (2004), el rechazo a toda moral objetiva alcanza su expresión más radical. Para él, la moral no es más que una construcción de los débiles para justificar su resentimiento. No existen el bien ni el mal por naturaleza para este pensador. Leo Strauss, al referirse a Nietzsche, nos remarca el nuevo rol que debe asumir el filósofo nietzscheano donde “el filósofo ya no es quien busca la verdad, sino quien crea valores” (2014: 260).

Leo Strauss reconoce en Nietzsche una crítica potente al agotamiento de la moral moderna, pero denuncia que su alternativa principal, es decir, la creación estética de valores, conduce al nihilismo. La denuncia a la filosofía de Nietzsche por parte de Strauss se puede reducir al reconocimiento de que, si todo es voluntad de poder, desaparecería cualquier límite moral.

El resultado histórico de esta disolución es la violencia política sin contención, la afirmación irracional de la voluntad, y la imposibilidad de pensar el derecho como otra cosa que no sea fuerza legitimada.

Conclusiones

La historia del derecho natural no es lineal, sino un verdadero campo de batalla entre visiones que oscilan entre la afirmación de una moral objetiva y las derivas relativistas de la modernidad. A lo largo de más de dos milenios, el derecho natural se ha mantenido como una exigencia de racionalidad práctica orientada al bien, reafirmando la pretensión de que lo justo no puede reducirse a la fuerza, al consenso o a la mera utilidad. Desde los diálogos socráticos hasta los debates contemporáneos, la tradición católica reconoce en esta búsqueda una tensión permanente entre la razón humana y la ley divina, entre la autonomía moral y la participación de la criatura en el orden querido por Dios.

Aristóteles y Santo Tomás pensaron el derecho natural como un orden real y teleológico, enraizado en la naturaleza del hombre como ser racional y social, pero también, en la síntesis tomista, como participación de la criatura racional en la ley eterna. En este punto se advierte una diferencia decisiva con la recuperación straussiana del iusnaturalismo clásico. Si para Strauss la cuestión del derecho natural se juega en el terreno de la filosofía política y de la prudencia racional, para la tradición católica el fundamento último no se agota en la razón filosófica, sino que halla su plenitud en la

creación divina, de la que el orden natural no es sino reflejo. El derecho natural, en esta perspectiva, no solo se conoce por la razón, sino que se vive como una vocación moral inscrita en la condición humana, y cuyo cumplimiento supone reconocer una verdad objetiva que trasciende la voluntad y el consenso.

Por eso, más que rescatar simplemente la obra de Leo Strauss, se trata de completar su intuición. La razón práctica que él reivindica necesita ser iluminada por la *ratio superior*, que orienta la ley natural hacia su fin trascendente. Sin esta referencia a la *lex aeterna*, el derecho natural corre el riesgo de reducirse a un orden de fines humanos relativos, desligado del bien absoluto.

Desde la concepción cristiana y católica, rehabilitar el derecho natural no es solo reabrir un diálogo racional sobre los bienes humanos, sino reconocer que esos bienes derivan de un orden querido por Dios y que solo en relación con Él alcanzan su plenitud y su medida. La prudencia, virtud que Strauss considera núcleo del juicio político, es en la doctrina tomista inseparable de la caridad y de la verdad: no basta deliberar sobre lo útil, sino discernir lo que conduce a la perfección moral del hombre como imagen de su Creador.

En este sentido, la conversación que constituye el núcleo vivo del derecho natural no se agota en la discusión pública ni en el consenso razonado: se nutre de la búsqueda común de la verdad moral objetiva, fundada en la dignidad de la persona y en su apertura al bien trascendente.

La ley natural, lejos de ser una mera construcción racional o un código inmutable, es expresión de la participación del ser humano en la sabiduría divina y en la finalidad última del orden creado. Desde esta perspectiva, el derecho positivo se somete no solo a la medida de la razón, sino a la del bien inscrito en la naturaleza del hombre y querido por Dios.

Frente al historicismo y el positivismo que Strauss combate, el pensamiento católico coincide en afirmar la existencia de una verdad moral que trasciende el devenir histórico y las construcciones institucionales. Sin embargo, a diferencia de la lectura straussiana, la tradición cristiana no se limita a postular un retorno prudencial a los clásicos, sino que propone una síntesis superior entre razón y fe: una razón que se sabe limitada y una fe que no renuncia a iluminar la razón.

El derecho natural, en la visión católica, no solo es una interrogación sobre lo justo por naturaleza, sino una participación en la justicia divina que da sentido y fundamento a toda ley humana.

Por eso, si bien Strauss acierta en su diagnóstico de una modernidad anémica que ha separado la política de la ética y la ética de la metafísica, su propuesta queda incompleta al omitir la dimensión teológica que otorga coherencia y universalidad al

derecho natural. La tarea no consiste solo en recuperar la filosofía práctica como juicio prudencial, sino en restituir al pensamiento jurídico su orientación teónoma: un orden de razón que participa de la ley eterna y que, precisamente por eso, puede servir de medida crítica frente al poder, el relativismo y la ideología.

Desde la concepción católica, la filosofía del derecho natural no es una simple reconstrucción racional del bien humano, sino un camino de sabiduría moral que remite al autor de la naturaleza. En este horizonte, la propuesta de Strauss puede ser valorada como un llamado fecundo, pero necesita completarse con la afirmación de que la justicia no solo es accesible a la razón, sino que tiene en Dios su origen, su fin y su plenitud.

Bibliografía

- Aristóteles (1988). *Política*. Trad. Manuel García Valdés. Gredos.
- Aristóteles (2014). *Ética a Nicómaco*. Trad. Julio Pallí Bonet. Gredos.
- Austin, J. (1995). *The Province of Jurisprudence Determined*. Oxford University Press, introd. H. L. A. Hart.
- Bentham, J. (2008). *Introducción a los principios de la moral y de la legislación*. Trad. José Luis Tasset. Alianza Editorial.
- Burke, E. (2003). *Reflexiones sobre la revolución en Francia*. Trad. José Luis López de Lizaga. Alianza Editorial.
- Cicerón, M. T. (1989). *La república y las leyes*. Trad. Antonio Tovar y José Guillén. Akal.
- Dilthey, W. (1944). *Introducción a las ciencias del espíritu*. Trad. Eugenio Imaz. Fondo de Cultura Económica.
- Dworkin, R. (1998). *El imperio de la justicia*. Trad. Claudia Ferrari. Gedisa.
- Dyck, A. R. (2004). *A commentary on Cicero, De legibus*. University of Michigan Press.
- Finnis, J. (2000). *Ley natural y derechos naturales*. Trad. Cristóbal Orrego Sánchez. Trotta.
- George, R. P. (1999). *In defense of natural law*. Oxford University Press.
- Grisez, G. (1983). *The way of the Lord Jesus, Vol. 1: Christian moral principles*. Franciscan Press.
- Grocio, H. (1925). *Del derecho de la guerra y de la paz* (Vols. 1–4). Trad. Jaime Torrubiano Ripoll. Reus.
- Haakonssen, K. (1996). *Natural law and moral philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment*. Cambridge University Press.
- Hart, H. L. A. (1968). *El concepto de derecho*. Trad. Genaro R. Carrió. Abeledo-Perrot.

- Hegel, G. W. F. (1989). *Filosofía del derecho*. Trad. Juan Luis Vermal. Alianza Editorial.
- Hobbes, Thomas (1989). *Leviatán*. Trad. Carlos Mellizo. Alianza.
- Kelsen, H. (1979). *Teoría pura del derecho*. Trad. Roberto J. Vernengo. UNAM.
- Kretzmann, N. (1997). *The metaphysics of theism: Aquinas's natural theology in Summa contra Gentiles I*. Clarendon Press.
- Locke, John (2014). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Trad. Carlos Mellizo. Alianza.
- Long, A. A. (2006). *De Epicteto a Marco Aurelio: Estudios sobre la filosofía estoica antigua y su proyección*. Trad. José Luis Navarro. Alianza Editorial.
- MacIntyre, A. (2001). *Tras la virtud*. Trad. Antoni Domènech. Crítica.
- Nietzsche, F. (2004). *La genealogía de la moral*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial.
- Nussbaum, M. C. (2012). *Crear capacidades: Propuesta para el desarrollo humano*. Trad. Albino Santos Mosquera. Paidós.
- Oakeshott, M. (2000). *El racionalismo en la política y otros ensayos*. Trad. José Luis López de Lizaga. Fondo de Cultura Económica.
- Platón. (2010). *Gorgias*. Trad. Julio Calonge Ruiz. Gredos.
- Pufendorf, S. (2002). *The law of nature and of nations: Eight books* (J. Craig, Trad.; B. Schneewind, Ed.). Liberty Fund.
- Rousseau, Jean Jacques (2012). *El contrato social*. Trad. Mauro Armiño. Alianza.
- Sabine, G. H. (1973). *Historia de la teoría política*. Trad. Julio Seoane Pinilla. Fondo de Cultura Económica.
- Savigny, F. C. von. (1979). *De la vocación de nuestro tiempo para la legislación y la ciencia del derecho*. Trad. José Luis Monereo Pérez. Reus.
- Schneewind, J. B. (1998). *The invention of autonomy: A history of modern moral philosophy*. Cambridge University Press.
- Skinner, Q. (2013). *La libertad antes del liberalismo*. Trad. Antonio Lastra. CIDE.
- Strauss, L. (2014). *Derecho natural e historia*. Trad. Luis Rodríguez Nosetto. Prometeo.
- Strauss, L. (2014) *¿Qué es filosofía política? y otros ensayos*. Trad. Juan García Morán Escobedo. Alianza editorial, Madrid, 2014.
- Tierney, Brian (2014). *Ockham, los derechos naturales y el origen del individualismo moderno*. Trad. José María Garrido. EUNSA.
- Tomás de Aquino. (2019). *Suma Teológica* (Vols. I–V). Trad. Francisco Barbado Viejo. Biblioteca de Autores Cristianos (BAC).

- Tuck, R. (1999). *The rights of war and peace: Political thought and the international order from Grotius to Kant*. Oxford University Press.
- Voegelin, E. (2006). *La nueva ciencia de la política*. Trad. José María Benítez. Katz.
- Weber, M. (1993). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Trad. José Rafael Hernández Arias. Alianza Editorial.
- Zuckert, M. P. (2002). *Launching liberalism: On Lockean political philosophy*. University Press of Kansas.
- Zurbuchen, S. (Ed.). (2019). *The Cambridge companion to Pufendorf*. Cambridge University Press.