

ESPIRITU Y METODO DEL DERECHO NATURAL CRISTIANO

SUMARIO: 1. Interrogantes y perspectivas a que da lugar el tema en relación con la situación espiritual de nuestra época.—2. El valor del término *Derecho natural* y las elecciones contenidas en él.—3. El elemento cristiano.—4. El sentido y el espíritu de la síntesis con referencia a otras formulaciones; consiste en una dialéctica entre el elemento teológico sobrenatural y el filosófico, quedando éste sometido a una más fuerte tensión.—5. Reflexiones desde el punto de vista de la «validez cultural»; plena dimensión filosófica y jurídica que custodia el *Derecho natural cristiano*, tanto desde el punto de vista ontológico como desde el desenvolvimiento histórico de las doctrinas.—6. Del sentido del encuentro entre la doctrina teológica y la del Derecho natural: en particular, cómo se puede hablar de un *método* propio del *Derecho natural cristiano*; conclusiones con referencia al espíritu actual.

1. Si en todo trabajo científico las primeras palabras deben dedicarse al método, esto es más necesario a propósito del tema que nos proponemos tratar. La propia enunciación del mismo, en efecto, implica una doble perplejidad e interrogación. La primera perplejidad se refiere a la propia validez del tema del Derecho natural. Es indudable que existe un significado meramente y, se podría decir, corrientemente cultural del término Derecho natural, que conduce a una desvaloración del mismo. Por Derecho natural se entiende comúnmente una pretendida explicación unitaria del mundo jurídico, desde un punto de vista general, con referencia absorbente a la palabra *naturaleza* comprendida por sobre las vicisitudes y alternativas históricas. En los comunes juicios culturales se trata de una explicación abstracta y esencialmente racional, o mejor racionalista, del mundo jurídico. Desde este punto de vista, los filósofos frecuentemente desprecian el Derecho natural como un grotesco sustitutivo del carácter teórico, al que no podría aspirar el Derecho; mientras los juristas lo combaten, casi siempre, como el enemigo del Derecho viviente y positivo, como una arbitraria formación metahistórica.

Esta es la primera perplejidad que surge al formular el tema. Pero en seguida aparece la segunda, que respecta no tanto al término *Derecho natural*, cuanto al de *cristiano*. Parece existir una irreconciliable antítesis entre un Derecho natural, que se presenta como indefectiblemente abstracto y racionalista, y el cristianismo, entendido como revelación, signo y guía del amor divino, por parte del hombre, y don gratuito por parte de Dios.

Como pronto veremos, esta perplejidad y estas dificultades de la común cultura no tienen consistencia y ocultan muchos equívocos. Sobre esto mismo aparece clara la necesidad de un discurso preliminar dirigido a captar el sentido preciso de la expresión Derecho natural y las razones que no sólo justifican, sino precisamente exigen un itinerario de síntesis que permita alcanzar el concepto y consecuencias del *Derecho natural cristiano*, y esto especialmente por la situación espiritual que nosotros vivimos. En efecto, conviene decirlo desde luego, no sólo pensamos que tal síntesis es posible doctrinalmente, sino que importantes momentos y significativos estados de ánimo de nuestro tiempo encuentran expresión en ella, hasta el punto de desmentir el significado escolástico y mortificante que se atribuye al término, ofreciendo a la cultura cristiana un importante aporte filosófico.

Estas son nuestras afirmaciones generales. Ahora pasamos a aclararlas, desarrollando algunas consideraciones introductorias, con la brevedad que consiente la índole de este trabajo.

2. En un discurso sobre el método, la primera finalidad que se presenta es precisar los términos fundamentales. En nuestro caso es, ante todo, el término *Derecho natural* el que primero debe ser explicado y esclarecido.

No intentamos aquí desarrollar una investigación doctrinal de carácter completo y sistemático. Será suficiente poner de relieve que este término es muy sintomático, por todas las implicaciones que revela, una vez considerado y discutido, especialmente si no se olvida el punto de vista histórico.

En la cultura moderna, y más aún contemporánea, el término Derecho natural tiene el significado que antes se señala. Y bien se podría añadir, sin temor de ser desmentido, que en la acepción común de la que se habla, pocos términos como éste se distinguen por una segura e indiscutida univocidad. Repetimos, el Derecho natural es entendido como un complejo sistema antihistórico de explicación del mundo jurídico, a través de gra-

tuitas reducciones racionalistas a la *naturaleza*, concepto éste que—se observa—no puede encerrarse en una definición precisa, sino que es esencialmente vago y destinado a hacerse dogmático.

Pues bien, digamos que este sentido de la expresión *Derecho natural*, propio de la cultura común, no es una posición del pensamiento lógica y fundamentada, sino que representa, sobre todo, una permanencia de afortunadas y, a la vez, débiles doctrinas, y el testimonio de una confusa reacción. Ya en el término, como se decía, podemos encontrar los elementos para elevarse a conceptos generales y alcanzar su esclarecimiento. El término *Derecho natural* es típicamente expresivo de una corriente de pensamiento: el iusnaturalismo. Esta corriente—desde Grocio (1645) a Rousseau (1778) y a Kant (1804), a través de varias perspectivas e intentos—, con acentos radicales en algunos autores o de equilibrio en otros, intenta proclamar una explicación individualista del mundo jurídico, y, al menos en principio, autosuficiente desde el punto de vista doctrinal. Dentro de esta perspectiva se acentuaba el elemento subjetivo del Derecho, y todo el mundo jurídico era concebido como un sistema, con frecuencia rígido, de derechos innatos. De aquí la postura racionalista y la paradójica, pero inevitable separación de la historia, que se seguía de la afirmación absoluta del individuo, existente por sí misma.

Pero el Derecho natural no es solamente el racionalista, individualista y antihistórico del iusnaturalismo. Al lado y por encima del iusnaturalismo propiamente dicho, está la doctrina del Derecho natural inscrita en la tradición escolástica de la *philosophia perennis*. Ella, originada en la antigüedad oriental y grecorromana, pasa a través del hecho único de la revelación cristiana y llega a San Agustín, a Santo Tomás, a Suárez y a doctores más cercanos a nuestros días, como un desarrollo en el tiempo que es, sin duda, más amplio que el del Derecho natural racionalista.

«La idea auténtica de la ley natural procede del pensamiento griego y del cristiano—afirma Maritain—, esta idea se refiere no sólo a Grocio, que empezó a deformarla, sino antes de él a Suárez y a Francisco de Vitoria—continúa Maritain—, y aun antes a Santo Tomás de Aquino... y aun anteriormente a San Agustín y a los Padres de la Iglesia y a San Pablo (recordamos las palabras de San Pablo: "cuando los gentiles que no tienen ley, hacen según la naturaleza las cosas contenidas en la ley, ellos, aun uo teniendo ley, son ley para sí mismos" *Rom.* 2, 14), y aun todavía antes se remonta a Cicerón, a los estoicos, a los grandes moralistas de la antigüedad y los grandes poetas, Sófocles sobre todo. Antígona que, consciente de desobedecer la ley humana, y penada por ésta,

obedecía un mandato mejor, *la ley no escrita e inmutable*, es la eterna heroína de la ley natural...» (1).

Pues bien, estas dos concepciones son profundamente diversas (al menos en el espíritu, porque está demostrado que el Derecho natural racionalista contiene inscrito y vuelve estéril parte del Derecho natural antecedente), y para no malentender el mismo problema del Derecho natural es necesario hacer luz sobre el equívoco de la cultura moderna que ha señalado a todo el Derecho natural los caracteres del Derecho natural racionalista.

Como se decía, tenemos aquí una elección terminológica sumamente significativa. La doctrina del Derecho natural anterior, propia de la tradición escolástica, conocía un concepto más amplio, con fundamento teórico, el de la *lex naturalis*, que se relacionaba dialécticamente, siempre con cierto equilibrio, con el de *jus naturale*. Pero la *lex naturalis* llevaba consigo una explicación objetiva y filosófica del problema de la justicia. El iusnaturalismo acentuó el aspecto subjetivo, y, adentrándose cada vez más en una filosofía del Derecho y no de las leyes, llega a encerrarse en un sistema racionalista.

Jus naturale, existente por sí mismo, y *lex naturalis*, que justifica teóricamente también el *jus naturale*, permanecen así como dos términos que dan testimonio de oposiciones y de desarrollos culturales, de visiones especulativas varias. El término moderno de *Derecho natural*, con su aparente y segura univocidad, que le circunda y es, por otra parte, despreciada, encierra en sí—como se señalaba—, casi como una forma endurecida, la huella de múltiples direcciones de pensamiento.

Pero también el uso aceptado y universal de la expresión *Derecho natural*, dirigida a significar el sistema de explicación de lo justo—uso del que hoy es difícil prescindir, incluso por parte de la doctrina dirigida a captar el aspecto objetivo del mismo antes que el subjetivo (2)—lleva consigo, en su interior, un comprobado drama cultural. Fue la grande, mejor digamos la inmensa fortuna de la doctrina del iusnaturalismo la que hizo triunfar la concepción encerrada en la expresión *Derecho natural*, y fue la reacción que el romanticismo ejerció contra la perspectiva racionalista y antihistórica de este Derecho natural tendente a desterrar toda justificación especulativa de lo justo, también del inspirado en la

(1) J. MARITAIN: *L'Uomo e lo Stato*. Trad. it. de A. Facchetti. Milano, 1953 (págs. 99-100).

(2) Es significativo que el término *Derecho natural* sea usado frecuentemente también en la que E. Gilson llamó recientemente configuración cultural de la «Filosofía de las Encíclicas».

tradición escolástica, lo que contribuyó poderosamente, bajo una polémica que se creyó decisiva, a aumentar paradójicamente la fortuna del término. Con todo fundamento se ha hablado de un error fatal, al que se debe atribuir la responsabilidad del endurecimiento, de la neutralización y precisamente de la esterilidad cultural de una explicación de lo justo, que tuviese como punto de referencia la naturaleza humana, asumida no empíricamente, sino dentro de una antropología filosófica.

«A través de un error fatal, la ley natural, que se encuentra *en* el ser de las cosas como su misma esencia, y que precede a toda formulación y es conocida por la razón humana como un proceso que *no es* el del conocimiento conceptual y racional, la ley natural, por tanto, fue así concebida dentro del esquema de un código *escrito* aplicable a todos, del cual toda ley justa habría debido ser una transcripción y que habría de determinar *a priori*, y en todos los aspectos, las normas del vivir humano a través de decretos ordenados, se supone, por la naturaleza y por la razón, pero en verdad formulados de modo arbitrario y artificial» (3).

He aquí que se revela toda la importancia de una exacta comprensión del valor del término Derecho natural. Esto es ampliamente confirmado por las posiciones culturales, a las que ya nos hemos referido, de negación y de exclusión del Derecho natural *tout court*. Ellas no alcanzan a elevarse del plano de la indistinción a que las obliga la falta de una interna perspectiva histórico-doctrinal. También las reflexiones más ricas en ele-

(3) J. MARITAIN: *L'Uomo e lo Stato*, cit. (pág. 96).

Recientemente Legaz y Lacambra ha caracterizado, con la profundidad y la claridad que le son propias, los dos puntos de vista. Merece traer aquí su luminosa página: «... la doctrina católico-escolástica insertaba el Derecho natural en el plano de las esencias, partiendo de una consideración teológica de la naturaleza humana; su problema fundamental consistía en establecer el contenido de la ley moral natural en relación con la obligatoriedad en conciencia de las leyes humanas. El racionalismo, en cambio, insertaba el Derecho natural en un plano más bien existencial, porque su punto de partida era la consideración de la naturaleza humana bajo un punto de vista físico-causal, de acuerdo con la idea científica de la naturaleza que, desde el Renacimiento, se convierte en objeto e ideal de la ciencia... Lo que caracteriza, pues, a esta escuela es que sus autores, partiendo todos de la hipótesis del estado de naturaleza y cada uno de un principio (socialidad, felicidad, perfectibilidad, seguridad, etc.) de interpretación de la naturaleza humana, han hecho del Derecho natural una grandiosa construcción racional. Este constructivismo racionalista iba implicado además con una falta de sentido histórico y, a menudo, con una filosofía social en la que, sobre una base sensualista o nominalista, toda idea de organismo y de comunidad se disolvía en un radical individualismo: y sobre todo el siglo XVIII, en la medida en que fue racionalista, se manifestó antihistórico e individualista». L. LEGAZ Y LACAMBRA: *Filosofía del Derecho*, 2.^a ed. Barcelona, 1961 (págs. 309-313).

mentos culturales y más elegantes acaban por perder el valor eterno de una explicación teórica de lo justo investigada dentro del hombre, precisamente porque son engañadas y casi descarriadas por la sugestión, en sentido contrario, de un término. Bastará aquí hacer alguna referencia expresiva. A este propósito, conviene indicar, entre otras tantas, la posición de Piovani en su bien conocido e inteligente ensayo, vivo y docto, sobre el iusnaturalismo y la ética moderna (4).

Desde el principio, y durante todo el trabajo, Piovani prescinde completamente de investigaciones históricas de perspectiva interna sobre las varias problemáticas que comprende la designación de *Derecho natural* y convierte el iusnaturalismo en una «pretensión unitaria y absolutista» (5). Con esta hipótesis cultural, Piovani desenvuelve todo su trabajo de modo ciertamente sugestivo y rico en motivos culturales, pero no de manera persuasiva ni ventajosa para la investigación que realiza. Piovani está lejos de la distinción entre iusnaturalismo «clásico» y doctrina aristotélico-tomista, y llega a señalar la doctrina tomista del Derecho como la forma típica y necesaria del iusnaturalismo.

Estas son sus palabras: «A través de la problemática nacida principalmente de la excepcional fortuna del *Timeo*, el platonismo *físico* se diferencia de un precedente platonismo *moral*, y así difunde aquel naturalismo en que, junto con la revaloración de la *naturalis iustitia*, se forma el naturalismo ético tomista y su iusnaturalismo, que es la más orgánica sistematización conceptual que haya tenido la idea iusnaturalista y que, mientras señala la culminación de la evolución de esta teoría, ofrece un modelo definitivo a todo auténtico iusnaturalismo posterior, que será siempre inferior respecto a aquel ápice alcanzado; como será siempre mal o poco iusnaturalismo (y por eso mismo, voluntaria o involuntariamente, anti-iusnaturalismo, al menos como tendencia) toda tentativa en el sentido de alguna afirmación del Derecho natural que pretenda desvincularse de los esquemas aceptados del iusnaturalismo tomista» (6).

Todavía hay que notar que Piovani asigna a todo iusnaturalismo caracteres comunes (7) que no son referibles a la doctrina tomista del Derecho natural, doctrina que él señala como la revelada forma del iusnaturalismo. (La concepción de Santo Tomás no ha intentado «sobrenaturalizar» el Derecho natural, sino dar una versión racional del mismo; no se caracterizaba por esquemas cosmopolitas de tipo ilustrado y estaba

(4) P. PIOVANI: *Iusnaturalismo ed etica moderna*. Bari, 1961.

(5) P. PIOVANI: *Op. cit.*, cfr. *Prefazione y passim*.

(6) *Idem* (pág. 82).

(7) *Idem* (págs. 72-73).

constitutivamente abierta a la historia.) Parece contradecir, a nuestra interpretación, el franco reconocimiento del «intento» de Rosmini por parte de Piovani. Pero hay que notar que la admisión del valor del «intento» de Rosmini está hecha en nombre de una comunicación del «Derecho racional» con elementos éticos e históricos que se encontrarían fuera del «iusnaturalismo tomista», mientras—nos parece claro—son precisamente estos elementos los que—salvo la profunda peculiaridad en la acentuación personalista y la sugestiva novedad en el tratamiento—unen estrechamente la filosofía del Derecho de Rosmini y la inspirada en Santo Tomás (8).

Baste este breve acento sobre una conocida posición para comprender la decisiva importancia de una nueva impostación cultural relativa a los varios complejos temáticos que se encuentran bajo el nombre de *Derecho natural*.

3. Esclarecido así el verdadero sentido, la profundidad y también la actualidad de una versión que no rechace todo el contexto de cultura y de pensamiento que va unido a la categoría que estamos estudiando, debemos hablar ahora del otro término que nos proponemos conectar al Derecho natural: el *elemento cristiano*.

Aquí el discurso se diversifica profundamente, porque nos adentramos en el campo de la doctrina religiosa positiva y nos alejamos de los esquemas puramente culturales. Precisamente por este motivo el tema parece que se hace demasiado arduo, porque—vuelve la dificultad que desde el principio hemos encontrado—puede parecer que no hay ningún punto de contacto entre estos dos elementos de tan diversa naturaleza y origen.

Esta dificultad—debemos decirlo—aumenta a causa de las concepciones que hoy, al menos aparentemente, triunfan, y que intentan negar que haya una filosofía fundamental en la base del cristianismo y poner también en sombra—o rechazar como inauténticos—los cuadros históricos tradicionales en los que el cristianismo se había establecido.

Pero nosotros no creemos que sea así y esperamos poder demostrar que no sólo la síntesis Derecho natural-cristianismo es legítima, sino que también es espontánea y, particularmente hoy, sintomática, precisamente porque proclama la validez de la dimensión teórica e histórica dentro del cristianismo, bien que sea desde un punto de vista particular.

(8) Véase *infra* sobre el problema de la historia en Santo Tomás (parte II, capítulo IV, 1).

Pasando a desenvolver esta tesis, debemos, ante todo, dar una definición del cristianismo.

El cristianismo se conecta a un hecho histórico preciso, es decir, a la aparición histórica de Jesucristo que ha revelado una serie de verdades a los hombres. Estas verdades tienen el carácter sobrenatural, esto es, gratuitas respecto a la naturaleza humana, de expresar y realizar un don que Dios hace a los hombres. Pero, ¿cuáles son estas verdades?

Anticipando que no tenemos la pretensión de proponer fórmulas teológicas rigurosas, se puede decir que son fundamentalmente de dos órdenes, uno individual y el otro social: rescate del hombre del pecado a través de un complejo de medios de salvación instituidos por Jesucristo y llamada del hombre a una dignidad sobrenatural, es decir, a la de «hijo de Dios», a la visión beatífica después de la muerte, única e imprescindible mediante la participación en una sociedad espiritual, en un Cuerpo místico cuya Cabeza es el mismo Jesucristo: la Iglesia. Es, por consiguiente, elemento constitutivo del cristianismo una doble llamada, individual y social, y a la vez—se podría añadir—una renovada dirección de la conciencia que es asumida por un orden sobrenatural comunitario y sostenida por él. La definición—que, repetimos, de forma no rigurosa y exhaustiva—que hemos dado aquí del cristianismo no está terminada ciertamente. Dos elementos importantísimos hay que aclarar ahora. Conviene decir que la serie de verdades reveladas están de tal modo revestidas del carácter de sobrenaturales y gratuitas, que no aparecen contrarias, sino sólo superiores a la inteligencia humana, así que—punto para nosotros de esencial importancia como se verá bien pronto—*recapitulan en sí las verdades de orden puramente racional*, acompañándolas con enunciados de verdades teológicas sobrenaturales. Por fin, conviene subrayar con fuerza que la revelación cristiana no es una pura revelación de verdad, sino de verdad que debe transmutarse en vida y que la gracia es una donación gratuita de una ayuda sobrenatural no sólo a la mente, sino también a la voluntad de los hombres.

4. De las consideraciones que hemos desarrollado sobre los elementos Derecho natural y cristianismo, podemos derivar el sentido preciso de la síntesis que proponemos.

Como está claro, el cuadro en que esta síntesis se acoge, el espíritu que la anima, suponen la teología sobrenatural y van estrechamente conexos con ella. También conviene aquí tener presente una fundamental distinción y articulación sobre la línea de la cual parten—se puede decir—todos los desarrollos. Hablando de *Derecho natural cristiano* no pre-

tendemos afirmar que un elemento teológico sobrenatural, revelado, esté presente de modo constitutivo en el Derecho natural, como fuente de existencia. Esto sería evidentemente contradictorio, y nosotros decimos aquí claramente—aun a costa de parecer polémico—que nuestra explicación, en estos temas de método y en los históricos y sistemáticos que luego desenvolveremos, quiere estar lejos de todo fideísmo o sobrenaturalismo. Recordamos haber oído afirmar a Nicola Petruzzellis que el fideísmo es un ateísmo de la razón (experiencia íntima, misteriosa, in-comunicable) con la consiguiente caída en la retórica de la voluntad y del sentimiento. Por el contrario, nosotros pretendemos solamente afirmar que la doctrina del Derecho natural es un núcleo de verdades y de procedimientos racionales referentes a la justificación de los principios histórico-sociales de la conducta práctica, principios que son, lógicamente, anteriores a la revelación, pero que, sin embargo, *se encuentran en una necesaria relación con ella*, relación destinada a ser sumamente influyente y determinante.

Si buscamos hacer luz sobre esta relación, nos parece que, conforme al más amplio esquema de la inserción del cristianismo en la filosofía (9), no consiste en una subordinación del elemento filosófico al teológico ni menos en una verdadera y propia ordenación del primero al segundo, ni siquiera en una solicitud por parte de las verdades reveladas respecto a los esquemas explicativos filosóficos y jurídicos, propios de la doctrina del Derecho natural.

La primera cosa a poner de relieve es que el elemento racional conserva su límite y su curso y que de éste se genera una nueva tensión. Se trata de una síntesis concreta, de una dialéctica en acto entre el elemento teológico sobrenatural, que actúa como polo de atracción y una más profunda tensión filosófica. Conforme, pues, a la inserción general entre teología y filosofía, también aquí las verdades reveladas, en los aspectos que más de cerca tocan al Derecho (y también a la política), son *temas de trabajo* y de investigación puestos ante la doctrina del Derecho natural.

Se ha hablado de síntesis concreta, pero se podría añadir también que vital. No se trata, en verdad—conforme a los caracteres del cristianismo, como ya se ha dicho—, sólo de una dialéctica de la doctrina, sino, al mismo tiempo, de la práctica, de la acción, en cuanto—tal como se ha visto—el cristianismo no se limita a la posición intelectual, sino que mira

(9) Véase *infra* sobre el tema de la filosofía cristiana, las indicaciones hechas a propósito del problema de la incidencia del cristianismo sobre la cultura en general y sobre el Derecho y la política (parte II, cap. III, 1).

a la vida. De donde la dialéctica, la síntesis, toca también posiciones de vida, y así, sólo cuando se traduce en vida adquiere todo su sentido.

Ya se dijo que la ayuda de la gracia eleva las mentes y también las voluntades de los hombres. He aquí precisamente el sentido de la síntesis vital de que se habla: no solamente una más fuerte tensión que lleva a más fácil conocimiento de los principios y especialmente de los desarrollos de la ley natural, sino, a la vez, también auxilio para el cumplimiento de la misma ley; elementos todos que se conectan a la restauración de la naturaleza y a la salvación del pecado efectuada por el cristianismo.

Todo esto aparece persuasivo, respecto a nuestro tema, cuando se consideran los aspectos de las verdades reveladas que, en particular, se dirigen al Derecho y a la justicia y que influyen sobre la doctrina fundamental y sobre su transformación en vida. Estos temas se pueden considerar en esencia. El concepto preciso de un Dios personal y amoroso, legislador y providente; el concepto de la divinidad de la naturaleza humana, objeto de un designio de gracia y de infinito amor por parte de Dios y la valoración conexa del concepto de «persona humana»; una nueva solidaridad moral y espiritual del género humano, llamado a una salvación solidaria y universal; en fin, una sociedad espiritual, el *Corpus mysticum* de los creyentes, en que esta solidaridad encuentra forma e institución concreta y necesaria; sociedad que tiene por objeto directamente la vida espiritual de los hombres.

Estas verdades, que influyen sobre el Derecho y también sobre la política, llegando a ser temas de trabajo intelectual y también temas de empeño vital, dicen ahora más claramente en qué consiste la dialéctica espiritual, propia del *Derecho natural cristiano*. Y, en verdad, una vez que se ha afirmado que, como proceso, el Derecho natural permanece independiente en principio de la teología sobrenatural, también se puede decir que la categoría del Derecho natural, aun no siendo «asumida» sobrenaturalmente, todavía se hace presente en la economía de lo sobrenatural. Queremos decir que la categoría del Derecho natural cristiano, como se ha ido formando históricamente a través de la polarización ejercitada por los temas del cristianismo, representa una dirección auténtica y necesaria de convergencia hacia la revelación. Esto, sobre todo, cuando en el remolino de la vida práctica el alma cristiana pide ayuda a la revelación y a la gracia para poder practicar *toda* la ley natural.

El *Derecho natural cristiano* es una dialéctica entre el elemento sobrenatural y el filosófico de la inteligencia y la voluntad elevados por la gracia, síntesis de inteligencia, pero también de vida y experiencia; en

suma, posición espiritual. Se comprenderá cómo desde este punto de vista y según esta construcción, la categoría se diversifica totalmente de otras figuras culturales que llevan el mismo nombre, pero que se detiene en el elemento doctrinal o simplemente cultural.

Limitándonos a indicaciones particularmente expresivas, podemos captar la diferencia existente entre el punto de vista de Troeltsch, al cual se debe una de las primeras formulaciones e interpretaciones del *Derecho natural cristiano*, y la defendida desde el nuestro.

En su conocido escrito sobre el Derecho natural estoico-cristiano, comparado con el moderno Derecho natural profano, Troeltsch da un concepto puramente cultural del Derecho natural cristiano. Después de haber subrayado el proceso de absorción del estoicismo, este autor pone de relieve dos direcciones del Derecho natural cristiano; una pesimista, que mira leyes e instituciones a la luz del pecado; la otra racionalista y objetiva, que acentúa el elemento de la ley, del Estado y de la autoridad. La primera dirección culminaría en San Agustín, la segunda se identificaría con el Derecho natural de la Iglesia Católica. Pero, sea en la derivación del estoicismo, sea en la descripción y valoración de las dos direcciones, prescinde del elemento vital y sobrenatural (10). Esto es tan cierto, que Troeltsch entiende pasar sin problemas el nombre de cristiano a la doctrina iusnaturalista (11). Y, en efecto, el iusnaturalismo, aunque sea con diversos grados, tiende cada vez más a dar al voluntarismo teológico un significado puramente cultural.

Llegados a este punto, nos parece que cuanto se ha venido explicando permite dar una clara respuesta a las preguntas surgidas al principio, alcanzando así un punto de llegada. Queda indicada de modo claro y definitivo la vía para superar la antinomia que se pretende estar unida a la misma formulación del *Derecho natural cristiano*; esto es, de un elemento sobrenatural, que con su gratuidad y su fulgor deslumbrante parecería atraer a sí y absorber el procedimiento racional propio de la doctrina del Derecho natural. Como ha señalado recientemente Darío Composta, hoy el método teológico de la plenitud e historicidad total de la realidad, frecuentemente tiene un signo: la absorción del Derecho natural por la gracia (12). Por el contrario, hay vías lógicas y, en cierto sentido, naturales, de conciliación y de encuentro. Ciertamente, conviene

(10) ERNST TROELTSCH: *Das stoische-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht*, «Historische Zeitschrift», CVI, 1911 (págs. 251-252).

(11) *Idem* (págs. 265-266).

(12) DARÍO COMPOSTA: *Prospettive per una teologia del Diritto*, «Salesianum», XXIX, 1967 (págs. 67-68).

decirlo, el camino hacia la síntesis del Derecho natural cristiano encuentra su elemento teológico más completo dentro del catolicismo, en el cual es, por así decir, constitutiva la síntesis entre razón y fe y cuya teología viene a comprender sin esfuerzo el tema de la justicia en el orden de la aspiración natural, pero por sí sola ineficaz, del alma humana a la gracia. Es por esto que, aun habiendo adoptado la expresión *Derecho natural cristiano*, indicamos aquí algunas más explícitas, como son las de Romen y de Legaz y Lacambra. Romen, en el feliz *excursus* histórico de su conocido ensayo, afirma la categoría del Derecho natural cristiano de la escolástica «Das christliche Naturrecht der Schikastik» (13). Recientemente, Legaz y Lacambra, hablando del problema de la *posibilidad* del Derecho natural cristiano, menciona explícitamente no sólo esta forma, sino las de «Derecho natural católico-escolástico» e «idea católico-escolástica de la ley natural» (14).

Se comprende ahora todo el significado y el valor de las enseñanzas del magisterio de la Iglesia Católica, que unen a la relevancia del tema de la justicia y la política para la teología la reafirmación de la exigencia de la dimensión filosófica. Estas fórmulas son el mejor fundamento y, por ahora, el último término de inspiración de nuestro punto de vista.

5. Llegados a este punto y delineada la temática que nos ocupa en sus motivos fundamentales, es indispensable que nos apliquemos a poner en claro la plena validez cultural del Derecho natural comprendido en la síntesis cristiana. En efecto, podría surgir la opinión de que esta doctrina, dentro de tal síntesis, estuviese limitada en su expansión cultural y casi restringida por el dato teológico. Por el contrario, debemos mostrar que la doctrina del Derecho natural, aunque comprendida en estas coordenadas y precisamente porque está así colocada, se presenta con márgenes precisos y tiene una consistencia cultural, responde a exigencias estrictas y reacciona a interpretaciones divergentes.

Como se comprende, este orden de consideraciones pertenece estrictamente al discurso sobre el Derecho natural cristiano en profundidad. Discurso que no puede carecer de una atención consciente a las críticas actuales sobre el fundamento de la doctrina del Derecho natural.

Ya nos hemos esforzado en aclarar la diferencia entre la doctrina

(13) HEINRICH ROMMEN: *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, 2.^a ed. München, 1947 (pág. 39); edición italiana a cargo de Giovanni Ambrosetti, Roma, 1965 (pág. 28).

(14) LEGAZ Y LACAMBRA: *Op. cit.* (págs. 309-319).

del Derecho natural racionalista y la doctrina de la tradición escolástica, que mejor se podría y debería llamar esta misma *clásica*—en el sentido sustancial de la palabra (15)—, si no fuera porque el triunfo histórico de la primera no hubiese acabado por atribuir a éste el término «clásico» en el sentido exterior de «prevalente» (16).

Pues bien, es éste un lugar cultural tan importante que nos podemos referir a él nuevamente.

Algún tiempo atrás hemos señalado así el espíritu de la doctrina tomista del Derecho natural: Derecho natural es la concepción del orden interno del hombre en el sentido no ya abstracto, sino ontológico de la naturaleza humana; del papel de la persona humana, de la que nace y a la que retorna toda la vida social en un continuo intercambio entre hombre y sociedad. Derecho natural es un repensar y un libre concretar el orden intrínseco y dinámico que Dios ha dado a las cosas morales, no sin ver la fatigosa y áspera búsqueda, por parte de la humanidad, de las verdades prácticas y sociales a la luz del auxilio de la revelación. Visión antropológica, pues, y al mismo tiempo teonómica, la del Derecho natural, en el cual se confrontan dos grandes temas del pensamiento occidental, tal vez los dos mayores: Dios y el hombre. Se encuentran no en esquemas abstractos y parciales, sino en la plenitud de sus concreciones. Esta es la visión del Derecho natural que nosotros consideramos digna de ser defendida y profesada.

El cauce de pensamiento en el cual está inscrita es el mismo de las grandes matrices de Occidente, de la antigüedad clásica y del cristianismo. No representa la permanencia cultural de un momento, aunque impor-

(15) Es de notar que Villey aplica sin vacilación el término de *clásico* a la doctrina del Derecho natural aristotélico-tomista, aunque la interpretación que da de esta formación de pensamiento está sujeta a límites precisos, como diremos en breve. Véase *Leçons d'Histoire de la Philosophie du Droit*, nouvelle édition. París, 1962, especialmente IIe Partie, Chap. VI. Véanse también las obras citadas *infra*.

(16) Desde este punto de vista, debemos decir que no nos ha persuadido la denominación de *jusnaturalismo* aplicada al sistema de la tradición escolástica. Véanse, por ejemplo, las páginas en tantos aspectos lúcidas y formativas de EUGENIO DI CARLO, del cual, aparte este disenso terminológico, indicamos: Introducción al vol. S. TOMMASO D'AGUINO, *La Giustizia*, Palermo, 1950; *Per la Storia della Filosofia del Diritto in Italia nella seconda metà dell'800*, «Il Circolo Giuridico», N. S. XXV (1954); *Il Diritto nel pensiero di Antonio Rosmini*, «Il Circolo Giuridico», N. S. XXVI (1955); *Filosofia del Diritto*, 4.ª ed., Palermo, 1956; *Il principio della derivazione del Diritto nel pensiero del Rosmini, del Petrone e del Gentile*, «Il Circolo Giuridico», N. S. XXVII (1956). Véase la bibliografía general en *Miscellanea di studi in onore del Prof. Eugenio Di Carlo*, vol. I, Trapani, 1959 (páginas XVII-LXXXIV).

tantísimo y típico de la historia de la filosofía europea, esto es, de la Ilustración, sino que recibe la consistencia y pulcritud de sus contornos de la *philosophia perennis*, de la que es un importante capítulo, y de la visión cristiana y católica del mundo en la que el *Derecho natural* está en el centro, representando con un lugar cultural típico la figura de la justicia al fondo de la realidad social (17).

Este lugar cultural, sobre el que tanto hemos insistido, que respeta las diversas temáticas del Derecho natural, constituye la vía más fecunda para profundizar y explicitar, próximamente, respecto a graves objeciones que se hacen a la doctrina.

La primera, tal vez la más comprensiva de estas objeciones, se refiere al pretendido carácter equívoco de la doctrina del Derecho natural, la cual sería filosófica sólo a condición de renunciar a su carácter estrictamente jurídico y viceversa. Pues bien, nos parece sumamente importante afirmar—y no dejaremos de extraer importantes consecuencias, también con referencia a algunas significativas posiciones del pensamiento actual—que para nosotros la doctrina del Derecho natural tiene un sentido si es, a la vez, filosófica y jurídica, en una peculiar intensificación.

Ya al principio de estas consideraciones no se ha dejado de poner de relieve la objeción que se hace desde opuestas partes al Derecho natural como categoría; los filósofos lo desprecian por la falta de carácter filosófico, porque estaría confinado en la empirie; mientras los juristas lo rechazan en nombre mismo del Derecho, no reconociéndole los caracteres de la juridicidad y definiéndolo como una formación metajurídica y arbitraria.

Ha llegado el momento de decir que este doble reproche, si aparece justificado donde está dirigido a aquella perspectiva que—como nos hemos esforzado en demostrar—se ha venido imponiendo a partir de las doctrinas «iusnaturalistas», no encuentra justificación si se hace a la doctrina del Derecho natural crecida dentro del cristianismo y, aún más, dentro del catolicismo, característica de la cual es reunir un pleno carácter filosófico y una precisa juridicidad (18).

Afirmémonos brevemente en este punto, en el que ha de verse el alma racional y fundamental del Derecho natural cristiano.

Como nos proponemos demostrar más ampliamente, el discurso en

(17) Nos hemos permitido citar una parte de nuestro escrito *La storia del Diritto naturale nella storia dell'Occidente*, «JUS», XVI. Milano, 1963 (páginas 318-328).

(18) Véase en este trabajo la parte III, cap. I: *L'uomo e il Diritto nella luce del Cristianesimo*.

torno al Derecho natural se rige sólo por el presupuesto de un más amplio tratamiento desde la antropología filosófica, que, a su vez, culmina en la metafísica, también si el Derecho natural se presenta inmediata y externamente como una serie de principios jurídicos por sí válidos; como mandato. Pero la antropología filosófica, en su plano, sostiene la fundación de un sistema de imperativos sociales esenciales de justicia. Esto se demuestra con un simple análisis. En la concepción tomista los preceptos del Derecho natural se presentan con caracteres que participan de la juridicidad en general no sólo portadores de una imperatividad social, sino también signados por una cierta formalidad y hasta una cierta exterioridad. Ellos expresan un justo objetivo fundamental que considera la práctica social de los hombres en la esencial realidad intersubjetiva, en relaciones de derecho-deber que asumen las exigencias fundamentales de respeto del hombre como tal (no matar, no cometer adulterio, no mentir, etc.). De aquí la juridicidad propia de estos preceptos, que se presentan como verdadero Derecho, también con su propia sanción. Pero hay que notar que este Derecho, esta forma jurídica fundamental, no es una superestructura empírica e inauténtica, porque se encuentra en los umbrales del proceso de la moralidad. Ciertamente lo que constituye la razón profunda de la obligatoriedad de las relaciones fundamentales justas entre los hombres es un elemento que la norma externa supone y hace vislumbrar; esto es, la exigencia de un nexo coherente entre la práctica humana, en sus aspectos fundamentales, y el principio mismo de la naturaleza humana o la misma naturaleza humana, entendida no sólo como *natura*, sino *ut ratio*. La norma de lo justo natural tiene un curso prevalentemente exterior y social, y, por esto, se presenta como jurídico. Ella expresa el paso de la moralidad a la juridicidad y viceversa, o mejor, su necesaria complementariedad.

Pero todo esto sucede con un trasfondo metafísico en nombre de una antropología filosófica que reconoce un principio de coherencia entre razón teórica y razón práctica. Este es un presupuesto implícito, pero inmediatamente operante que impulsa a robustecer también el campo de la juridicidad natural, que es sostenida—como se decía—por la coherencia fundamental entre acciones externas humanas y el principio de la naturaleza.

Lo que añade el aspecto jurídico es la interobjetividad fundamental social de carácter universal y también exterior. Pero desde lo interno, la coherencia propia del territorio jurídico natural está estrechamente unida a la coherencia entre la razón teórica y la razón práctica; esto es,

a la de todo orden. Una antropología filosófica se dibuja tras el Derecho natural.

De cuanto hemos dicho hasta aquí aparece clara, en una doctrina del Derecho natural, toda la importancia de la comprensión, tanto del elemento filosófico como del jurídico, y de la recíproca compenetración y equilibrio de estos dos elementos.

Esta exacta y completa concepción del Derecho natural bien se puede llamar sintomática, para no confundirlo con la ley moral simplemente, mientras es más rectamente designado en la terminología de la doctrina y del magisterio católicos como *ley moral natural*. Pretendiendo indicar con el elemento natural precisamente la socialidad formal o juridicidad; para no justificar completamente el Derecho natural a través de la pura juridicidad y ocultar así la complejidad propia de este tema.

A la distinción entre el Derecho natural y la moral ha dedicado esfuerzos tenaces, agudos y constructivos Graneri, al cual expresamos nuestra admiración, por haber sabido recoger éste y otros problemas *clásicos* de la filosofía del Derecho con profundidad de análisis y claridad de ideas (19).

El carácter jurídico de la norma del Derecho natural queda enérgicamente subrayado, y éste es un capítulo que intenta esclarecer y precisar el mismo dentro de la doctrina inspirada en el tomismo.

Recientemente se ha dedicado a importantes precisiones en este campo Michel Villey (20), demostrando plena conciencia de la importancia del carácter auténticamente jurídico de la norma de Derecho natural. Sin embargo, debemos decir—en el orden de las consideraciones que estamos haciendo—que la posición de Villey a este respecto parece discutible (21), porque tiende a no dar relieve al aspecto teórico, reduciendo así la fundamental unidad y complejidad del tema. No seguiremos a este genial autor hasta el final. Nos parece que su reconstrucción se detiene donde se trata de reconocer a la doctrina su fuente teórica y a la misma norma del Derecho natural la participación en las razones profundas del ser. Bien entendido, dentro de su territorio y según su dirección.

Según Villey, el principal objeto de la doctrina del Derecho natural no sería la *naturaleza del hombre*. La atención a este elemento habría sido suscitada por el estoicismo y correría directamente hacia el *iusnatu-*

(19) Véase *La Filosofia del Diritto nella sua storia e nei suoi problemi*, Roma, 1961, y antes *Contributi tomistici alla Filosofia del Diritto*, Torino, 1949.

(20) MICHEL VILLEY: *Observations d'un historien sur le Droit naturel classique*, «Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie» LI, 1965 (págs. 21-35).

(21) *Idem*, *op. cit.* Véase pág. 28.

ralismo. Por el contrario, en la filosofía auténtica y clásica del Derecho natural, desde Aristóteles a Santo Tomás, el objeto vendría dado por la naturaleza cósmica, más precisamente por los grupos sociales. Lo que es natural es el orden de los grupos. «C'est celà, c'est cette étude interne de la structure des *groupes* sociaux—non pas de la nature de l'homme—qui constitue la méthode du *Droit* naturel, du moins sous sa forme classique et originaire. Voilà qui n'est point contestable» (22).

No podemos ocultar que este punto de vista nos parece que empobrece especulativamente el problema del Derecho natural y, encerrándolo en las formas griegas, da de él una versión sustancialmente histórica. Todo esto parece confirmado por la toma de posición de Villey, allí donde se intensifica el problema. La definición de la justicia, para este autor, se puede y debe encontrar sobre el plano positivo. Pero esto no es otra cosa que dejar fuera el problema del Derecho natural respecto al de la filosofía, y por esto nos permitimos disentir finalmente del maestro francés (23).

A través de pocas, pero significativas referencias, se puede confirmar la importancia de los caracteres específicos de nuestro tema. Estos son decisivos para demostrar, frente a muchas equivocaciones, que hay una problemática de la justicia fundamental humana que puede y debe obtener una solución desde un punto de vista jurídico, con inserción espontánea interna y segura en la filosofía, por medio de una impostación de plena adherencia a las realidades jurídicas y que responde juntamente a la instancia filosófica. Emprendamos de frente una construcción unitaria, en que la explicación objetiva de lo justo reporta al orden general y trascendental de la realidad, que es estudiado y expresado por la metafísica. Dentro de este concepto vienen reunidas también las dos direcciones, separadas, de la cultura iusnaturalista, que llegan a confluir, con sus influjos, hasta nuestros días: la *filosofía de las leyes* y la *filosofía del Derecho*.

Lo que estamos diciendo sobre la plena validez cultural de la doctrina del Derecho natural en el marco de la teología cristiana y católica podría tener, evidentemente, muchos otros desarrollos que superarían los límites propios del presente ensayo. No queremos, sin embargo, omitir la indicación de un importante y delicado problema, hecho aún más actual

(22) Véase MICHEL VILLEY: *Une définition du Droit*, «Archives de Philosophie du Droit», Droit e Histoire, París, 1959 (págs. 47-65); *Idem*, *Abregé du Droit naturel classique*, *ibidem*, núm. 6, «La réforme des études de Droit-Le Droit naturel», París, 1961 (págs. 25-72).

(23) Véase también *Leçons...*, ya citada, *passim*.

por recientes tendencias de la teología—de las que ya se ha dado cuenta—, y porque ello nos permitirá referirnos a una conocida posición del pensamiento; la de Sergio Cotta.

Es indudable que una concepción como la que estamos exponiendo, de una doctrina de lo justo-natural que se centra sobre una antropología filosófica y que hace remisión a la metafísica, viene a afirmar una verdadera y auténtica normatividad humana fundamental. Así el Derecho natural (*rectius* la ley moral natural) tiene valor axiológico; es valor. Si bien se considera esta posición está estrechamente conexas a la plenitud filosófica del sistema normativo fundamental y a la independencia de éste ante toda directa intrusión teológica. Así que el fundamento ontológico de la norma viene a ser confiado a una referencia metafísica, a través de la gradación de la naturaleza. De aquí se comprende claramente que la absorción de la norma de Derecho natural por la gracia y su interiorización sin residuos formales acaba por negar una normatividad humana fundamental. Es ésta una doctrina recurrente que podemos ver y estudiar en una posición notable, precisamente la de Cotta.

Es por ello que—debemos decirlo ante todo—los puntos de vista de Cotta, aun expuestos en páginas tan brillantes y apasionadas, no nos parecen persuasivos ni encuentran nuestro asentimiento. En las conocidas, finas, pero personales interpretaciones del pensamiento jurídico de Santo Tomás (24) y político de San Agustín (25), Cotta delinea lo que sería la esencia del Derecho natural en estos dos grandes autores. En efecto, aquí hallamos, más allá de la interpretación, un trazado personal de la temática, que encontrará sucesivas expresiones.

Según Cotta la definición de la ley de Santo Tomás «no sobrepasa los límites de una definición formal, sin ninguna determinación axiológica» (26), mientras la ley natural «es un imperativo formal entendida como la manifestación de lo Absoluto en la soledad de la conciencia de cada hombre singular» (27). Se podrían hacer otras citas sobre la pretendida independencia respecto a la ley natural del desarrollo de los imperativos secundarios, que son relegados a la ley humana (28), y sobre la derivación puramente lógica, no de contenido, de la ley humana desde la ley natural (29).

(24) SERGIO COTTA: *Il concetto di legge nella Summa Theologica di S. Tommaso d'Aquino*. Torino, 1955.

(25) *Idem*, *La città politica di S. Agostino*. Milano, 1960.

(26) COTTA: *S. Tommaso*, cit. (pág. 41).

(27) *Idem* (pág. 112).

(28) *Idem* (págs. 86-113).

(29) *Idem* (pág. 143).

También la interpretación de San Agustín se funda sobre estos conceptos, que se desarrollan y se hacen más precisos: «...de la *naturaleza* no se pueden obtener reglas de conducta que tengan *valor*, esto es, reglas absolutas, inmutables y eternas. Todo lo que la naturaleza puede ofrecer a la investigación del hombre es el dato de su *finitud*, que lo lleva en el proceso autocognoscitivo a abrirse a lo Absoluto, a Dios» (30). Aún: «Entre la esfera de la juridicidad, cuyo fundamento es la utilidad social, y la justicia, cuyo fundamento es el amor de Dios, hay una diferencia radical, insuperable, debida a su heterogeneidad» (31). Más: «Ni la ley eterna, que significa la providencial presencia del amor de Dios en todo el orden de la Creación, ni la ley natural, que se identifica con ella, tienen carácter normativo, sino que son la revelación de Dios a la conciencia» (32).

Nos hemos extendido en ilustrar las posiciones de Cotta porque nos parecen—como habíamos dicho—particularmente expresivas de orientaciones actuales: el principio de la heterogeneidad de la naturaleza y el valor; la rígida división del ser como naturaleza y debe ser como valor (el primero sería objetivo, el segundo íntimo y voluntarista) son premisas de la insignificancia axiológica del Derecho natural, y a su negación como límite insoportable y obstáculo formal a la normatividad de la conciencia y a la libre experiencia de lo Absoluto. En el estudio sobre San Agustín se dice que el Derecho natural puede tener solamente una función sociológica y no puede fundar moralmente al Derecho positivo (33).

Pero, aparte que estas interpretaciones parecen extrañas al espíritu de la filosofía aristotélico-tomista, tanto más si es concebida con el carácter universal de filosofía con derecho a la *contemporaneidad*, nos parece de irrenunciable importancia el sistema de moralidad objetiva—de juridicidad esencial—expreso en la ley natural. Tal sistema se afirma espontánea y constitutivamente como axiológico, porque sus preceptos velan y presuponen una realidad antropológica, cuya realidad encuentra la necesaria expresión social precisamente en el Derecho natural. (La coherencia o incoherencia entre la práctica y la naturaleza humana expresa un valor o un disvalor ínsito en las acciones, en cuanto abiertas al ser o a la negación del ser, y por eso son conformes o disconformes con el principio de la naturaleza, antes aún de ser ordenadas o prohibidas por Dios.)

(30) COTTA: *S. Agostino*, cit. (pág. 9).

(31) *Idem* (pág. 149).

(32) *Idem* (pág. 151).

(33) COTTA: *S. Agostino*, cit. (pág. 150, nota).

Los sucesivos escritos de Cotta niegan explícitamente, por principio, el valor axiológico del Derecho natural (34). Incluso si la impostación no alcanza confines teóricos de orden antropológico y mantiene el tema sobre el plano de los ordenamientos positivos y de su lógica, configurando el Derecho natural como un «orden ontológico absoluto» (35). Lo que no responde, al menos, a la concepción tomista. Pues toca al punto decisivo. Llegando a negar que las características fundamentales humanas puedan expresar, de por sí, normas naturales unívocas (36). Así el nivel es el ya indicado; se propugna el descenso del Derecho natural a un plano histórico-sociológico (37). Paralelamente se reafirma, dentro del cristianismo, la ruptura entre el plano divino y ultramundano de la perfección y el plano humano de la relatividad y la imperfección (38 y 39).

Ya es tiempo de cerrar esta serie de consideraciones. Nos parece haber puesto en claro suficientemente la validez de la doctrina del Derecho natural, dentro del cuadro del cristianismo y el catolicismo, como doctrina sobre la justicia fundamental con base rigurosamente filosófica. Las pocas referencias que hemos podido hacer a otras notables posiciones nos han confirmado en la esencia de este núcleo.

Llegados a este punto, debemos todavía decir que la demostración de los precisos márgenes culturales del Derecho natural, para ser completa, ha de verse desde otro punto de vista aún. Este es precisamente el de la explicación histórica, más exactamente el de la vida histórico-doctrinal de la idea del *Derecho natural cristiano*. ¿Está presente esta idea en las doctrinas que se suceden acerca de los primeros principios del Derecho y también de la política? Esta es la pregunta que debemos hacernos. Ahora no solamente estamos convencidos de que la respuesta debe darse afirmativa, sino que también nos parece indudable que en la que se puede llamar proyección histórica del Derecho natural cristiano, que presenta siempre una tensión dialéctica entre el motivo racional y la teología, se encuentra una prueba de la validez cultural de que hablamos.

Esto nos parece muy importante, porque conviene tener presente que, más allá de los desarrollos sistemáticos, el Derecho natural se conecta

(34) S. COTTA: *Diritto naturale*, en «Enciclopedia del Diritto», vol. XII. Milano, 1964 (págs. 647-652).

(35) *Ibidem* (pág. 649).

(36) *Ibidem* (pág. 650).

(37) *Ibidem* (pág. 652).

(38) *Ibidem* (pág. 650).

(39) Véase también del mismo: *Diritto naturale e Diritto positivo*, en «Iustitia», XV, 1962 (págs. 3-18).

al cristianismo en una expansión cultural, y que desde un punto de vista histórico—según una consideración de cultura y de civilización—de la vida de las doctrinas, los elementos filosóficos constitutivos del Derecho natural se han fundido de tal modo con los términos de carácter revelado y con todo el cuadro cristiano que se han colocado en el halo de la cultura y filosofía cristianas.

Ahora bien, cuando se considera el desarrollo histórico-doctrinal del Derecho natural bajo el influjo cristiano, se alcanza claramente que dentro de la misma doctrina, hay una serie de temas de fondo, una formación cultural que sirve de presupuesto y casi de base al injerto cristiano. Se trata fundamentalmente de tres ideas de realidad que parecen componer un triángulo cultural, las cuales no son absorbidas por la teología sobrenatural, sino que se mantienen en tensión con ella, en el sentido de que su justificación en el sentido racional debe ser mantenida constantemente y reconquistada, como condición misma de la fecundidad de la síntesis entre pensamiento humano y cristianismo.

Se trata de tres elementos fundamentales de la razón no como poder abstractamente justificador, sino como principio cognoscitivo y unificador del hombre en la teoría y en la práctica, como *natura ut ratio*: de Dios como última fuente—también en el simple orden filosófico—de las obligaciones morales y jurídicas; y de la Historia como desenvolvimiento de la naturaleza racional, esencialmente social, del hombre. Son estos tres elementos: la *razón*, la *teología* y la *historia*, casi un triángulo ideal, que representan un indefectible punto de tensión dentro del arco histórico del Derecho natural cristiano.

Si se considera, como ya se ha indicado y como en su lugar se demostrará más ampliamente (40), que precisamente sobre estos tres elementos fundamentales ha obrado la revelación y suscitado con profundidad—la concepción del hombre libre y responsable de su destino, la concepción de Dios distinto del mundo y providente, y de la historia no cíclica, sino escatológica, de modo que se interioriza en el hombre—, se comprende cómo estos puntos deben constituir una atracción y una tensión dentro de la formación cultural cristiana que estamos estudiando.

Todo esto es confirmado por la historia de las doctrinas y de los momentos de gran influjo que alcanza la idea del *Derecho natural cristiano*, como en la Gran Escolástica, o de intensidad de elaboración, en la Segunda Escolástica, y en Vico; y también en los momentos de crisis y oscuridad cuando cesa la idea del Derecho natural en Europa y surgen

(40) Véase *infra* (parte II, cap. III, 1).

direcciones opuestas, que (al menos aparentemente) triunfan (pero, como se verá, no le faltan al Derecho natural cristiano profundas exigencias unitarias que satisfacer).

Como nos proponemos demostrar ampliamente, bien se puede decir que la historia de la idea del Derecho natural cristiano es, en todos sus momentos, la vivencia doctrinal del encuentro de la razón, la teología y la historia, estando siempre reservado a la razón hacer de mediadora entre las instancias de la naturaleza humana, el Autor de ella y la historia, siendo el centro para la explicación del Derecho natural la razón humana, entendida como institución filosófica fundamental.

Aun bajo el influjo de la idea cristiana y la consideración de la elevación y ayuda dadas por la gracia al conocimiento de los preceptos de la ley moral natural, queda una tensión racional que acompaña al cumplimiento de la justicia fundamental, formalmente cumplida en sí; expresión de la coherencia social del hombre consigo mismo. Aun dentro del cuadro de la revelación del Dios del amor, subsiste un insustituible empeño de la teología racional para ver a Dios como mente suprema legisladora al interior de la realidad social, y la pregunta sobre los presupuestos racionales constructivos de la realidad histórica social, que no puede omitirse, aun considerando los diversos acentos e interpretaciones a que da lugar la idea cristiana, en todo el campo de las instituciones recogidas por el cristianismo.

De tal modo hemos añadido otro importante elemento a estas consideraciones. Cuanto hemos venido exponiendo últimamente nos lleva a reconocer en la doctrina del Derecho natural cristiano—también vista en su desenvolvimiento histórico—toda una base racional que se pone en relación con la teología y que confirma definitivamente la presencia activa y penetrante de un núcleo cultural completo: la doctrina del Derecho natural que se relaciona dialécticamente con la idea cristiana.

Cierto también, al considerar el desarrollo histórico articulado en la triple temática—de que se ha hablado—del Derecho natural cristiano, conviene tener presente que estos elementos tienen una individualidad en la vida histórica de las doctrinas, la contrastan y la sostienen, en cuanto son captados en su universalidad y valor especulativo. No son simples tópicos, encerrados en un período histórico, sino que representan la problemática teórica presente en la historia de la doctrina. Así que el triángulo ideal que hemos indicado—la razón, la teología y la historia—está al confín del pensamiento teórico y más bien se encuentra destinado a entrar en el círculo de este pensamiento. Aquí los márgenes de la doc-

trina del Derecho natural cristiano, en su aspecto histórico, se hacen precisos y detallados y se delinearán en el alma teórica de su historia.

6. El difuso tratamiento—y además la defensa—que hemos hecho de la validez cultural de la doctrina del Derecho natural, dentro del cristianismo y, aún más, dentro del catolicismo, nos permite dirigirnos hacia las conclusiones de esta parte introductora, llegando finalmente al punto más delicado y decisivo, es decir, cuáles son las razones de la teología sobrenatural respecto al Derecho natural.

Pertenece a las premisas de nuestro razonamiento que la doctrina del Derecho natural, centrada en el ámbito del cristianismo y allí desarrollada, recibe sus influjos y efectos conforme al proceso general de la influencia del cristianismo sobre la cultura. Pero—especialmente dentro del cuadro del catolicismo—conviene darse cuenta de cómo la doctrina teológica reacciona sobre la del Derecho natural. Como se decía, en el catolicismo tenemos una serie de enseñanzas del magisterio que presuponen y explican los principios contenidos en las Sagradas Escrituras y que se ponen en una relación precisa con la doctrina filosófica del Derecho natural, delineando orientaciones y fijando principios. Damos aquí por referidas todas las enseñanzas de la doctrina teológica revelada por el magisterio de la Iglesia Católica—que hemos ya mencionado—y que representan una fundamental serie de formulaciones. Hemos aprendido cómo en esta serie orgánica de verdades la legitimidad radical de la ley moral natural ha sido confirmada y cómo se infiere que, sea desde el punto de vista del conocimiento de la misma ley, especialmente en sus deducciones menos evidentes, sea desde el punto de vista de la ayuda que la gracia presta para la práctica de toda ley, la doctrina teológica sobrenatural aporta elementos indispensables.

En el cuadro de estas formulaciones, con una diversa relación a veces de premisa o de consecuencia, o sólo de relación, tenemos ahora una importante serie de definiciones y de elaboraciones, que se conecta a la gran personalidad de los filósofos, desde San Agustín a Suárez y a Taparelli, y también tenemos un vasto tratamiento escolástico, especialmente con el renacimiento del tomismo.

Se podría revisar en esta relación doctrinal el problema del «encuentro» de la teología con el Derecho natural, donde con esta palabra se da lugar a una expresión no rigurosa, casi a una figura literaria.

Pero, aceptando y usando la expresión, conviene ahora preguntar cuál es el sentido de este encuentro. Evidentemente los términos de la respuesta dependen de concepciones de fondo, no tanto la concepción del Derecho natural cuanto la de la teología, que es decisiva.

Pues bien, digamos que en la consideración y solución de este problema se encuentran elementos muy importantes, que hacen referencia al espíritu de nuestra época, y también que el tema del Derecho natural—su aceptación o rechazo—se revela sintomático para las posiciones generales del mundo de hoy.

Es indudable que para vastas direcciones del pensamiento teológico, el esquema que tenemos delante, de un cuerpo de orientaciones y de principios elaborados por la teología (consagrados en documentos del magisterio eclesiástico), con el implícito presupuesto riguroso y claramente admitido de un fundamento racional de la verdad, está lejano de lo que debería ser el espíritu de la auténtica teología de hoy. Dice Henri de Lubac: «...on tend à reconaitre que la theologie la plus élaborée dans ses méthodes, celle même qui s'est munie de tous ses "instruments rationnels" et qui a conquis par rapport à l'exégèse sa pleine "autonomie technique", ne va jamais en réalité au delà de la Parole divine, qui toujours la mesure, l'enveloppe et la juge...» (41).

Parece claro que según tales concepciones, que intentan sustraer la trama intelectual a la teología o atenuarla fuertemente, por lo menos, una formulación y una fijación de la doctrina teológica hubiera de situarse al margen de las verdades racionales, tanto más donde se considere el tema de la ley moral natural o del Derecho natural. En el fondo, como se ha visto, toda la doctrina del Derecho natural equivale a la determinación de una cierta medida y de una cierta reciprocidad humanas vinculantes en su aspecto social, con carácter de norma fundamental (normativo humano), sea en el recinto esencial de la naturaleza humana o—con grado decreciente—en las instituciones. Ahora, ¿cómo puede ponerse de acuerdo esta línea de salvación, provista de imperativos de aspectos sociales y formales, con aquella otra que sería la esencia intimista de la teología?

Según estas concepciones, parece que las formulaciones teológicas, que constituyen un cuerpo social de verdades, solamente pudiesen realizar síntesis y hacerse efectivamente operantes, y la mente y la voluntad de los hombres sólo pueden sentir los benéficos influjos de la revelación y de la gracia a través de un momento de «teología vivida». Sólo la apertura al amor sobrenatural y la tendencia hacia él podría decidir la transmutación en vida de las verdades teológicas, a través de la superación de su objetividad, que parecería quedar como límite y casi como una resistencia a la fuerza resolutive de la gracia.

Pero, es fácil de objetar ¿qué consistencia tendrían entonces las ver-

(41) H. DE LUBAC: *Le Mystère du Surnaturel*. París, 1965 (pág. 23).

dades teológicas sistemáticas y la misma ley moral natural? Tal vez la expresión es excesiva, pero ellas permanecerían como «supervivencias» culturales. En todo caso, está claro que el problema del *Derecho natural cristiano* sería negado, como radicalmente lo niegan estas direcciones de la teología.

Pasando al momento de la reconstrucción, debemos decir ante todo que no nos parece fundado sustraer a la teología su elemento intelectual y objetivo. Recientemente Pablo VI ha reafirmado el carácter racional de fondo de la ciencia teológica, bien que subrayando que no puede estar restringida a la pura inteligencia, sino que se nutre de la fe: «...el trabajo teológico tiene su metodología, algo diversa de las ciencias profanas, sin que por esto sea menos científica y verdaderamente racional. La razón es que el instrumento de que se sirve no es la pura inteligencia racional, sino que es la inteligencia creyente, la razón iluminada y sostenida por la fe. El pensamiento teológico es un pensamiento participado y analogado al pensamiento divino, que en su simplicísima verdad comprende todas las verdades que el teólogo, apoyándose en la revelación, va progresiva y fatigosamente descubriendo. Por esto la inteligencia teológica se adapta tanto más a su misión y procede tanto más segura cuanto más se armoniza al pensamiento divino: tal conocimiento lo da la fe...; fe en Dios revelador, fe en la Iglesia, que conserva intacta la revelación con la asistencia del Espíritu Santo; fe en el magisterio de la Iglesia, que la explica y la interpreta con autoridad, como representante y casi instrumento de Cristo Maestro» (42).

La verdad es que hoy se insiste mucho sobre la distinción entre fe y razón, propendiendo a ver en clave teológica también la filosofía de Santo Tomás.

Son muchas las opiniones en este sentido, y nos limitamos a recordar la reciente de Sofía Vanni Rovighi: «Hoy se insiste mucho, y ciertamente con razón, sobre el carácter teológico de la especulación tomista, pero también es verdad que la teología de Santo Tomás da a la razón el derecho de ciudadanía en la vida religiosa» (43).

Adentrándonos en la dirección constructiva debemos decir ahora que el encuentro de la teología con la doctrina del Derecho natural está ligada con la misma concepción de la teología sobrenatural.

En efecto, si, establecida la premisa del procedimiento deductivo que es esencial a una doctrina de verdades reveladas, se reconoce a ésta una

(42) PABLO VI: *Allocuzione al Congresso Internazionale di Teologia*, 1966, AAS.

(43) S. VANNI ROVIGHI: *Tomismo oggi?*, «Studium» LXI, 1965 (pág. 711).

trama racional interna, una capacidad de desarrollo riguroso, con la posibilidad y la necesidad de una formulación objetiva, universal, entonces el encuentro es posible. Más decimos: con una concepción equilibradamente racional de la teología, el encuentro tiene lugar espontánea y necesariamente. En efecto, nos parece establecerse una particular afinidad entre el procedimiento teológico deductivo, que no carece de formalidad definitiva, y los ya expuestos aspectos formales del sistema de preceptos del Derecho natural. Si nos es lícita la expresión, se podría decir que no sólo el elemento general de la justicia deja de ser extraño a las formulaciones teológicas, sino que es afín: la teología tiende a ser *justa*.

Pero, aun prescindiendo de este aspecto formal de la teología, es claro que el tema de la justicia fundamental, de la ley moral natural, en fin, del Derecho natural, no puede dejar de ser tratado por la teología, porque desde este punto de vista se percibe que el tema de la justicia es ineludible. Que antes, si bien se reflexiona, precisamente en el plano teológico este tema, orgánicamente expreso en sus formulaciones y determinaciones, es esencial a aquella sublime realidad a que sirve toda la construcción de la doctrina teológica: esto es, al Amor. De la justicia se llega al Amor, pero el Amor no consume la norma de justicia propia de todas las relaciones humanas y sociales, la presupone y precisamente se eleva y procede sobre la implícita premisa de su observancia.

Se ve así claramente la relación del Derecho natural con la teología: es una relación de síntesis, fundada sobre la unidad dialéctica de todas las fuerzas espirituales humanas. El Derecho natural no es sino una de las fuerzas que refluye con las otras, porque, dentro de su formalidad e imperatividad, encierra la posibilidad de la plenitud de la vida moral. Así la justicia, también desde el punto de vista de la doctrina teológica sobrenatural, es un punto de engarce necesario e introduciendo y guiando a la perfección de la vida ética, desde el punto de vista sobrenatural, se sublima en el Amor. Así la norma de carácter plenamente jurídico, que considera la justicia de la vida entre los hombres, se eleva, es atraída, pero no se confunde en sus márgenes con la revelación y con la gracia.

Nos parece así haber esclarecido—aunque sea esquemáticamente—lo que según nosotros es la relación de la teología con la doctrina del Derecho natural. Como se decía, toda la visión depende de la concepción de la teología. En una teología equilibrada, que tenga firmes las raíces que la ligan a todos los aspectos de la realidad humana espiritual, se ve que la relación es no sólo posible, sino espontánea y necesaria. Más aún—y es un punto muy importante para el tema de este ensayo—, se percibe que este *encuentro* dará lugar a un *método* propio del Derecho natural

cristiano. Reconocemos que ésta es una figura, una *propuesta* de instrumento de trabajo más osada, en cuanto parece introducir precisamente un modo intelectualista en este campo ya así contrastado. Pero es necesario decir que ésta es la piedra de toque de la concepción que hemos defendido, de la plena validez del tema del Derecho natural en la concepción de la teología que también hemos indicado, no intimista, sino con fundamento racional. Sobre este método se asienta verdaderamente un trabajo común y en armonía del método teológico y filosófico juntos. En éste, el procedimiento doctrinal propio de la elaboración de la norma humana fundamental, tiene su libre curso de carácter filosófico, pero se inspira, como tema de trabajo y de reflexión, en determinados supuestos y conceptos teológicos.

En este momento el proceso será deductivo, partiendo de la doctrina revelada o del principio de magisterio afirmado, pero no dogmático, porque bajo el tema de trabajo ofrecido por la teología incumbe el de reflexión racional.

Hemos llegado al punto final de estas consideraciones introductorias. En verdad—volvemos al punto fundamental de nuestra tesis—, el momento del reconocimiento del principio teológico no excluirá la tensión filosófica, sino que la postulará más fuertemente. Tornando en rápida perspectiva, y sólo como ejemplo, sobre los puntos que hemos elegido como demostrativos y sintomáticos, los principios teológicos no podrán sustituir al concepto de analogía, o de correspondencia, que puede explicar la plenitud de la obligación propia de la normativa humana en sí y Dios como fuente constitutiva de la obligación misma. Así la teología sobrenatural no podrá llegar—sino a través de artificiosas acentuaciones de la «teología del pecado»—a explicar el nacimiento de las instituciones históricas. Estas serán explicadas solamente por la libertad humana, si bien encuentran en Dios su justificación última y reconocen en el Dios cristiano su reconsagración como instrumentos de salvación (44).

Llegados a este punto parece claro que el discurso sobre el método es una condensación y una recapitulación de toda la temática del *Derecho natural cristiano*, que confirma y consolida definitivamente esta categoría. Ciertamente (este es un punto que debemos al menos indicar), conviene no olvidar que el Derecho natural cristiano, además de una categoría intelectual, deviene—si se puede usar esta expresión—una categoría vivida. Téngase presente el auxilio no sólo intelectual, sino práctico, para

(44) Véase en este ensayo la parte III, capítulo III: *Le istituzioni nella traietoria della salvezza*.

el cumplimiento de toda la ley natural, que proviene de la gracia. Entonces el Derecho natural cristiano puede llegar a ser un modo de vida, y ya hemos señalado este aspecto vital. Pero sobre este punto no queremos extendernos, porque excede al cuadro de investigación formal de la doctrina del Derecho natural.

Lo que importa poner en claro es toda la importancia que en este momento tiene el reconocimiento de tal categoría. Si la concepción cristiana, en especial el catolicismo, está señalada por el equilibrado encuentro de teología y filosofía, podemos decir que el Derecho natural señala una peculiar y sintomática realidad de este encuentro.

La verdad es que el método y, aún más, la misma categoría del Derecho natural cristiano mientras se presenta como audaz, proponiéndose acercarse con decisión a una doctrina jurídica formal, aunque sea fundamental, a la teología sobrenatural, por otra parte, previene contra el ansia destructora de las lentas y seguras conquistas del pensamiento a que hoy asistimos. Desde este punto de vista, nos ha parecido muy expresiva una página de Guitton, que citamos como conclusión de nuestro breve discurso. Es verdad que estas páginas se refieren al tema actual del clima subsiguiente al Concilio Vaticano II. Pero tanto más nos parecen oportunas, porque, aunque no pertenecen explícitamente a nuestros temas, indirectamente constituyen una admonición a no olvidar, antes bien, enriquecer y profundizar verdades como la del Derecho natural, típicamente tradicionales, que se manifiestan centrales y fecundas siempre para la plena vida intelectual y religiosa y la misma experiencia cristiana.

Dice Guitton: «Yo me he ocupado frecuentemente de la historia de los Concilios y he aprendido que el período difícil y vulnerable de un Concilio (como el de Nicea) es el que le sigue.

»Yo me pregunto cuáles son los peligros que, a derecha e izquierda, amenazan al Concilio Vaticano II y podrían retardar o comprometer algunos de sus frutos. Veo dos: "a derecha", si se puede emplear esta palabra demasiado vaga, el peligro de la inercia, de la resistencia interna y tenaz, del retorno hacia el estado anterior que el Concilio tomó por misión reformar.

»Pero éste no es, según mis opiniones y presentimientos, el peligro más grave y sutil para la fe.

»El peligro real es que el Concilio en lugar de aparecer como un "desenvolvimiento de la doctrina cristiana", en el sentido que el cardenal Newman daba a esta palabra, es decir, como una identidad viviente a través de los tiempos y las adaptaciones; que, en lugar de ser una expansión de lo que había sido creído y practicado desde los orígenes, el Con-

cilio sea concebido como un cambio radical, una ruptura decisiva y un redescubrimiento hecho después de quince siglos de la verdad evangélica. En otros términos, que se oponga a la Iglesia histórica la Iglesia de Jesucristo, que se llegue a hacer incomprensible, desusada, extraña, y en el límite ciega, y aun culpable, su existencia anterior. Por consiguiente, pues, que se opongan los católicos a los católicos, las generaciones a las generaciones.

»Y, por ejemplo, que se malentiendan o se murmure de los pensamientos que voy a formular con excesiva claridad:

Hasta aquí la Iglesia había insistido casi exclusivamente sobre la autoridad, la ley, el derecho, la jerarquía, la sumisión. Terminado este tiempo de ignorancia, comienza la era de la libertad con sus consecuencias de dignidad humana y cristiana...

Hasta aquí se había dicho que la Iglesia estaba ligada a la idea de verdad, de verdad divina e integral, comunicada bajo fórmulas humanas. Terminado este tiempo, la verdad estaba más allá de la Iglesia, en la convergencia de las verdades poseídas por todas las familias espirituales hacia un Más Allá, aun mal definido, y que será Cristo todo en todos...

Hasta aquí se había enseñado que la Iglesia estaba fundada sobre esa "roca" que es Pedro. Terminado este tiempo, la Iglesia aparece como la comunión de los obispos, signo de la comunión de los cristianos, de la cual el Papado romano es solamente el dócil intérprete...

Hasta aquí se había dicho que la Iglesia no era de este mundo, que ella se oponía al espíritu del siglo. Terminado este tiempo, la Iglesia reconoce que el espíritu trabaja como la historia del mundo, que es una especie de revelación y que ella debe ponerse a la escucha y al estudio del mundo en varios puntos...

Y se podría prolongar esta lista, continuar esta dialéctica... Aquí yo querría decir mi pensamiento de la manera más concisa, y para ello utilizar el laconismo de Pascal: "la verdad está hecha de la unión de verdades complementarias". El error es una verdad separada de su complemento y desintegrada, explosiva, alocada. La verdad no es una verdad aislada, sino la unión de las verdades. Este es el sentido profundo, la grandeza y la esencia del catolicismo: que en la Verdad pura y universal crecen todas las verdades.

Es preciso, pues, afirmar, *a la vez* y según una justa estructura, la autoridad de la ley y la libertad del sujeto, la fuerza de la verdad y la iniciativa amorosa de la persona, la intransigencia sobre lo que es indiscutible y el respeto de las opiniones y de las investigaciones.

O todavía, la unidad y aun la unicidad del catolicismo, en tanto que

religión de la perfección, y la unión de las iglesias que participan en ésta sin poseerla por completo: ésta es una misión (radiante y dolorosa) que el ecumenismo de mañana conocerá mejor que el de ayer.

O todavía, es preciso afirmar a la vez el poder de Pedro, uno de los Doce, jefe de la palabra y de la conducta, árbitro y supremo responsable, y el poder de los Doce reunidos, elegidos y constituidos por el Espíritu Santo para regir la Iglesia de Dios: es una empresa difícil promover las costumbres y las instituciones que permitirán la armonía de estas dos potencias iguales, una de las cuales está subordinada.

O todavía, se trata de unir el amor evangélico del mundo con la trascendencia de la verdad moral a la que el mundo se opone con frecuencia; conservar la pureza del fermento mezclado con la masa; asimilar sin dejarse asimilar; enseñar y dialogar. Ejercicio largo, difícil y sublime.

Como bien se ve, después del Concilio, la vocación a la síntesis misteriosa y suprema (que es la vocación del católico) exalta y moviliza al punto más alto y hasta la Cruz la fuerza del espíritu y del amor. ¡Qué dulce y qué duro de llevar este nombre de católico!» (45).

(45) J. GUITTON: *Le Conseil fut un développement, non une rupture*, en «France Catholique», núm. 1000, 28 janvier 1966 (pág. 1).

GIOVANNI AMBROSETTI.

(Traducción de Rafael Castejón.)