

# Naturaleza y vida moral: Aproximaciones al problema de la justicia natural

## Nature and moral life: an approach to the issue of natural justice

**Sebastián Contreras**  
Universidad Andrés Bello, Chile  
sebast.contreras@uandresbello.edu

### Resumen

El δίκαιον φύσει (derecho natural) es un problema siempre presente en la discusión jurídica, básicamente porque hace referencia al posible vínculo entre ética y derecho. Según esto, el presente trabajo examina los principales tópicos del iusnaturalismo clásico, específicamente en Aristóteles y Santo Tomás. Ello se apoya en dos ideas principales: la posibilidad de fundamentar una *physis* como norma del actuar, y la configuración del problema de la justicia como un problema ético, y no puramente legal-positivo.

**Palabras clave:** derecho natural; justicia; naturaleza; justicia política; iusnaturalismo.

### Abstract

δίκαιον φύσει (Natural Law) is an issue that is always present in legal debate, basically because it refers to the possible link between Ethics and Law. This paper examines the main topics of classic iusnaturalism, specifically in Aristotle and St. Thomas. This is based on two main ideas: the possibility of founding a *physis* as a rule of behaviour and the configuration of the problem of justice as an ethical issue instead of a purely legal-positive problem.

**Key words:** Natural Law; law; nature; political justice; iusnaturalism.

## I. Notas introductorias

En el centro mismo de la discusión jurídico-filosófica aparece como insalvable la polémica entre naturalistas y positivistas acerca del concepto de “lo justo”. Y mientras que los primeros apuestan por una fundamentación de las normas en el “valor”, los otros, en cambio, desmienten tal consideración

por pre-jurídica y “falaz”. Pese a tal reproche, hemos de profundizar en el enfoque clásico de la ley y el derecho natural, aquél en que se concibe a la naturaleza como *regula* de justicia, y que da cuenta del indisoluble vínculo entre metafísica, ética y derecho<sup>1</sup>.

Lo primero que ha de ser estimado, entonces, es el concepto mismo de *τὸ δίκαιον*. Según lo ha atestado Justiniano, consiste éste en “el arte de lo bueno y lo equitativo” (Digesto 1,1,1); no es una técnica encaminada a lo factible, sino un arte de lo agible, conocimiento práctico-especulativo<sup>2</sup>, y la realización misma de la virtud de la justicia en el plano moral (Vallet de Goytsolo 65). En el mismo sentido, ya desde el medioevo, tanto *τὸ δίκαιον* como *ius* se emplearon indistintamente para designar “lo justo”, a tal punto que serán los propios juristas romanos quienes declaren que “derecho” es aquello a lo que Aristóteles había llamado “lo justo”<sup>3</sup>.

Pues bien, con base en la idea peripatética, “se observa que todos los hombres cuando hablan de justicia, creen que es un modo de ser por el cual uno está dispuesto a practicar lo que es justo, a obrar justamente y a querer lo justo” (*EN V*, 1, 1129a), y si lo injusto es desigual, lo justo será lo igual, esto es, un término medio entre el exceso y el defecto. Y dado que lo igual es también un término medio, lo justo será, asimismo, un término medio consistente en una cierta forma de igualdad.

En fin, y puesto que consiste la justicia es una especial inclinación a “dar a cada uno lo suyo”, puede sostenerse que “lo propio”, el derecho, ha de estar determinado no sólo por la “positividad”, por el carácter escrito y

<sup>1</sup> Por esta razón bien, puede ser concebida la *lex naturae* como una ley metafísica, del orden del ser.

<sup>2</sup> Decimos “práctico-especulativo” por un doble aspecto: i) el bien, objeto de la razón práctica, es el mismo ser, objeto del entendimiento especulativo, bajo el específico respecto de la apetibilidad; ii) en el conocimiento moral una primera acción de la inteligencia es de tipo “contemplativo”, consistente en el descubrimiento y dilucidación del orden óntico. Es en base a este conocimiento de lo “necesario” que puede entreverse el contenido del principio de “el bien ha de hacerse y el mal ha de evitarse” y proponerse como un enunciado imperativo de validez incondicionada. Luego, y dado que lo justo natural admite, asimismo, aplicaciones práctico-contingentes, y no sólo una formulación universal, invariable e inexcusable (como la que existe en los preceptos primarios), es preciso que la *sindéresis* se articule en la captación de la bondad moral *hic et nunc* con la virtud de la prudencia. Así, el sentido “teórico-práctico” del conocimiento moral supone, primero, una captación intelectual de la regularidad de la naturaleza, para, luego, dar cabida a ese orden natural en supuestos de justicia particular. De otro modo, no podría hablarse de “realismo” en la filosofía clásica del derecho natural.

<sup>3</sup> Es por las Etimologías de Isidoro que sabemos que decir derecho es como si se dijera lo justo. Así lo ha testificado Tomás de Aquino en su *Comentario a la Ética a Nicómaco*.

codificado de las normas, sino, y preferentemente, por virtud de un orden natural. A esto llama la tradición clásica “unidad del sistema jurídico” en un derecho “por ley” y uno “por naturaleza” (*STb* II-II, q.57, a.2). Y sobre esto mismo trata el aristotelismo al decir que “la justicia política, puede ser natural y legal; natural, la que tiene en todas partes la misma fuerza y no está sujeta al parecer humano; legal, la que considera las acciones indiferentes, pero que cesan de serlo una vez establecida” (*EN* V, 7, 1134b 20).

## II. Justicia, virtud e igualdad

Tal y como ha sido propuesto por M.T. Cicerón, la justicia es el esplendor máximo de la virtud: fuera de ella nada hay más refulgente. De esto se sigue que todas las virtudes se encuentran en el seno de la justicia en tanto que virtud general, perfecta en grado eminente, práctica de la excelencia moral completa, y no simplemente una parte de la virtud: equivale, así, la falta de *dikaioσύνη* a la ausencia de toda *areté*.

En este sentido, la pregunta por la justicia no es otra cosa que la pregunta por la excelencia humana (Cfr. Contardo 167), precisamente porque “la virtud humana es lo que hace bueno al acto humano y al hombre mismo”, y esto, dice Santo Tomás, es lo propio de la *iustitia* (*STb* II-II, q.57 a.3), que no es sino el perfeccionamiento de la voluntad en lo que respecta a la tendencia al bien ajeno. Es, como afirmaran los latinos, voluntad perpetua y constante de dar a cada uno su derecho (*Digesto* 1, 1, 10).

Es virtud que no radica en pasión alguna, ni en el apetito sensitivo, sino en una potencia espiritual (mas no en la razón). De ahí que deba “siempre contarse entre las virtudes morales, pues aunque la voluntad no sea un apetito sensitivo, sino por el contrario, el mismo apetito racional, ha de estar también subordinado a la razón, a cuya naturaleza por lo demás pertenece la voluntad, aunque no a su potencia misma” (Gómez Robledo 29).

La justicia representa, pues, la más alta perfección humana, ya que en ella “comparece en su grado más elevado el bien de la razón; porque la justicia tiene su sede en la facultad intelectual del apetito, es decir, en la voluntad, y puede no sólo ordenar al hombre en sí mismo, sino también ordenarle hacia los otros, es decir, hacia su prójimo y, sobre todo, hacia Dios” (Rhonheimer 333)<sup>4</sup>. Por ello es que el tomismo ha sostenido que lo propio de la justicia

<sup>4</sup> Pese a tomar en consideración la idea de Rhonheimer sobre la virtud de la justicia, no compartimos su interpretación de la ley moral como ley de la razón práctica. Más adelante trataremos de ello.

es ordenar (regir) al hombre en las cosas relativas a otro. Supone, por tanto, un cierto modo de igualdad, en tal manera, que en el lenguaje corriente no se dice sino que las cosas se “igualan” o se “ajustan”.

Por último, y en tanto que virtud política, que únicamente ha de darse en la ciudad y entre individuos libres e iguales con comparten la autarquía (Quintana 65), presenta la *dikaioσύνη* un atributo principal: es manifiestamente asimilable al bien del ciudadano, con la única especificidad de que se refiere “al todo político” (Chalmeta 85): no es otra cosa que el *bonum commune* de los individuos (*La monarquía* I, 15).

### III. Justicia y naturaleza: relaciones

Ya desde las aportaciones de H. Rommen que la *physis* ha vuelto a ocupar un espacio preferente en la discusión filosófico-jurídica (Cfr. Rommen 25). Esto, que no vale más que como refuerzo de la idea ciceroniana de la *lex naturalae*, viene a confirmar el presupuesto clásico de que la naturaleza del derecho sólo puede ser resuelta sobre la base de la naturaleza del hombre (*Las leyes* I, 4, 19). En esto consiste el punto de partida de la reflexión aristotélico-tomista.

Distinto de otras tradiciones filosóficas, en Aristóteles la justicia no trae su origen de las leyes o la positividad, sino de la *physis* (Sánchez de la Torre 102), pero no de una naturaleza fenoménica, como en la explicación sofística, sino de una *natura* con sentido meta-empírico y final, la naturaleza como criterio ordenador, la esencia en tanto que principio operativo (*Met* V, 4; *El ente y la esencia* I, 2).

Luego, se trata esta última de la naturaleza no como el conjunto de las realidades cósmicas, sino como el modo de ser de cada ente, o de cada especie en particular. De este modo, si se atiende al fin que se alcanza, la naturaleza se refiere también al estadio último de desarrollo del viviente, aquél en el que esa esencia ha desplegado toda su potencialidad. De ahí que el principio motor del proceso no resida en el inicio, sino en el cumplimiento y plenitud del desarrollo (Viola 18). Todo esto nos hace concluir que la ética clásica se ciñe dentro de la esfera de una filosofía del *télos*, ya que para Aristóteles, como para Santo Tomás, todo tiende hacia su propia perfección.

De otro lado, la naturaleza de cada cosa es su fin. Y el fin del que se habla no es otro que la esencia, forma o idea, que subyace en todo movimiento (*Pol* I, 2, 1252b), de tal manera que toda actividad se ordena al fin

ya incluido en la esencia de cada ser como un comienzo o principio de su actuación<sup>5</sup>. Por consiguiente, si la naturaleza en su conjunto puede comprenderse teleológicamente, y si hay fines immanentes a las cosas y a la naturaleza en su totalidad, bien puede el hombre intentar una investigación del fin que se da en él de modo natural, y en virtud del cual se dice lo bueno y lo recto. Dicho principio mueve con carácter normativo, y por tanto, resulta posible extraer de él proposiciones deónticas sobre el bien humano (González 119).

Por tanto, y en contra de la desteologización sostenida por Bacon, la naturaleza será efectivamente normativa de la libertad y de la praxis humana en la medida en que sea considerada de modo finalístico. En este sentido, la controversia no consiste ya en la posibilidad de argumentar una *physis* normativa, de la cual sería posible la derivación de juicios prescriptivos acerca de lo justo y bueno, sino en el modo en cómo puede ser fundada dicha normatividad desde el orden natural.

Desde un prisma teleonómico, la legalidad de la *physis* se encontraría mediada por una cierta capacidad de conocer el fin que ordena nuestro obrar, cuestión que sólo es posible con la luz de la inteligencia. A pesar de esto, no en pocas ocasiones se ha objetado a la propuesta de Aristóteles y Santo Tomás por inconsistente y contraria a las tesis de Hume y Moore, a propósito de la sobrealorada falacia naturalista. Tal reproche, en algún sentido irrefutable —sostiene W. Kluxen—, no vale más que como una regla elemental de la lógica en virtud de la cual no puede aparecer en la conclusión aquello que no está dado en las premisas, pues donde “no se trate más que de un ‘es’ descriptivo, no puede ser extraída válidamente una conclusión que denote un ‘deber ser’”. Ello no es solamente indiscutible, es [también] trivial” (Kluxen 245-250).

Entonces, consiste la referida falacia en definir lo bueno por “alguna otra cosa distinta de lo bueno mismo”. Poco importa que esta “otra cosa” sea algo natural o un artefacto. En uno y otro caso se cometería tal error. Así lo ha explicitado la analítica de Moore. No obstante ello, existe un punto no considerado por los críticos de la reflexión naturalista, consistente en que el conocimiento práctico siempre toma como partida el principio de “el bien debe hacerse y buscarse y el mal debe evitarse”, que es un enunciado impe-

<sup>5</sup> Pese a que no se haga distingo entre “naturaleza” y “esencia”, en estricto rigor, “naturaleza” añade a “esencia” un sentido dinámico, o sea, ésta se llama “naturaleza” en cuanto principio del desarrollo del ente.

rativo, lo que desestima la objeción de Moore y Hume: no hay derivación deóntica (ilegítima) de un mero hecho; la naturaleza no es un *factum brutum*.

Bien puede ser descubierto el deber ser de la configuración descriptiva de la *physis*, básicamente porque a la luz de la razón se hace posible el conocimiento del fin (*télos*), que es criterio ordenador. De esta forma, la principal controversia entre la propuesta aristotélico-tomista y la de sus críticos está en el contenido mismo asignado a la *physis*, que no ha de entenderse como realidad puramente fáctica, exenta de legalidad (lo que claramente la imposibilitaría para servir de base de la moral), sino como imperativa en cuanto tal. Luego, el problema es zanjado por la filosofía clásica de la siguiente manera: *ens et bonum convertuntur*; ser y bien se identifican; hechos y deberes coinciden de algún modo.

En efecto, “bien y ser, en la realidad, son una misma cosa, y únicamente son distintos en nuestro entendimiento. Y esto es fácil de comprender. El concepto de bien consiste en que algo sea apetecible, y [...] las cosas son apetecibles en la medida en que son perfectas, pues todo busca su propia perfección, [...] por donde se ve que el grado de bondad depende del grado del ser, debido a que el ser es la actualidad de todas las cosas” (*STh* I, q. 5, a. 1).

Por tanto, es perfectamente posible desarrollar una teoría moral ius-naturalista inmune a los reproches de Hume, siempre y cuando no se apoye solamente en premisas descriptivas, sino que se funde en otras que expresen un deber ser (Cf. García-Huidobro 203): el primer principio práctico, en este caso. De modo que nadie podrá extrañarse de que a partir de una premisa normativa se obtenga una conclusión también normativa, consistente en un supuesto de justicia particular.

De todo esto se concluye que el concepto de naturaleza humana incluye en sí mismo la función ordenadora y normativa de la razón. De ahí que Santo Tomás sostenga que en los actos humanos el bien y el mal se dicen por comparación a la razón —*per comparationem ad rationem*—, pues como dice Dionisio, el bien del hombre es ser según la razón, y el mal, por el contrario, lo que es fuera de la razón (*STh* I-II, q. 18, a.5; I-II, q. 94, a. 3).

#### IV. Justicia, razón, naturaleza

Como ha podido apreciarse, consiste lo “justo natural” en la conformidad con la naturaleza del hombre. Sobre esto no existe discusión. Mas lo

precisamente natural en el hombre es la razón. Por ello es que sólo la “naturaleza racional puede constituir el fundamento de la moralidad” (Wojtyła 283). Razón y naturaleza son, pues, supuestos correlativos.

Sin embargo, no es la razón *simpliciter* la que se constituye como criterio de bondad o maldad moral, sino la inteligencia en tanto que “medida” por la realidad natural. De lo contrario, bien podría incurrirse en una *ratio corrupta*, y una *ratio corrupta non est ratio*, dice Tomás de Aquino (*In Sent II*, d. 24, q. 3, a. 3). Consecuentemente, cierto es que la razón se presenta como *regula* (inmediata) del obrar, pero únicamente en cuanto *mensura mensurata* (Alvira 143), en tanto que regida y ordenada por la legalidad de la *physis*.

Sólo así puede entenderse que “lo que es contrario al orden de la razón es contrario a la naturaleza de los seres humanos [...] y [que] lo que es razonable está de acuerdo con la naturaleza humana como tal” (*STh II-II*, q. 71, a. 2). Entonces, el bien humano no consiste sino en la vida de acuerdo a la razón (ajustada a la *physis*). Prueba de ello es lo siguiente: las inclinaciones naturales son un bien para el hombre en tanto que captadas por la inteligencia, ya que “al igual que en el hombre la razón domina y da órdenes a todas las demás facultades, así también todas las inclinaciones naturales [...] deben ser ordenadas de conformidad con la razón” (*STh I-II*, q. 94, a. 4, ad 3).

Dado lo expuesto, no convenimos con el error de M. Rhonheimer, entre otros, para quien nunca lo natural podría ser criterio de moralidad. Y claro. Efectivamente lo natural, en cuanto mera factualidad, no podría presentarse como *mensura* de la acción buena o justa. Pero, ya lo hemos dicho, no se trata la *physis* de algo puramente fáctico, de un simple hecho, sino de una realidad normativa, manifestativa de una cierta regularidad nómica. Luego, el error de Rhonheimer es doble: i) por una parte desvincula el correlato ser-entendimiento (naturaleza-razón), única posibilidad de argumentar la verdad práctica; ii) por otra, califica a la *natura* humana como mera facticidad, deslegitimando la visión clásica del “orden del ser”.

En fin, y puesto que la vida buena, el obrar recto, consiste en la adecuación de la conducta respecto de lo imperado por el orden natural (explicitado en la razón), es que Zenón ha llamado perfección (*teleíosis*) al vivir conforme a esa naturaleza, a tal punto que no debe buscarse la opinión de cualquier hombre, sino sólo de aquellos que viven conforme a la *physis*.

## V. Derecho natural y ética clásica

Conforme lo expone M. Escudero, si partimos de un prisma finalista, conforme al cual la naturaleza del hombre se identifica con su *télos* propio, “ser racional y social”, dicha naturaleza, determinada por su fin, constituye la base natural del derecho llamado a regular la convivencia humana y servir como criterio de juridicidad o antijuridicidad. Si consideramos, en cambio, al hombre desde un punto de vista existencial, o sea, como un viviente animado por el simple instinto de conservación, el derecho inherente a tal naturaleza estaría condicionado por las circunstancias concretas y la afirmación vital de la existencia: el derecho natural estaría dado por las exigencias específicas de subsistencia o por el predominio de la fuerza (Escudero 2-3).

Es claro, por tanto, que la concepción teleológica de la *physis* es la única que permite comprender en su plenitud a la conducta y legalidad humana, pues sólo en ella podemos distinguir los valores implicados en los fines estrictamente naturales. Y únicamente en ella podemos encontrar la posibilidad de un genuino “deber ser”. Ahora bien, lo mismo que los sofistas, distingue Aristóteles entre lo que es justo por naturaleza y lo que resulta serlo por el dictamen de la ley. Tal distingo, de lo justo natural y convencional, no sólo se encuentra en la *Ética*. Se repite también en la *Retórica*, donde expone el aristotelismo su tesis acerca de las leyes eternas, no escritas e inquebrantables, impresas en la propia naturaleza del hombre, única e inalterable (Sófocles 450-455).

Fuera de estas consideraciones, lo realmente importante es que dicho “justo natural” puede darse de dos modos: i) según su efecto o virtualidad, toda vez que lo justo por naturaleza es aquello que en todas partes tiene el mismo poder y fuerza para inducir el bien y para apartar del mal; ii) según su causa, cuando se dice que lo justo natural no consiste en lo que a uno le parece o no le parece, porque no se origina a partir de alguna opinión humana, sino de la naturaleza misma (Cf. *In Ethic* V, lect. XII).

En definitiva, tenemos que la justicia natural es superior a toda otra forma de justicia, y que presenta como criterio de bondad a la justicia del mejor tipo de polis (MacIntyre 128). El iusnaturalismo es, en este sentido, no sólo una doctrina jurídica, sino también, y primariamente, una teoría ética, a tal punto que la moral y el derecho no difieren sino como el todo y la parte, relacionándose al modo de círculos concéntricos (Fernández Concha 157-160): la relación entre ética y derecho constituye uno de esos temas verdaderamente clásicos, tan inagotables como la realidad del hombre implicada en ellos, y que cada época está llamada a reconsiderar (Errázuriz 10-ss).



## VI. Consideraciones finales

De todo lo antes expuesto no cabe otra conclusión que la siguiente: el derecho natural trata de una cuestión decisiva en el pensamiento filosófico, el problema de si existe o no una fundamentación óntica de la legalidad. Dado este supuesto, postular que existe un ámbito normativo gobernado por la *physis* será lo mismo que sostener la existencia de un orden moral común a todos los hombres, de tales particularidades que no estaría sujeto a acuerdo o convención humana. No es creado ni decidido. Debe ser descubierto por la luz de la razón (Gómez-Lobo 164)<sup>6</sup>.

Tanto para Aristóteles como para Santo Tomás se ha entendido la justicia como una virtud moral para cuyo ejercicio requiere de la *phronesis*, inteligencia de lo concreto, de aquello que *hic et nunc* desean y padecen los hombres (Covarrubias 23). Esta justicia, virtud completa, sólo se da propiamente en el ámbito de la “ciudad”, de donde mana la consideración de un fundamento natural de la legalidad, únicamente descubierto por medio de la contemplación del orden del ser.

En este sentido, al conocimiento de la justicia corresponde el conocimiento del ser (*operari sequitur esse*), razón por la cual “lo bueno” y “lo justo” sólo surgen por su conformidad o distancia con las exigencias ordenadas de la *physis*. Por ello es que el principio finalista de la naturaleza, cuya raíz se encuentra en la metafísica de la acción, es, pues, el fundamento último de la unidad esencial entre ser y deber, de la convertibilidad *ens-bonum* (Rommen 138).

Por tanto, toda interpretación clásica de la justicia natural debe estar apoyada en una teoría metaética que indique si podemos o no saber qué es lo justo y cómo practicarlo, metaética que no puede estar referida solamente a los principios socio-políticos derivados del derecho de ley. Debe, fundamentalmente, hacerse cargo de esta inevitable deontología inscrita en la naturaleza del hombre, que no sólo es complemento de lo justo legal, sino su causa y justificación. La razón de ello: “la justicia natural es [siempre] superior a toda otra forma de justicia” (*Gran Ética* I, 31).

---

<sup>6</sup> Pese a remitirnos a Gómez-Lobo, no coincidimos con éste en su interpretación neokantiana de la ley moral, donde la bondad o maldad no depende de la normatividad de la *physis*, sino, únicamente, de la actividad de la razón. En este sentido, lo mismo que la propuesta de Rhonheimer, no podría ésta ser considerada una genuina teoría del derecho y la ley natural, precisamente porque desestima cualquier importancia de la *physis* en la determinación de lo recto y justo.

En síntesis, el derecho natural es y será uno de los grandes temas de la filosofía jurídica, y por cierto, de los más debatidos. Tal vez sea que su importancia se deba a su carácter decisivo en el conocimiento de la naturaleza del derecho y en la fundamentación de la obligatoriedad de las normas. En este sentido, el problema de la normatividad de la *physis* y de la justicia natural, se trata de una cuestión decisiva en el pensamiento jurídico, en la teorización, y en la práctica judicial, que, incluso, parece imposible de sacar de la especulación humana.

Finalmente, adhiero a la tesis de J.A. Martínez, para quien, a pesar de tratarse de un tema antiguo y sobre el que se han propuesto diversas formulaciones, se trata el derecho y la ley natural de un problema cuya importancia se percibe cada vez con mayor nitidez en la tradición multisecular del pensamiento occidental (Martínez 155-ss), precisamente por revalorar el papel de la ética en la ciencia y en la teoría del derecho.

## Bibliografía

### Fuentes

- Aquino, Santo Tomás de. *Suma teológica de Santo Tomás de Aquino (STb)*. Traducción por F. Barbado Viejo. Madrid: BAC, 1960.
- . *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo (In Sen)*. Edición por J. Cruz Cruz Pamplona: EUNSA, 2002.
- . *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles (In Ethic)*. Traducción por A. Mallea Pamplona: EUNSA, 2001.
- . *La monarquía*. Traducción y notas por L. Robles y Á. Chueca. Madrid: Tecnos, 1995.
- . *El ente y la esencia*. Traducción y estudio preliminar por E. Forment. Pamplona: EUNSA, 2002.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco (EN)*. Edición bilingüe por J. Marías y M. Araujo Madrid, CEC, 1981.
- . *Metafísica (Met)*. Edición trilingüe por V. García Yebra. Madrid: Gredos, 1970.
- . *Política (Pol)*. Edición bilingüe por J. Marías y M. Araujo. Madrid: CEC, 1970.
- . *Gran Ética*. Traducción por F. de P. Samaranch. Buenos Aires: Aguilar, 1981.
- Cicerón, Marco Tulio. *Las leyes*. Traducción por A. D'Ors. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1953.
- Justiniano. *Digesto*. Versión castellana por A. D'Ors. Pamplona: Aranzadi, 1968.

### Bibliografía secundaria

- Alvira, Tomás. *Naturaleza y libertad*. Pamplona: EUNSA, 1985.
- Chalmeta, Gabriel. *La justicia política en Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA, 2002.
- Contardo, Sergio. "La justicia como virtud". *Derecho y justicia*. VV.AA. Santiago: Editorial Jurídica de Chile, 1977.

- Covarrubias, Andrés. *Fundamentos de ética en clave antropológica*. Santiago: Proyecto FON-DEDOC, 2004.
- Errázuriz, Carlos José. “La ética y el derecho ¿instancias separadas o armónicas?”. *Humanitas* 24 (2001).
- Escudero, Miguel. *Por un ideal de justicia*. Mendoza: Facultad de Derecho Universidad Nacional de Cuyo, 2001.
- Fernández Concha, Rafael. *Filosofía del derecho o derecho natural*. Barcelona: Tipografía Católica, 1887-1888.
- García-Huidobro, Joaquín. *Razón práctica y derecho natural*. Valparaíso: EDEVAL, 1993.
- Gómez-Lobo, Alfonso. *Los bienes humanos*. Santiago: Mediterráneo, 2006.
- Gómez Robledo, Antonio. *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*. México DF: FCE, 1996.
- González, Ana Marta. *Naturaleza y dignidad*. Pamplona: EUNSA, 1996.
- Kluxen, Wolfgang. “Ethik und Metaphysik”. Puster, Rolf. *Veritas filia temporis?* Berlín: De Gruyter, 1995.
- Macintyre, Alasdair. *Justicia y racionalidad*. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 1994.
- Martínez, Juan Antonio. “Sobre el sentido del derecho natural”. *Revista Anuario Jurídico y Económico Escurialense* XXXI (1998).
- Quintana, Fernando. *La actualidad hermenéutica de la teoría de la justicia de Aristóteles*. Santiago: Departamento de Estudios Humanísticos Facultad de Ciencias Físicas y Matemáticas Universidad de Chile, 2000.
- Rhonheimer, Martin. *La perspectiva de la moral*. Madrid: Rialp, 2000.
- Rommen, Heinrich. *Derecho natural*. México DF: Jus, 1950.
- Sánchez de la Torre, Ángel. *Los griegos y el derecho natural*. Madrid, Tecnos, 1962.
- Sófocles. *Antígona*. Buenos Aires: Losada, 2003.
- Vallet de Goytisolo, Juan. *Qué es el derecho natural*, Madrid: Speiro, 1997.
- Viola, Francesco. *De la naturaleza a los derechos*. Granada: Comares, 1998.
- Wojtyła, Karol. “La naturaleza humana como fundamento de la formación ética”. *Mi visión del hombre*. Madrid: Palabra, 2005.