

DERECHO NATURAL Y TEOLOGIA

DESDIVINIZACION DEL DERECHO EN EL AREA DEL JUSNATURALISMO PROTESTANTE Y RETROCESO HACIA EL RACIONALISMO DE LA FILOSOFIA ESTOICA

EL jusnaturalismo protestante supone un retorno ideológico al Derecho natural de la filosofía estoica y un alejamiento radical del jusnaturalismo católico. «Zenón y sus discípulos —escribe BODENHEIMER— colocaban el concepto de naturaleza en el centro de su sistema filosófico. Entendían por naturaleza el principio rector que penetraba todo el universo, principio que —en forma panteísta— identificaban con Dios. Ese principio rector era de carácter esencialmente racional. Para Zenón todo el universo se componía de una sustancia y esa sustancia era la razón. El Derecho natural era —para él— idéntico a la ley de la razón» (1).

Según esa armadura, en extremo monista, de la filosofía estoica, Dios no se distingue de la naturaleza, ni ésta de la razón. En la ecuación cosmológica DIOS=NATURALEZA=RAZÓN, cada uno de los miembros contiene dentro de sí la virtualidad significativa del todo. El Derecho natural, por tanto, fundido en la plenitud de su ser con Dios y la Naturaleza, es por antonomasia, dentro de la Stoa, un puro dictado de la Razón, o un imperativo de sola conciencia, como dirá más tarde Kant.

El Dios de los estoicos no era un Dios ultraterrestre, cual el cristiano, que gobernase al mundo o hablase incluso a los hombres sin confundirse con ellos y afirmándose personalmente distinto. Era, antes bien, un Dios asentado intelectualmente, como alma univer-

(1) BODENHEIMER (Edgar), *Teoría del Derecho*, trad. de Vicente Herretero, F. C. E.; Méjico, 1946, pág. 111.

sal, en el centro del cosmos, con función activa de *Pneuma*, *Logos Spermátikos* o *Razón Generadora* de orden, bondad y belleza, cuya energía sutil se infiltraba en el ser mismo de todas las cosas por una suerte de *krasis di olon* o *mezcla total* (2). A él se llegaba sustancialmente a través de la razón, ya que el hombre, «como parte de la naturaleza cósmica, era una criatura racional» (3), perdida, cual la gota de agua, en la propia sustancia intelectiva del Ser Divino. «Nada es vil en la casa de Zeus», decía el estoico Cleantes, quien definía al universo como la «palabra pronunciada por Dios» (4). El gran trinomio metafísico formulado por la Stoa (Dios-Naturaleza-Razón) se desarrollaba dinámicamente por medio de una fuerte *tensión* palingenésica, cuya virtud penetraba en todas las formas del universo, impregnadas de pensamiento y de divinidad.

El Dios del Cristianismo, por el contrario, es en esencia un Dios distinto del mundo y de los hombres, lo que no obsta para que se comuniquen con ellos y les gobierne por sí mismo, dentro de la sociedad, ya directamente, como ocurrió durante los primeros tiempos de Israel, ya a través de sus vicarios y ministros, cual sucede actualmente en la Iglesia. En todo caso, el Dios de las Escrituras y de la Tradición Católica no es un simple postulado de la razón, sino un Dios personal que vive en compañía de los hombres, por medio de su Providencia, de sus frecuentes teofanías y de sus lugartenientes terrenales.

Cuando el Renacimiento y la Reforma —al filo ya de los tiempos modernos— disgregan el *universum* político-religioso de la Edad Media en un *pluriversum* de doctrina sin norte ni cohesión metafísica, la Filosofía del Derecho comienza a encontrarse des-

(2) Cfr. cualquier historia general de la filosofía especial del pensamiento griego o del estoicismo en particular, como UEBERWEG, BRÉHIER, THONNARD, WULF, MARIAS, JACGER, FERGUSON, BECCARI, MONDOLFO, CHOLLET, LUPO, DYROFF, ZELER, etc. Muy interesantes, con miras a lo jurídico, las obras siguientes: BARTH (P.), *Die Stoa*, Leipzig, 1908, y Stuttgart, 1922 (hay también trad. castellana de L. Recaséns Siches, Madrid, 1930); HICKS (R. D.), *Stoic and Epicurean*, Londres, 1910; MANCINI (G.), *L'etica stoica da Zenone a Crisippo*, Arpino, 1917; VERBEKE (G.), *L'évolution de la doctrine du Pneuma, du stoïcisme à Saint Augustin*, Lovaina, 1945, etc. Para los textos, entre otras ediciones, sigue siendo aún una de las mejores la de VON ARNIM (H.), *Stoicorum veterum fragmenta*, tres vols., Leipzig, 1903-1905.

(3) BODENHEIMER, *Teoría del Derecho*, ed. cit., pág. III.

(4) Cfr. WAHL (Jean), *Introducción a la Filosofía*, trad. de José Gaos, F. C. E.; Méjico, 1950, pág. 325.

orientada, por haberse roto la «cadena jerárquica del ser, en la cual cada cosa tenía su lugar apropiado, firme o indiscutible» (5). Destronado Dios por el hombre y la Iglesia por el Estado, la razón se encastilla dentro de sí misma y construye un mundo metafísico al margen de autoridades e imposiciones externas. La «Civitas Dei» del medievo se escinde espiritualmente en un mosaico de taifas y rivalidades, dando paso al derecho divino de los Reyes, independientes ya del Papa y del Emperador. El cisma protestante echa por tierra las formas consagradas y las mentalidades dirigidas. La razón va a ser al fin señora de sí misma y única soberana del hombre. El «libre examen» no opone barreras dogmáticas al pensamiento. Se impone un radicalismo sin límites en todas las vías intelectuales. Por un lado, el espíritu naufraga en el mar del hombre bajo. Por otro, los conflictos político-religiosos provocan una fuerte discordia y una profunda desarticulación en la cultura, dejando sin unidad ni centro el mundo desquiciado del pensar.

En esta caótica y revuelta situación se afanan las inteligencias por hallar un criterio ideológico firme y seguro con el que se puedan sustituir las autoridades destronadas. Dios y el Papa ya no son suficientes. Tampoco la teología ni el escolasticismo caduco. Las formas exuberantes de la tradición filosófica cristiana languidecen y se extinguen bajo el bizantinismo y las preocupaciones demasiado casuísticas de la Baja Edad Media. Hay que buscar algo menos ritualista y más a tono con las nuevas auras; algo que pueda servir de aglutinante y centro de convergencia en la gran diáspora espiritual significada por el Renacimiento y la Reforma.

A remolque de una fe anhelosa y esperanzada se vuelven los ojos a la *Naturaleza*, con la mente desnuda de prejuicios y procurando interpretarla sin ayuda de espejos quebrados, bajo la luz incontaminada de la sola razón. En semejante trance, advierte Cassirer, se cree necesario dar con un sistema verdaderamente universal de ética o religión, basado en principios que pudieran ser admitidos por todas las naciones, todos los credos y todas las sectas, lo que únicamente había de parecer viable dentro de la filosofía estoica (6). Y así, el estoicismo, con su culto a la razón absoluta, que era a la vez Dios y Naturaleza, se convirtió en el

(5) CASSIRER (Ernst), *El mito del Estado*, trad. de Eduardo Nicol, F. C. E.; Méjico, 1947, pág. 200.

(6) CASSIRER, ob. cit., pág. 201.

fundamento de una religión natural y de un sistema de Derecho natural» (7). Con Battaglia podemos decir: lo natural y lo humano son ahora el centro doctrinal de la nueva escuela, que «adapta el concepto de naturaleza, aunque lo entiende del modo más diverso. La Naturaleza sustituye a Dios. A la unidad trascendente de la Edad Media se opone la unidad immanente de la Naturaleza, a la que se refiere todo el orden de las relaciones y de los fines humanos y que, por consiguiente, se eleva a sumo principio normativo» (8).

La razón, emancipada de toda tutela y toda dirección, lee por sí misma el libro de la Naturaleza, escrito en lenguaje matemático, según Galileo. Lo racional, lo abstracto, la *mathesis universalis*, abren las puertas al mundo cartesiano de las «ideas claras y distintas». Hay una matemática de la política y una matemática del Derecho, en la que reina la razón, procediendo *more geométrico*, según va a decir Spinoza, lo que culminará en el Derecho natural *methodo scientifica pertractatum*, construido por Wolff, muy a tono con los principios de rigurosa deducción que informan la *scientia generalis* de su maestro Leibnitz. Ya antes Pufendorf había intentado demostrar que la moral y las matemáticas poseen un grado igual de certeza científica. El mismo Hobbes, escribe Walz, no pretende sino «desarrollar la mecánica natural de la vida política y social con arreglo a principios puramente racionales, según el procedimiento de Galileo» (9), lo que fuerza es que le impulse a derivar su teoría del Estado «no de la teología ni de la tradición, sino del estudio de la naturaleza humana», como observa Gooch (10). Lo propio ocurre con Grocio, quien «creía, como los estoicos, que hay un Derecho natural que tiene su fuente en la naturaleza del hombre» (11).

(7) CASSIRER, *ibid.*

(8) BATTAGLIA (Felice): *Curso de Filosofía del Derecho*, trad. de Elías de Tejada y Lucas Verdú, vol. I; Madrid, 1951, pág. 212.

(9) WALZ (Gustav Adolf), *Esencia del Derecho internacional y crítica de sus negadores*, trad. de A. Truyol Sierra; Madrid, 1943, pág. 39.

(10) GOOCH (G. P.), *Political Thought in England from Bacon to Halifax*, Londres, 1914, pág. 35.

(11) BODENHEIMER, *Teoría del Derecho*, ed. cit., pág. 130.

El propio CASSIRER, en una de sus últimas obras, se expresa de este modo, por referencia al jusnaturalismo racionalista: «El racionalismo clásico —dice— no se había contentado con la conquista de la Naturaleza, sino que había que-

Es sintomático que Grocio desenvuelva los prolegómenos de su gran obra combatiendo a Carnéades, escéptico precristiano del siglo II, quien consagró lo más florido de su vida a reírse del estoicismo, mientras en Atenas fué director de la Nueva Academia. Sabido es que Carnéades se preguntaba con ironía frente a la doctrina de Crisipo, su adversario del siglo anterior, considerado por el vuelo de su potente dialéctica como el segundo fundador de la Stoa: «¿Qué sería de mí sin Crisipo?» Y Grocio, diecinueve siglos más tarde, abre su *De Iure Belli* con un debate frente a Carnéades y volviendo, por lo tanto, a Crisipo el estoico (12).

El jusnaturalismo protestante coincide con el peculiar de la filosofía estoica en sus aristas estrictamente racionales. Para ambos la realidad jurídica se conoce leyendo directamente la Naturaleza, sin mediación ni ayuda social de criterios externos. En uno

rido erigir también un "sistema natural de las ciencias del espíritu", sistema armónico y cerrado. Era ya hora de que el espíritu humano dejase de ser un "estado dentro del estado"; era necesario llegar a conocerlo partiendo de los mismos principios y sometiénolo a las mismas leyes por que se regía la Naturaleza. El moderno Derecho natural, fundado por Hugo Grocio, se remite a la analogía completa que, desde su punto de vista, existe entre la ciencia jurídica y la ciencia matemática, y SPINOZA, por su parte, crea una nueva forma de la ética orientada hacia la geometría, de la que toma sus objetivos y sus métodos.» (*Las ciencias de la cultura*, trad. de Wenceslao Roces, F. C. E.; Méjico, 1951, págs. 18-19). Cfr. también, del mismo CASSIRER, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, trad. de F. Federici, Firenze, 1935. Asimismo la conocida obra de BURCKHARDT (J.), *La cultura del Renacimiento en Italia* (traducida al español en 1941) más las posteriores de DILTHEY, KAEGI, EMERTON, HUIZINGA, WALSER, GEIGER, TROELTSCH, BRANDI, NAEF, JOACHINSEN, GARCÍA MORENTE, CHABOD, LORTZ, GARCÍA VILLOSLADA, MARAVALL, etc., que tocan inevitablemente cuestiones de Derecho natural al enfrentarse con los problemas del Renacimiento, el Humanismo o la Reforma.

(12) Cfr. *De Iure Belli ac Pacis*, prolegómenos, párrafos 5 y sigs. Consúltese también SABINE (George H.), *Historia de la Teoría política*, traducción de V. Herrero, F. C. E.; Méjico, 1945, págs. 155 y 404.

GROCIO tuvo siempre gran empeño por conocer el pensamiento de griegos y romanos, lo que se manifiesta en sus cartas a familiares y amigos. A este respecto es muy interesante una escrita en 1614 a Guillermo GROCIO, a la que preceden en importancia otras cursadas a B. ABERTY DU MAURIER con idéntico motivo. Cfr. MOLHUYSEN (P. C.), *Briefwisseling van H. Grotius*, tomo I, 1.595, 17 de agosto de 1618, 's Gravenhage, 1928, págs. 359 y 386.

Habla también sobre las conexiones de GROCIO con la filosofía estoica VLISSINGEN (O. F. M. cap., P. Clementinus a), *De evolutione definitionis iuris gentium*, Roma, 1940, págs. 32, 97 y *passim*.

y otro los imperativos jurídicos son dictados internos de una razón omnipotente, que se basta a sí misma como árbitro de lo justo e injusto. Incluso Dios no es un ser real e histórico, sino un Dios racionalizado, porque el único camino para llegar a él es la deducción pura. Aunque Grocio al demostrar la existencia del Derecho natural apoya más de una vez sus razonamientos sobre la autoridad de la Escritura y de los Padres de la Iglesia (13), procede siempre y en todo caso, al menos prácticamente, bajo el prisma del «libre examen», cuyas conclusiones son las que en último término deciden sobre el valor y alcance de los referidos testimonios. De ahí que sea indefectiblemente la propia razón y no una autoridad positiva la que resuelva siempre como criterio eficaz y diga la última palabra en el orden gnoseológico de la prueba.

Por otra parte, si en la obra de Grocio abundan los pasajes bíblicos y las referencias patristicas, no escasean menos las citas de poetas, filósofos e historiadores clásicos, muy en consonancia con el ambiente de erudición y la moda humanística, tan en boga durante el siglo precedente. Revelación, patristica y todos los testimonios externos de autoridad no son para Grocio, propiamente hablando, auténticos criterios de conocimiento, sino estrictos fenómenos de cultura. Esto explica sin dificultades por qué el Derecho natural elaborado por Grocio haya de ser tan «inmutable que ni el mismo Dios pueda cambiarlo» (14), y por qué ese mismo Derecho haya de poseer tal virtualidad objetiva que seguiría subsistiendo «aunque Dios no existiese o no se ocupase de los negocios humanos» (15). Todo esto tiene su fácil explicación, puesto que semejante Derecho natural, para los efectos metafísicos que hacen al caso, es un Derecho «divorciado de la revelación divina y de la voluntad de Dios» (16). Así entendido el pensamiento jus-

(13) Cfr. BLASCO Y HERNÁNDEZ DE MOREDA (Francisco), «Un recuerdo de Hugo Grocio», en *La Justicia*, Méjico, 31 de octubre de 1945. También NUSSBAUM (Arthur), *Historia del Derecho internacional*, trad. de F. J. Osset, con adiciones de L. García Arias; Madrid, 1949, pág. 119, y VLASSINGEN, *De evolutione definitionis iuris gentium*, ed. cit., págs. 100-101 y 111-115, más todos cuantos directa o indirectamente desenvuelven el pensamiento jurídico de GROCIO.

(14) *De Iure Belli...*, 1, I, cap. 1; X, 5.

(15) *Ibid.*, prolegs., II.

(16) BODENHEIMER, *Teoría del Derecho*, ed. cit., pág. 130.

naturalista de Grocio es inútil todo afán de apuntalarlo sobre la teología y el pensamiento tradicional de la Iglesia.

De algún tiempo a esta parte se ha querido encajar a Grocio en la línea clásica y teológica del jusnaturalismo medieval. Para ello se dice, como hacen Fassò y Del Vecchio, que incluso el mismo pasaje tan discutido en que Grocio afirma la existencia del Derecho natural por encima de todo —«etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum aut non curari ab eo negotia humana»— tiene precedentes bien definidos en Vázquez de Menchaca, Suárez, Gabriel Biel, Almain y Gregorio de Rimini, anterior este último en tres siglos al jurista holandés (17). Sea lo que fuere la controversia aislada (18), lo que sí se puede afirmar

(17) Fassò (Guido), «Ugo Grocio tra Medioevo ed età moderna», en *Rivista di Filosofia*, fasc. 2, 1950; DEL VECCHIO (Giorgio), *Lezioni di filosofia del Diritto*, Milano, 1950, pág. 54, nota, y también, del mismo autor, «Note Groziane», en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, fasc. 2, 1950. Con motivo de estos interesantes estudios se promovió una viva discusión entre Antonio CORSANO y el propio DEL VECCHIO, mantenida a través de la citada *Rivista di Filosofia* (fasc. 4, 1950), bajo los títulos «Noterella Groziana» y «Postilla» (págs. 442-447).

También alude a algunos de estos precedentes VLISINGEN (ob. cit., página 115), pero con el error, ya común a GIERKE, de que al citar el pasaje de GREGORIO, copiado por SUÁREZ (*De Legibus*, II, VI, 1-3), lo atribuye a GREGORIO DE VALENCIA y no a GREGORIO DE RÍMINI, como paladinamente prueban FASSÒ y DEL VECCHIO.

(18) Suscribimos sobre este punto el sentir de NUSSBAUM, expresado en los siguientes términos: «Cualquiera que fuera el sentido de tal frase en la mente de aquellos anteriores escritores escolásticos —los escolásticos se dedicaban a veces a artificios dialécticos asombrosos—, la declaración de GROCIO debe entenderse en el sentido de que en cuanto erudito se sentía obligado a admitir como posible algo que personalmente le repugnaba, y que suponía el admitir un carácter puramente terreno al Derecho natural.» (NUSSBAUM (Arthur), *Historia del Derecho internacional*, ed. cit., pág. 113.)

Muy interesantes sobre el particular son asimismo las siguientes obras: KALTERBORN (C.), *Die Verläufer des Hugo Grotius...*, Lipsia, 1848, y *Kritik der Völkerrechts*, Leipzig, 1847, pág. 37; VON GIERKE (Otto), *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, 2.^a ed., Breslavia, 1902; HRABAR (V. E.), «Le rôle de Grotius dans le développement scientifique du Droit international», en *Revue de Droit Inter. et de Lég. Comparé*, LII, 1925; VAN DER VLUGT (W.), «L'oeuvre de Grotius et son influence sur le développement du Droit international», en *Recueil des Cours...*, VII, 1925, volumen II; BOURQUIN (M.), «Grotius et les tendances actuelles du Droit international», en *Revue de Droit Inter. et de Lég. Comp.*, serie 3, t. VII, 1926; CLARK (G. N.), «Grotius and International Law», en *The Evolution of World-*

es que en tal jusnaturalismo clásico pregrociano, *más teológico que erudito*, Dios no es un frío postulado de la razón ni un simple fenómeno de cultura, sino un Dios personal que da el ser y la forma a todo lo jurídico mediante el supremo principio vital de la ley eterna, *directiva omnium actuum et motionum* (19), y anterior al mismo Derecho positivo que Dios ha ido revelando a los hombres durante el curso histórico de sus frecuentes teofanías. Inversamente, en el jusnaturalismo de la dirección grociana, *más erudito que teológico*, Dios es considerado no bajo el prisma metafísico de la ley eterna, sino a través de la sola razón, la que por sí misma y al margen de toda autoridad deduce la existencia del Ser Supremo e interpreta el hecho histórico de la revelación divina como si se tratase de un fenómeno cultural cualquiera, con independencia de barreras confesionales, libre de prejuicios dogmáticos y sin subordinación social a ningún orden gnoseológico de criterios externos.

El orden ontológico y objetivo de la ley eterna, revelado gnoseológicamente, según un primer momento interno, por medio de la conciencia o razón, y según un postrer momento externo a través de testimonios sociales de autoridad, divinos y humanos, cede el paso, en el sentir de Grocio, ante el orden lógico y subjetivo de la razón autónoma. Ahora bien, prescindir de lo ontológico es prescindir de la Naturaleza. Pero un Derecho natural sin Naturaleza es un Derecho de sola razón. Por lo tanto, racionalismo puro, ya que cuando al mundo ideológico no responde el del ser todo es humanístico y racional; no hay naturaleza, sine cultura, y el objeto es desbordado por el sujeto. En una palabra: racionalismo e idealidad.

Más aún: semejante Derecho es en principio asocial y particularmente ateológico.

peace, London, 1933; KOSTERS (J.), «Les fondements du Droit des gens», en *Bibl. Visser*, IV, Lugdun., Batav., 1925; GURVITCH (G.), «La philosophie du Droit de H. Grotius et la théorie moderne du Droit internat.», en *Rev. de Métaphysique et de Morale*, XXXIV, 1927, y *L'idée du Droit social*, París, 1932, páginas 174-175; JOUBERT, *Étude sur Grotius*, París, 1935; DROETTO (A.): «Grozio e il concetto di natura come principio del Diritto», en *Riv. Int. di Fil. del Diritto*, XXV, 1948; DI CARLO (E.), *Introduzione a U. Grozio*, 2.^a ed., Palermo, 1948; CORSANO (A.), *U. Grozio. L'umanista, il teologo, il giurista*, Bari, 1948, etc.

(19) *Sum. Th.*, I-II, 93, 1.

Es asocial por no reconocer auténtico valor ni bastante fuerza gnoseológica a ningún testimonio externo de autoridad.

A su vez es ateológico por negar, en concreto, suficiencia probatoria a los testimonios de la Escritura y la tradición patristica.

En uno y otro caso el juicio independiente o «libre examen» de la razón es el último criterio que decide internamente sobre el valor de la prueba. Aunque la misma razón proceda más de una vez conforme al orden histórico de los hechos y experiencias sociales, los reconstruye ella desde el plano del pensamiento y a su modo, en todo su ser de cultura, sin admitir dentro de la cognición ningún relieve ontológico de naturaleza. No importa a tales efectos que el propio Grocio dé entrada *teóricamente* al método empírico junto al racional para llegar a la intelección de las esencias jurídicas. «Esse autem iuris naturalis —dice— probari solet tum ab eo quod prius est, tum ab eo quod posterius» (20). *Prácticamente*, sin embargo, nada significa para Grocio semejante principio, pues en todos sus razonamientos la deducción priva sobre la inducción, con la particularidad de que incluso ésta se halla informada por aquélla.

En definitiva, para Grocio, aunque Dios no existiese (*etiamsi daremus non esse Deum*) o no hubiera lugar para su Providencia (*aut non curari ab eo negotia humana*), existiría un orden jurídico natural de tal modo necesario y fijo en sus dimensiones racionales que ni el mismo Dios podría cambiarlo (*adeo immutabile ut ne a Deo quidem mutari queat*).

Un *Derecho natural sin naturaleza, sin socialidad y sin teología*: esto es el Derecho natural construido por el racionalismo protestante, cuyos ángulos generadores se apuntan en el pensamiento del jurista holandés.

Con Cassirer podemos decir que «los pensadores filosóficos del siglo XVII no sentían la necesidad de una *teología moral*. Más bien estaban convencidos de que el concepto mismo de esa teología era una contradicción en los términos. Pues ellos habían aceptado el principio estoico de la "autarquía" (*αὐταρχία*) de la razón humana» (21).

Bien será advertir, sin embargo, en función de esas líneas ateológicas, que el jusnaturalismo protestante es más radical que el

(20) *De iure Belli...*, I, 1; XII, 1.

(21) CASSIRER, *El mito del Estado*, ed. cit., pág. 204.

estoico. En éste lo divino es connatural a lo humano, por identificarse ambos panteísticamente en un mismo pneuma racional. Dentro del protestante, por el contrario, lo humano corre al margen de lo divino, puesto que la razón y la propia naturaleza se bastan a sí mismas como Dios.

El sentido de naturaleza comportado por el jusnaturalismo protestante no es el clásico y ontológico de la filosofía escolástica, sino el moderno y nada trascendente del Renacimiento, revestido de perfiles eminentemente humanísticos más o menos *racionales* o *mecánicos*, según que se trate de espíritu o materia, de modo similar a como ocurría en el área del pensamiento estoico, ahora ya desdivinizado. «Mecanismo se opone a naturalismo», como bien dice Alvarez Turienzo (22), si por lo natural se entiende un orden ontológico de naturaleza; pero no existe tal oposición si lo natural es proyectado hacia las fuerzas libremente dirigidas del «hombre» y por el «hombre», al margen de autoridades sociales, como hicieron los «humanistas» del *cinquecento*. *Natural* aquí significa tanto como *naturalístico*, según el nuevo cuño del lenguaje renacentista, lo que vale tanto como decir un producto del *sequere naturam*, en cuyas líneas la matemática triunfa sobre la metafísica y el estilo mental sobre las formas del ser (23).

(22) ALVAREZ TURLENZO (O. S. A., P. Saturnino), «Naturaleza: La omisión cartesiana», en *La Ciudad de Dios*, vol. 163, núm. 1, 1951, pág. 37, texto y nota 3.

(23) VLISINGEN estudia el racionalismo protestante encuadrándolo entre las líneas ametafísicas del *naturalismo*. Según él, mientras para los *escolásticos* «iura naturalia efformant partem ordinis moralis, in lege aeterna a Deo constituta» (ob. cit., pág. 92), para los *naturalistas*, por el contrario, el Derecho natural dimana de la razón, al margen de la ley eterna y sin que esté afectado gran cosa por la existencia misma del Ser Supremo. He aquí cómo razona VLISINGEN: «Pro naturalistis omnia quae cum ratione ex primis principiis deducuntur, ad ius naturale pertinent, quia ratio ipsa eis norma ultima est, ex qua deducitur ius naturale. Nexus iuris naturalis cum Deo, cum lege aeterna Dei, amplius non existit; etiam si Deus non existeret, ius naturale existere deberet. S. Thomas e contra revera fundat ius naturale in lege aeterna et non ex ratione pura, independiente, a-priorística, sed cum ratione ex natura a Deo homini data, cognoscitur» (ibid., pág. 93). En otro lugar interpreta el «etiamsi daremus non esse Deum» de GROCIUS diciendo: «melius videtur in citatione ex Prolegomenis Grotium rem ita considerasse quod revera, abstractione facta ab ordine mundi a Deo statuto, ac sine relatione cum aliqua deter-

El Derecho natural así entendido tiene más de cultura que de naturaleza, por lo mismo que carece de ontología y de auténtica naturalidad. En suma, antes que Derecho natural, según el orden trascendente del ser —metafísica de la ley eterna—, es un Derecho racionalístico y anatural (24).

Sintetizando, el Derecho natural protestante, por su estructura en extremo racionalista, es *metafísicamente anatural* y *epistemológicamente ateológico* y *asocial*. Lo primero porque elude el orden ontológico de la ley eterna. Y lo segundo porque los dicta-

minata metaphysica, fundamentum iuris gentium condere conatus est, pro omnibus valens» (ibid., pág. 101).

Nos adherimos plenamente al parecer de VLISINGEN y hacemos nuestra al propio efecto la opinión de CORSANO, según el cual «questa mi sembra tuttora l'originalità del Grozio: avere immesso nella fondazione del Diritto, già da lui umanisticamente venerato in nome della "reverentia casti iuris", l'impeto della fede rinascimentale nella natura; così da assicurare alla obbligazione giuridica una irresistibile validità cui nessuno può opporsi, nè singolo nè collettività, nè suddito nè sovrano; persino, nè l'uomo nè Dio» (*Rivista di Fil., notterella* citada, págs. 443-444). Hemos de advertir, sin embargo, con DEL VECCHIO, que «de relazioni tra il diritto e la teologia (ben arduo problema) non sono, forse, perfettamente definite nel sistema del Grozio» (ibid., *postilla* citada, pág. 447).

(24) Es frecuente entre los autores medir por un mismo rasero racionalista el jusnaturalismo protestante y el católico. No de otro modo procede PERPIÑÁ RODRÍGUEZ, según el cual el Derecho natural escolástico es continuación del estoico grecolatino, y como éste, un sistema exclusivamente racional y culto, distinto de la Revelación y de la Gracia Divina, cuya presencia no ideológica, sino real, informaba social y políticamente el reino medieval de la «Civitas Dei». Por lo tanto, el Derecho natural católico, lo mismo que el estoico de CELSO o CICERÓN, se resuelven en pura idealidad, carente de objetividad sociológica (cfr. PERPIÑÁ RODRÍGUEZ (Antonio), «Superación del dualismo Derecho natural-Derecho positivo», en *Revista de la Facultad de Derecho de Madrid*, número 17, 1949, págs. 93-111, especialmente 99, 103 y 110).

Creemos que el agudo talento de PERPIÑÁ no ha logrado captar esta vez la esencia del jusnaturalismo católico, dentro del cual el trasfondo ontológico de la ley eterna, manifestado gnoseológicamente a través de auténticos criterios sociales, da al Derecho natural un contenido no meramente ideológico y académico, sino real y enraizado en la vida. Otra cosa es el jusnaturalismo racionalista de protestantes y kantianos, donde con más propiedad se advierte el retorno al estoicismo. A su vez no estará de más hacer constar que el Derecho natural católico no es igual a las puras fórmulas científicas, construidas en el laboratorio de los sabios, sino algo más real y más sustantivo, que informa como norma ontológica de conducta la vida social de los pueblos con anterioridad a cualquier regla positiva.

dos internos de conciencia o juicios prácticos de sola razón —libre examen—, a que en última instancia se reducen, bastan como criterios fundados y suficientes para penetrar gnoseológicamente en la intimidad de su esencia, sin que sea necesario recurso ninguno a testimonios externos de autoridad.

El mismo *appetitus societatis* de que habla Grocio (25), y con él la mayoría de los jusnaturalistas afines, con excepción de Hobbes (26), es reconocido socialmente *ex solo rationis dictamine*, como dirá Spinoza (27).

El rumbo nuevo que toma la ciencia del Derecho natural a partir de Grocio no responde a las exigencias íntimas del Derecho, ya que toda norma jurídica, así de orden natural como positivo, es regla de conducta esencialmente enraizada sobre el mundo de la socialidad. Lo jurídico no puede ir desligado de lo social. Por lo mismo, en el conocimiento del Derecho, así natural como positivo, es de todo punto necesario el uso de criterios sociales para proceder con acierto y sin error. Tales criterios, por referencia al Derecho natural, se resuelven en el testimonio positivo de una autoridad divina o humana que garantice su autenticidad y haga valer su existencia.

El jusnaturalismo protestante no reconoce más criterios gnoseológicos que el interno de sola razón. De ahí su diferencia radical

(25) *De Iure Belli*, prolegs., 6.

(26) Es sabido que, según HOBBS, «ad societatem homo aptus non natura, sed disciplina factus est» (*De Cive*, I, 1, 2).

(27) *Tractatus theologico-politicus*, XVI. Aunque el «bellum omnium contra omnes» de HOBBS se repite bajo muchos conceptos en SPINOZA (pues de éste es la frase «sunt ergo homines ex natura hostes», *Tractatus politicus*, II, 14), sin embargo, el jusnaturalismo político del segundo es más racional y menos absolutista que el desenvuelto por el primero. El mismo pacto social, común a ambos, en HOBBS obedece principalmente a necesidades egoístas (recuérdese su *selfish system*), mientras que en SPINOZA hay menos materialismo y más razón. Cfr. GETTEL (Raymond G.), *Historia de las ideas políticas*, traducción de T. González García, 2.ª ed., Labor, Barcelona, 1937, tomo I, páginas 374-377; POSADA (Adolfo): *Tratado de Derecho político*, 5.ª ed., Madrid, 1935, tomo I, pág. 576; WALZ, ob. cit., págs. 39-65; BATTAGLIA, ob. cit., tomo I, págs. 229-233, etc. Con LEGAZ podemos decir que «las doctrinas del contrato social, como las de SPINOZA y HOBBS, atribuyeron al pacto virtud creadora de sociedad, Estado y derecho, frente al estado de naturaleza, en el que ni había Estado ni vida social posible» (LEGAZ Y LACAMBRA (Luis), *Introducción a la ciencia del Derecho*, Bosch, Barcelona, 1943, pág. 154).

frente al jusnaturalismo católico, dentro de cuya dogmática los testimonios de la Iglesia y otras entidades sociales funcionan como criterios legítimos y necesarios para el conocimiento de los imperativos jurnaturales. Cuando así no sucede se abren las puertas a interpretaciones arbitrarias que conducen al despotismo por parte del soberano o a la anarquía por parte de los súbditos. En la época clásica del jusnaturalismo racionalista se tomía más a la anarquía que al despotismo: por eso su culto «ilustrado» a las formas absolutas de poder (28). Hoy se teme más al despotismo que a la anarquía: por eso la entrega democrática al imperio incondicionado de la voluntad general.

En todo caso, un jusnaturalismo tan ateológico y asocial como es el protestante propende a que lo denominado *Derecho* se convierta prácticamente en un puro *hecho* de anarquía y despotismo, lejos de toda justicia y toda juridicidad.

Estos mismos ángulos racionalísticos, con relieves más destacados, se acusan y culminan en la arquitectura demasiado rígida y exageradamente idealizada del jusnaturalismo crítico o formalista, representado por Kant y los neokantianos (29).

El jusnaturalismo católico es anterior en el tiempo al racionalístico, significado por las dos grandes líneas que arrancan de Grocio y Kant. Los acusados perfiles teológicos del Derecho natural católico son un reflejo vital del intenso cristianismo que circulaba por las arterias religiosas de la Edad Media, saturada de catedrales e incienso por los caminos peregrinantes de Roma y de Santiago. En esas arterias y en esos caminos es donde hay que buscar la esencia del Derecho natural católico, y no en las frías construcciones académicas de los tratadistas. También la Schola medieval, sobre todo en la curva declinante y demasiado crítica de los siglos XIV y XV, tuvo filósofos y flamantes doctores universitarios que hicieron maravillas de prestidigitación y malabarismo con sus idealizaciones jurídicas. Los científicos tienden siempre a racionalizar, de cara al telón desnudo del pensamiento y con olvido de lo ontológico. Sin embargo, el Derecho natural católico no es un preci-

(28) Cfr. BODENHEIMER, *Teoría del Derecho*, ed. cit., pág. 140.

(29) Con referencia al racionalismo kantiano dice VLISINGEN: «Separatio a lege Dei ut consequentiam secum fert separationem etiam ab omni lege morali ac ethica, quod plene factum est ab ipso Kant, qui in postulato rationis fundamentum quaerit» (ob. cit., pág. 93).

pitado obtenido técnicamente de las probetas *teóricas* de los sabios, como ya dijimos páginas atrás (30), sino un Derecho ajustado en el tiempo, pero con dimensiones metafísicas de intemporalidad, a la vida práctica y social de los pueblos. Un orden jurídico de tan altas calidades está identificado sustantivamente con la ley eterna, al par que es forma real y paradigma supremo de conducta, del que toda regla positiva recibe el máximo sentido de rectitud y la razón última de obligar. No hay cultura sin naturaleza, ni tiempo sin eternidad, ni pensamiento sin metafísica. De ahí que *Derecho natural* no sea lo mismo que *fórmulas jurídicas racionales*, simplemente porque *ser* no es lo mismo que *pensar*. Por confundir ambos extremos en uno sólo y único ángulo temporal de idealidad y cultura algunos, si no la mayoría de los autores, no han acertado a distinguir los profundos rasgos diferenciales que median entre el jusnaturalismo católico y el racionalista de protestantes y kantianos (31).

La oleada humanística, ya apuntada en el *quattrocento*, rompe la unidad teológica de la Edad Media, provocando a dispersión sus fuerzas metafísicas y haciendo que se secularicen y adquieran formas antropocéntricas las líneas generales del pensar. Pero la razón, acostumbrada a lo teocéntrico, al quedarse a solas dentro de lo humano se queda a solas con su mundo ideológico. Lo racional va a ser autocrático, intolerante y absorbente. La mentalidad deductiva del libre examen, de espaldas a la ley eterna y a la tra-

(30) Cfr. pág. 7 y nota 2. Hemos de advertir, sin embargo, que no solamente es el culto sociólogo don Antonio PERPIÑÁ RODRÍGUEZ, sino también la generalidad de los especialistas en estudios jurídicos y todos los abonados modernamente a la escuela positivista, quienes malentienden o no han logrado interpretar con adecuación la esencia íntima del Derecho natural católico, por considerarlo, al igual que el protestante, una pura idealización del racionalismo.

(31) Al decir que el jusnaturalismo protestante se racionalista no queremos significar que dentro del protestantismo no haya habido juristas y teólogos con mentalidad paralela a la católica. Lo que pretendemos dar a entender es que el jusnaturalismo racionalista arranca del culto al individuo, puesto de moda con el «libre examen» en la hora humanística del Renacimiento y la Reforma, hasta cristalizar en las formas utópicas y desvitalizadas que culminan con las idealizaciones luminosas de la Ilustración.

Por referencia a las conexiones de algunos teólogos protestantes con el pensamiento clásico medieval, cfr. DIETZE (H. H.), *Johan Oldendorp als Rechtsphilosoph und Protestant*, Königsberg, 1935.

dición, se impone la tarea de elaborar un Derecho a tono con la época. La fe ingenua en los testimonios de autoridad, característica del medievo, es desbordada por el espíritu matemático, hijo del Renacimiento y la reforma, lo que llega a su punto óptimo con la geometría rígida e inflexible del jusnaturalismo racionalista (32).

No importa que el nombre de Dios y el atestado solemne de la revelación divina figuren aún como altas credenciales en las fórmulas jurídicas de los tiempos modernos. Este Dios no es el Ser Necesario que da vida y forma ontológica al orden natural con el aliento vivificador de su ley eterna, sino un postulado de la mente o un fenómeno cultural. Si Dios habló un día en el Sinaí o en los campos mesiánicos de Galilea, sus palabras dirán a la razón lo que ésta libremente deduzca por sí misma, al margen de todo criterio externo de autoridad, aunque aquéllas no dejarán de ser un hecho cultural e histórico de mayor excepción que un buen cristiano —como Grocio, por ejemplo— no sabrá desconocer (33).

(32) Las diferencias entre el jusnaturalismo ontológico, característico del medievo, y el racionalista, declarado mayor de edad por la Ilustración, son puestas de relieve por LARENZ con las siguientes palabras: «Mientras el Derecho natural ético-religioso de la Edad Media cristiana era pensando como un orden ético-natural del mundo que descansaba sobre la voluntad eterna de Dios, y en el cual el individuo veía fijado su puesto en las grandes comunidades de la familia, del Estado y de la Iglesia, el Derecho natural de la época de las Luces partía simplemente del individuo singular e intentaba extraer el Derecho de sus necesidades e instintos o de su naturaleza racional. Aquel Derecho natural es, por ende, universalista; éste, individualista; aquél descansa en la inordinación del hombre en un orden independiente de su voluntad; éste, en el carácter absolutamente originario del individuo y de su voluntad, en principio ilimitada; aquél se apoya en un sentimiento religioso y en la creencia en una revelación divina; éste, en consideraciones de utilidad, o en el mejor de los casos, en un humanismo abstracto cuyos ideales de dignidad humana, de libertad y de igualdad de todos se alejaban demasiado del subsuelo de una verdadera vida de comunidad para que hubieran podido relevarse de un modo duradero como fuerza positiva y creadora» (LARENZ, Karl: *La filosofía contemporánea del Derecho y del Estado*, trad. de E. Galán Gutiérrez y A. Truyol Sierra; Madrid, 1942, págs. 103-104).

(33) Según testimonio de B. AUBERTY DU MAURIER, contemporáneo y amigo de Grocio, hallándose éste en su lecho de muerte, no bien llegado agonizante a Rostock, un sacerdote católico y diversos ministros —luteranos, calvinistas, socinianos y anabaptistas— vinieron a verle para prepararle a morir según su credo. En medio de controversias y disputas dogmáticas, cada uno se esforzaba ante el moribundo de que su religión era la mejor, a todo lo cual Grocio no sabía hacer otra cosa sino responder: «Non intelligo.» Al fin, cuan-

El jusnaturalismo racionalista de protestantes y kantianos desdiviniza el Derecho, aunque el nombre de Dios siga figurando por algún tiempo al lado de la razón en el cuadro de sus construcciones jurídicas; lo mismo que más tarde el positivismo desracionaliza ese Derecho, ya previamente emancipado de Dios, aunque el culto a la razón siga todavía teniendo un ara propia en el altar de la experiencia.

Este racionalismo, que va matando paulatinamente a Dios en el hombre, al ser en el pensar y a la metafísica en la epistemología, afluye fácilmente hacia un individualismo sin personalidad ni transcendencia, muy próximo al positivismo. No de otro modo era el progresismo privado de Wolff, demasiado utilitarista, que cifraba la teleología del Estado en proporcionar a los súbditos la «vitae sufficientia, tranquillitas et securitas», como medios para lograr la «felicitas» (34). Es que cuando la razón ratiocinante, por sí y ante sí, se hace señora del espíritu, en vez de volar con éste hasta los luceros arrastra sus alas por el bajo polvo de la materia.

El jusnaturalismo ateológico, individualista y apriorizante de la Reforma y la Ilustración está mucho más cerca del positivismo decimonónico, humedecido de máquinas y motores, que de la «Civitas Dei» medieval, con su hondo universalismo traspasado de resonancias metafísicas. Sustituído Dios en la sociedad por una razón omnipotente y rígida, que explica todo «more geométrico», poco a poco se iza bandera de rebelión a nombre de su arbitrariedad

do todos callaron, les dijo anhelosamente: «Hortare me ut christianum morientem decet.» Creemos, sin embargo, que debe haber bastante fantasía en la relación de DU MAURIER, pues según consta por un informe detallado, escrito en holandés a la muerte de GROCIO probablemente por sus secretarios Guillermo VAN CROMMON y Juan de REICERSBERGEN, fué Juan QUISTORP, muy conocido como pastor luterano, teólogo y superintendente de Rostock, quien prestó al moribundo los últimos auxilios espirituales, sin mediación de ningún otro sacerdote católico o ministro protestante. (Cfr. RIVIER, Alphonse: «La mort de Grotius», en *Revue de Droit Interno. et de Législ. Comp.*, tomo XIX, 1887, pág. 97 y ss.)

(34) *Ius Naturae Methodo Scientifica Pertractatum*, Leipzig, 1840-43, VIII, 4. Véanse a estos efectos JELINEK (G.), *Teoría general del Estado*, trad. de la segunda edición alemana y prólogo de Fernando de los Ríos y Urrutia, tomo I, Madrid, 1914, pág. 306; POSADA (Adolfo), *Tratado de Derecho político*, tomo I, edición cit., pág. 267; DEL VALLE PASCUAL (Luis), *Principios de Derecho político*. I: «Derecho político general», 3.^a ed., Zaragoza, 1945, pág. 125, etc. Interesante: CAMPO (M.), *Cristiano Wolf e il razionalismo precritico*, Milano, 1939.

formulística para defender solemnemente los llamados «derechos del hombre», bajo la bayoneta sagrada de la libertad. Pero esos no son los derechos auténticos del *hombre-persona*, alma de la Edad Media, sino simples exigencias liberales del *hombre-individuo*, máquina de la era industrial. El *hombre-máquina*, por demasiado libre demasiado esclavo, no va a crecer ya en las viejas superestructuras de lo trascendente y lo misterioso que durante siglos, según la filosofía marxista, han ido dando forma a las infraestructuras latentes de lo económico y lo material. La razón soberana del ochocientos, la diosa Razón, arrumbadora de coronas, «tinieblas dogmáticas», privilegios y estilos de vida, se acerca mucho más a la «Ratio económica» de la dialéctica marxista que a la «Ratio divina» agustiniana. Mejor dicho: no tiene nada de razón divina y todo de razón económica, porque en nombre de ella, así, desracionalizada, se pide lo que debieran llamarse sinrazones del pensamiento o razones de la materia y la utilidad.

Una razón como la del Medievo, que especula sobre deberes e impone penitencias y privaciones para la carne y para el espíritu, dice muy poco a la época de las luces y de los balances económicos, nada amiga de sacrificios ni de valoraciones u obstáculos morales. De ahí que no se tarde gran cosa en dar a la razón el pasaporte definitivo, como anteriormente se quiso hacer con Dios.

P. GABRIEL DEL ESTAL, O. S. A.

