

## DERECHO NATURAL RACIONALISTA Y TRADICION FILOSOFICA

Al querer preguntarnos por el sentido que tuvo el movimiento jurídico que se conoce como «escuela clásica» de Derecho natural, y que llena los siglos XVII y XVIII, comprobamos en primer término que la respuesta se complica insensiblemente y espontáneamente con temas extrajurídicos. Para esclarecer, en efecto, esta pregunta concreta nos hemos visto empujados a referirla a la más amplia relativa al tipo genérico de mentalidad en que ese movimiento se produce. La cuestión, primeramente jurídica, se revela envuelta y condicionada a posiciones de orden metafísico.

Por otra parte, comprobamos también que la respuesta la tenemos ya dada en mil formas, una vez que se trata de un capítulo del que se han ocupado con máxima insistencia los estudiosos. Y a este respecto, lo único que cabría es la duda de si procede abrir una vez más la investigación al caso. Pero justamente volvemos a tratar aquí un tema que de puro sabido se calla, porque nos ha asaltado la duda de que sean fidedignas las versiones interpretativas al uso. Estas versiones, por lo menos hasta hace poco universalmente aceptadas, se ordenan en torno de dos ejes de visión fundamentales: el racionalista y el positivista. Racionalismo y positivismo son primeramente dos formas sistemáticas de comprender la realidad. Pero de rechazo son también dos formas de interpretar la historia. Y la historia interpretada por ellos es una historia para su particular acomodo, en lugar del esfuerzo por dejar en ella bien acomodada a la humanidad. Hay que volver sobre la sabida cuestión del Derecho natural, porque lo que sabemos sobre ella, en buena parte nos lo han enseñado los aludidos sistemas modernos con la consiguiente deformación. Y la respuesta nos llevará al terreno metafísico, porque lo que se diga con fundamento sobre el Derecho natural tendrá que ser en función de su carácter de doctrina jurídica básica, vinculada a un saber por los

primeros principios morales, a su vez anclados en los principios de la metafísica (1).

(Advirtamos desde aquí que los siglos XVII y XVIII, sobre cuyas ideas jurídicas queremos tratar, como es notorio, especulativamente se configuran bajo la forma de racionalismo y sociológicamente bajo la de individualismo. Por esto, designaremos indistintamente su mundo cultural, y en particular su Derecho, como racionalista o como individualista; frecuentemente también con la etiqueta abreviada de yusnaturalismo; denominaciones y atributos todos, por lo demás, de uso corriente.)

\* \* \*

Como queda apuntado, las interpretaciones de que vivimos, y que en nuestro caso entorpecen la visión de los hechos, son fundamentalmente la racionalista y la positivista.

El positivismo renuncia a cuanto signifique valor *a priori* o constancia formal (2). Constancias y valores los toma por productos acaecidos. En ninguna parte admite que se encuentre nada, y de ningún origen cree que pueda derivarse nada que no se reduzca en último análisis a eficiencias fácticas. La unidad positivista de lo real se logra merced a esta resolución del mundo de la cultura en el mundo de los hechos. En función de los hechos se entiende en todos los campos lo ideal. Concretamente, en el jurídico la razón del derecho es la ley dada. Ley dada que se explicará, cuando un interés teórico general lo demande, por factores de orden histórico, geográfico, psicológico o sociológico.

Léanse a este respecto las páginas introductorias de Karl Larenz, en su obra *La filosofía contemporánea del Derecho y del Estado*. En

---

(1) LE FUR, Louis, «La théorie du droit naturel depuis le XVII<sup>e</sup> siècle et la doctrine moderne», en *Recueil des Cours* 1928 (Académie de Droit International), París, 1928, pág. 263: «Après un période de négation de tout droit autre que le droit positif, on a fini par s'apercevoir qu'on ne peut pas faire du droit sans un minimum de philosophie et même... de métaphysique». Cfr. STAMMLER, R., *Economía y Derecho según la concepción materialista de la historia. Una investigación filosófico social*, traducción de W. Roces, Madrid, 1929, págs. 154-157; LECLERCQ, Jacques, *Les grandes lignes de la philosophie morale*, Louvain, 1954, pág. 24: «La philosophie morale (lo mismo vale del Derecho) est inséparable et dépendante de la philosophie générale».

(2) LECLERCQ, J., *Ob. cit.*, págs. 54 y sigs.



ella traza el esquema de posiciones sistemáticas que durante todo el siglo XIX sirvieron de base a la comprensión de lo jurídico. Por lo que hace al positivismo concluye: «Toda fundamentación metafísica del Derecho, toda valoración supraempírica del mismo, toda orientación hacia su idea, queda rechazada. De esta limitación a lo dado resulta aquella naturaleza infecunda de la ciencia jurídica positivista, la cual ya no vió su misión sino en el mero coleccionar, registrar y clasificar. En la medida en que el positivismo admitió más allá de esto una tarea para la ciencia jurídica, ésta consistió en la explicación sociológica de los factores *causales* de la producción del Derecho. Finalmente, los dos aspectos, la norma dada y la realidad social igualmente dada a la que la norma se refiere, los divorcia en dos ámbitos científicos distintos. De este modo, la ciencia jurídica positivista se desintegra, de una parte, en la *jurisprudencia* como *ciencia pura de la norma*, y de otra, en una sociología y una psicología de la vida jurídica» (3).

Larenz orienta su exposición del positivismo a poner de relieve en él un vicio común en las doctrinas de los últimos tiempos sobre las cuestiones jurídicas y estatales, a saber, su consideración como mundos excéntricos, cosa que él no admite. Pero deja también perfectamente destacada, y es el punto que a nuestro propósito hace, la aniquilación que en ese movimiento se cumple de todo orden ideal sustantivo, y su reducción a los hechos.

No es preciso subrayar, y lo apunta el propio Larenz, que la sociología vino a convertirse a lo largo del siglo XIX en el presupuesto último condicionante de toda la vida humana, en su aspecto material como en el cultural. Y que hoy es frecuente ver considerados esos estudios como la única filosofía primera en el mundo sin metafísica heredero del positivismo.

Ciertamente la apelación a una sustancia metafísica llena la historia del pensamiento, aun después de la crisis que el tema sufrió desde Kant. El orden de lo metafísico se había fijado antes siempre en el reino del pensar abstracto. Esto dura hasta que se cierra la época ilustrada (4). Con la venida del romanticismo, la búsqueda de

---

(3) LARENZ, Karl, *La filosofía contemporánea del Derecho y del Estado*, trad. de E. Galán y Gutiérrez y A. Truyol Serra, pról. de L. Legaz Lacambra, Madrid, 1942, pág. 37.

(4) KANT, *Critik der reinen Vernunft*, «Vorrede zur zweiten Ausgabe», Reclam, Leipzig, pág. 12. KANT, en este pasaje, aunque con el intento de condenar

lo absoluto abandona la vía del concepto y toma la de la intuición o el sentimiento. De Rousseau a Hegel se sigue haciendo metafísica, pero del otro lado del racionalismo. La sustancia última de lo real se cifra en difusas intuiciones de lo absoluto o en el sentimiento de contacto con fuerzas ciegas. La naturaleza deja de estar escrita en lenguaje matemático. Y el soporte de todo el mundo cultural es el «espíritu del pueblo», cuando no un juego mecánico de factores materiales. Por el orden del mundo responde una dialéctica bruta más que un designio racional.

Estas concepciones acaban con el *pathos* matemático deductivo de la ilustración. En ellas el *prius* absoluto que todo lo soporta y conduce no tiene por primera determinación la racionalidad, aunque sigue siendo algo de alcance metafísico. Sólo que esta metafísica de base irracional dejó suelta la imaginación de forma que pudieron tomar patria ontológica las más vagas y dispares concepciones poéticas. Es obvio que la apetencia de rigor de que se ha nutrido siempre el saber legítimo se rebelara contra ese estado de cosas. Sólo que la rebelión vino a correrse hacia soluciones que se iban a colocar al otro extremo de aquellas actitudes. En tal extremo se sitúa el positivismo. Con él se abandona de raíz todo intento de partir de un *prius* absoluto, y se opta por explicar los ideales como un *posterius* condicionado a los hechos contingentes. Al transcurrir de este período se cumple en el mundo intelectual un descenso desde lo alto de las ideas a los puros hechos. El eslabón medio es la metafísica romántica en la que ya es un mero *factum* el absoluto que funda todo el sistema; pero un *factum* privilegiado. Al fin, incluso esto desaparece y todo se lleva a descasar sobre los hechos iguales; es cuando se impone la filosofía del positivismo enemigo de toda metafísica.

El positivista, colocado ante el hecho del yusnaturalismo clásico, lo único que se pregunta es por los factores a que esa creación especulativa sea atribuible. Por supuesto no acepta que pueda sustentarse en sí misma, sino que tiene necesidad de llevarla a una resolución histórica, a una explicación por hechos dados. Al Derecho natural se le ve condicionado a factores concretos de la vida real, factores sociales o políticos, o del orden que sea; los sociales y políticos fueron, desde luego, para el positivismo liberal, que es el clásico, los

---

el uso «metafísico» de la razón, subraya el vigor perenne de las posibilidades de ésta, aludiendo al edificio de la lógica que, desde Aristóteles, se tenía en pie sin dar nunca un paso atrás.



más solicitados. No hay que desconocer que los acontecimientos cuentan entre las instancias motivadoras de todo producto humano por sublime que sea (5). Pero el positivista dice más; dice que fuera de los acontecimientos no hay nada que cuente. Así el Derecho natural se transforma, al correr de esta explicación, en mera arma política que, de manos del gibelino pasa a manos del burgués. Es decir, que no representa más que un instrumento nacido y puesto a servir dentro de la condición política o social de un tiempo concreto. Representa el lugar de apoyo que en su vida pública buscaban hombres que, liberados del «despotismo» papal, se esfuerzan por no dejarse absorber en el absolutismo regio. De donde resulta que el Derecho natural no es derecho sino política. Su mundo es absorbido por el juego mecánico de las eficiencias «naturales»; pero vaciado de toda específica carga interior. Ya tenemos ahí patente lo manco de este modo de visión. Ciega para una determinada forma de ser, la mirada resuelve el fenómeno, de suyo específicamente calificado, en la cantidad común. Desconociendo su razón propia, lo trata de esclarecer por lo demás. Procedimiento que puede iluminar subsidiariamente las situaciones, pero que no las explica. Por medio de él se señalan las condiciones de los hechos, pero no sus causas, si bien sus métodos abusan de la confianza lógica dando de continuo por causas las meras condiciones. Por lo demás, su recurso consiste, según a otro respecto observaba Maritain, en concebir la historia en razón de una dialéctica «maniqueizante» en que sólo tiene valor el momento final (6). Hay que añadir que, para los efectos, son positivistas los representantes de la escuela histórica en el romanticismo alemán, como el marxismo y todo el movimiento sociológico, además del propio positivismo. Bien que en este sentido general mejor es llamar a todas estas actitudes relativistas (7).

---

(5) Cfr. LAGARDE, Georges de, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge, IV, L'individualisme ockhamiste, I, Ockham et son Temps*, Paris, 1942, páginas 67 y sigs.

(6) MARITAIN, Jacques, *Humanismo integral. Problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad*, trad. de Alfredo Mendizábal, tercera ed., Santiago de Chile, 1947, págs. 103-104.

(7) Todas ellas caen en una resolución «material» de la formalidad jurídica. Cfr. STAMMLER, *Ob. cit.*, págs. 148 y sigs.; SCHELER, Max, *Ética (Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik)*, trad. de Hilario Rodríguez Sanz, *Rev. de Occidente Argentina*, Buenos Aires, 1948, II, págs. 7 y sigs.; LE FUR, *Ob. cit.*, págs. 336 y sigs.



Evidentemente, esta explicación, hoy tan extendida, representa un abuso interpretativo. Empieza por descalificar a un pasado —el pasado «no es más que»—, a fin de que acepte el dictado del propio sentido de lo que es. Este «no es más que» se ve corregido con la interpretación contraria, la racionalista. Tanto la corrige que para el racionalista ese pasado, su tiempo propio, hay que definirlo sustancialmente por un «más» repentino y perfecto.

El fenómeno Derecho natural aquí no será resoluble en hechos, sino que descansa en su propia sustantividad jurídica. Lo que Grocio, Pufendorf o Thomasio quisieron hacer, y creyeron haber hecho, fué un mundo jurídico válido, con y sin reyes absolutos. Más aún, pretendieron dar expresión a la única realidad jurídica, y ello en forma incondicionada y de modo definitivo. Así pues, sus resultados no pueden entenderse ni explicarse desde nada condicionante al exterior. Su obra se define adecuadamente sólo por su propia formalidad. La única dependencia que reconoce ese mundo es la que le liga con el sistema total de la razón. Su explicación llega a lo que no puede ser más. Es o pretende ser el máximo, sin precedentes y sin avances posibles, de la verdad jurídica. La del positivismo es la era de una cultura por excelencia «ubicada», una cultura sobre los hechos. Mientras la del racionalismo fué la de las «utopías». Pero en los dos casos se coincide en condenar a muerte, y en interés de la propia redención, al resto de la historia (8).

Ahora bien, para comprender el sentido del yusnaturalismo hay que acabar con esta doble y contradictoria posición: la del «no es más que» y la de es el «máximo posible». No nos explica el Derecho natural clásico quien se empeña en sacárnoslo de los hechos; ni tampoco quien pretende verlo deducido puramente de la cabeza. Los hechos pudieron de algún modo inducir al ejercicio teórico. Pero el ejercicio teórico tuvo una sustantividad propia puesta de relieve a lo largo de una venerable tradición. Y sólo dentro del proceso de la tradición teórica se explica suficientemente el evento racionalista en bloque como su aspecto jurídico, el yusnaturalismo, en particular. El yusnaturalismo, respecto del período racionalista, ha de leerse como acorde dentro de la gran secuencia jurídica especulativa clásica, y de un clasicismo cuyo horizonte se cierra por la

(8) MABITAIN, J., *Ob. cit.*, pág. 104; MEYER, Th., *Institutiones juris naturalis*, Friburgi Brisgoviae, I, 1885, «Proemium», pág. 20.



metafísica griega y por la teología cristiana (9). Surge en el seno de un vasto mundo espiritual; sólo que, respecto al mismo, se impone y consolida en forma de un característico desnivel (10). Su cometido se sitúa, pues, dentro del universo de cultivo a la idea, pero significando un ensayo nuevo de su ubicación. Todo lo que representa el complejo espiritual que se llama racionalismo puede cifrarse en un empeño renovado por conseguir para el mundo de la idea definitiva seguridad. Seguridades para ese mundo las había proveído ya en abundancia el pasado, pero todas ellas, al parecer, precarias. Se había pretendido aclimatar las ideas en patrias que no eran la suya propia. El cultivo del pensamiento se venía haciendo en suelo «bárbaro». Ahora se va a acometer de nuevo la tarea, y el resultado será la pretensión de poder ofrecer al fin la seguridad definitiva para el pensar, al instalarlo en su nativo suelo. El sujeto pues de las atenciones, la realidad que todo lo centra, es ese mundo del pensamiento, del cual y en el cual sólo, el hombre recibe dirección y encuentra suelo habitable. Esta definitiva seguridad, que el tiempo pretende ofrecer, es fruto de la nueva ubicación de ese suelo. La respuesta inmediatamente tradicional que daba la teología se juzga insuficiente. Dios había desaparecido del horizonte de la razón en manos de la crítica que los hombres de la última escolástica hicieron a la doctrina teológica (11). Dios había quedado extraño al hombre. Lo racional ya no podía pues ubicarse en El. Entonces se busca un lugar de tal género que «no pueda ser conmovido por crítica o suposición alguna escéptica», su lugar autóctono (12). Y, si se encuentra, tendremos presta la ubicación buscada. Es la condición y son las pretensiones que se hacen programa reflejo en la obra de Descartes, el profeta teórico de la sazón.

Descartes, en efecto, cree romper con la continuidad escolástica, que, bajo el magisterio de Aristóteles, construye la teología especu-

---

(9) DILTHEY, Wilhelm, *Introducción a las Ciencias del espíritu*, trad. de Eugenio Imaz, FCE, Méjico, 1944, págs. 368-394.

(10) Cfr. DILTHEY, Wilhelm, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, trad. de Eugenio Imaz, FCE, Méjico, 1947, págs. 4, 11 y sigs., LECLERCQ, *Ob. cit.*, página 65.

(11) Cfr. LAGARDE, G., *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, III, *Secteur social de la Scolastique*, Paris, 1942, págs. 398 y sigs.; y todo el t. IV, *L'individualisme ockamiste*.

(12) DESCARTES, *Discours de la Méthode*, IVe partie; cfr. GROCIO, *De jure belli ac pacis*, «Prolegomena», 39.

lativa. Hubo cartesiano que afirmó cómo entre Aristóteles y los teólogos estuvo durante dos mil años la razón humana condenada a servidumbre. Todavía Renan pudo pronunciarse sobre *l'effroyable aventure du moyen âge, cette interruption de mille ans dans l'histoire de la civilization* (13). Descartes en realidad no tuvo mucha conciencia de interrumpir nada; más bien se sintió inclinado a admitir que lo estaba iniciando todo.

Claro que su hazaña la perpetra envuelto en los gestos y declaraciones de la máxima modestia. Lo que él quiere poner en circulación no es más que lo que siempre admitió por verdadero e indubitable la humanidad (14). Bien es cierto que «nadie, a su entender, lo había antes reconocido» en su legitimidad. La filosofía se basaba sobre fundamentos extraños a su verdadera condición. Por lo que no debía sorprender que sus dominios coincidieran con los de la controversia y discusión inacabables. «No podría probarse mejor la falsedad de la filosofía de Aristóteles que subrayando cómo no ha sabido hacer ningún descubrimiento mediante sus recursos, a pesar de haber tenido vigencia durante muchos siglos». La empresa a la cual se consagra, la de promulgar sus verdaderos principios, puede reconocer precedentes en cuanto al empeño, pero ninguno de esos precedentes llegó airoso a término (15). Su modo de filosofar no reconoce afinidad ninguna con las otras escuelas, que en comparación con sus resultados universales, se reducen a sectas privadas (16). Todo esto, empezando por dejar aparte con reverencia la teología, dominio situado por encima del estudio y razonamientos humanos. «El camino del cielo no está menos abierto al docto que al ignorante. Las verdades reveladas que a él conducen están por encima de nuestra inteligencia». Para tener éxito en el examen y comprensión de las mismas se necesitaría «ser más que hombre» (17). Así, pues,

---

(13) RENAN, Ernest, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, «Préface», sin año, página 13; cfr. BURY, J. B., *A History of freedom of thought*, segunda ed., Oxford, 1952, págs. 37 y sigs. Refiriéndose a Constantino y su edicto de tolerancia del cristianismo observa: «This momentous decision inaugurated a millenium in which reason was enchained, thought was enslaved, and knowledge made no progress» (pág. 37; cfr. págs. 46-47; 50-53).

(14) *Principia philosophiae*, IV, 200.

(15) *Ibid.*, «Epist. proemialis».

(16) *Ibid.*, IV, 202.

(17) *Discours de la Méthode*, I<sup>o</sup> partie. Cfr. SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus*, «Praefatio»; *Ibid.*, c. XIII.



el saber ha de contentarse con tratar acerca de los principios naturales. Y a fin de rescatarlos en su pureza, por donde ha de empezarse es por destruir todo lo edificado de antes para reconstruirlo luego con verdadera solidez, ya que nada en el saber admitido se tiene de forma indubitable. Han de tomarse pues en bloque las opiniones recibidas y prescindir llanamente de todas ellas y reemplazarlas por otras, o bien por ellas mismas, pero *ajustées au niveau de la raison* (18). De este ajuste saldrán los verdaderos principios del filosofar: con ellos hay como la «apertura de una ventana que haga plena luz sobre la caverna donde habían descendido para pelearse» los filósofos apegados a los usos tradicionales (19). Por primera vez se ofrece así la verdad filosófica, ya que si muchos habían intentado antes descubrirla, «él no sabe de nadie que hasta entonces tuviera éxito en la empresa» (20). Al comienzo de las *Pasiones del alma*, subrayando lo «defectuoso de los conocimientos antiguos», confiesa «no tener esperanza ninguna de acercarse a la verdad sino en la medida de su alejamiento de los caminos andados antes por los filósofos» (21). Y en concreto ese estudio suyo de las pasiones abordará una materia *que jamais personne avant moi n'eût touché* (22).

Con Descartes se pretende haber conseguido algo insistentemente buscado sin duda antes, pero siempre sin fruto. Todo el período que él patrocina vive de una magna seguridad, la de haber metido por fin el orden del mundo en su legítimo asiento. Hay en las declaraciones filosóficas de la hora explícita constancia de un sentimiento de llegada. Aquello lo podían haber buscado siempre los hombres, pero sólo entonces adquirió su «plenitud de los tiempos». Lo racional queda al fin adscrito a su puesto nato. Los supuestos que antes se habían imaginado eran ocasionales y múltiples. Cada pueblo, cada raza, cada época había inventado su orden particular del mundo. Pero el orden de todos, a base de encontrar el lugar puro de las ideas, estaba aún por descubrir. Por eso, la situación nueva no cree continuar una trayectoria, sino más bien pretende instaurar un or-

(18) *Discours*, II<sup>e</sup> partie; Cfr. SPINOZA, *Loc. cit.*

(19) *Discours*, VI<sup>e</sup> partie.

(20) *Principia*, «Epist. proem.».

(21) *Pasiones animae*, 1.

(22) *Ibid.*

den radical. Lo que Descartes proclama es a sus ojos algo inédito y definitivo (23).

Y he ahí una situación en la cual el positivismo no podrá nunca con sus métodos penetrar; pero también de la cual con los del racionalismo es imposible salir. Descalificado el primero, por ajeno al estado mismo de la cuestión, habría que pesar las pretensiones del segundo para ver si representa el logro sin precedentes y definitivo bajo el cual se nos ofrece.

Goethe creía que la historia debía rehacerse cada veinte años. Cada veinte años se muda a no dudarlo apreciablemente la sensibilidad de los hombres y en consecuencia la imagen que sobre ella despliega el escenario del pretérito. Hoy, bajo el programa de los partidarios del método interpretativo que se basa en la unidad cultural «generación», esta idea ha llegado hasta a trivializarse. Pero si el cambio perceptible cada veinte años en la perspectiva histórica es más o menos difuso, sin duda es claro el que tiene por supuesto los grandes virajes de mentalidad. Pues bien, la historia que hicieron los dos tipos de mentalidad aludidos no nos sirve. Decirnos que el derecho de Grocio procedió de su condición sociológica ambiente es pasar por alto lo que fué ese derecho. Decir que se hizo de nada es presentárnoslo como milagroso. En ambas ocasiones, dejarlo sin explicar. En el caso positivista, por ceguera lógica; en el racionalista, por ceguera histórica (24).

---

(23) Este sentimiento de iniciadores puede, por lo que hace al Derecho, verse reflejado en GROCIO, *De jure belli ac pacis*, «Prolegomena», I: «Jus civile, sive Romanum, sive quod cuique patrium est, aut illustrare commentariis, aut contractum ob oculos ponere, aggressi sunt multi; at jus illud, quod inter populos plures, aut populorum rectores intercedit, sive ob ipsa natura profectum, aut divinis constitutum legibus, sive moribus, et pacto tacito introductum, attigerunt pauci; universim, ac recto ordine tractavit hactenus nemo». *Ibid.*, 36: «Eo autem majus visum est pretium operis, quod, ut dixi, totum hoc argumentum tractavit nemo, et qui tractarunt partes, ita tractarunt, ut multum reliquerint alienae industriae». Cfr. WOLFF, *Jus naturae methodo scientifica pertractatum*, Francfort, 1764, pars I, pág. 3: «Ipsa natura constitutum jus esse dudum agnoverunt veteres et antiquissimo aevo jam pro certo habuerunt Sinenses. Nemo tamen hactenus fut, qui distincte exposuerit, quomodo obligationes omnes seu officia et cum iisdem cohaerentia jura ex ipsa hominis essentia atque natura tanquam ex fonte suo deriventur. Philosophus, cujus est rationem reddere eorum, quae sunt, in rationibus proximis minime acquiescere, sed ad ultimam usque, quae in demonstrando prima est, analysim suam continuare debet».

(24) STAMLER, *Ob. cit.*, págs. 151 y sigs. BATTAGLIA, Felice, *Curso de Filosofía del Derecho*, trad. de F. Elías de Tejada y Pablo Lucas Verdú, I, Madrid, 1951, págs. 313 y sigs.



Descartes se creyó de buena fe no venido de nadie. Su visión de la historia estaba hecha de afirmaciones y negaciones taxativas. No reconoce precedentes. No es ni aristotélico ni teólogo, que es cuanto venía siendo hasta él todo el que algo era. Así, pues, da cuenta del mundo anterior en una suma a cero. Y empieza su partida en regla.

Esta pretensión de un comienzo a cero acompañará indefectiblemente a cuantos intentos la época moderna haga por ofrecer una solución a los problemas del ser y de la vida. El resultado final siempre de nuevo en escena es la actitud «maniqueizante» a que antes aludíamos subrayando a Maritain. Tendremos oportunidad de referirnos a la nueva destrucción de posiciones que cumple Kant. Quien, a su vez, será destruído por los positivistas. Como todos ellos, con cuanto se conoció antes y vino después, lo han sido en fecha reciente y con especial despliegue sistemático «destructor», por Heidegger. El empeño que los pensadores modernos han empleado por sustraer el edificio de la ciencia del espacio de la tradición minado por la querrela no ha hecho al parecer otra cosa que acelerar el ritmo con que se amontonan las ruinas. ¿Es que no traduce este fenómeno un fallo inicial en los procedimientos? ¿Por qué el espíritu ha de empeñarse en elevar sus construcciones sin cuenta con nadie? Pues ese ejemplo es el que viene dando con tenacidad la historia moderna, que no ha sabido construir sino sobre campos que empieza antes por desolar. Todo eso ha llevado al hombre a ser cada día más ciego a los valores permanentes, más insensible a toda sustancia de tradición. Como consecuencia, a dejarle incapaz de inscribirse en espacios espirituales amplios, y tener que fiarle al fundamento de sus propias improvisaciones, cada hora más momentáneas.

\* \* \*

Decíamos que el problema que se plantea el racionalismo es el de buscar nueva ubicación a la idea. Pero la busca nueva, porque las había viejas. Es decir, que acude a responder a un problema planteado. En lo cual muestra atender a un empeño común (25). No surge sólo, sino viene después de otros. Su intento, aunque los desconozca, tiene precedentes. Ahora que, respecto a ellos, su respuesta ajusta las cosas a nuevo nivel: *au niveau de la raison*.

---

(25) Cfr. ROMMEN, Heinrich, *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, 2 Aufl., München, 1947, pág. 221.

Bajo los mismos atributos con que la época moderna se ha descrito a sí misma, comprende Jaspers la inflexión que se realiza en la conciencia humana entre los años 800-200 antes de Cristo, época que él designa «tiempo-eje» de la historia, y que caracteriza como aquél en que el hombre se descubre como hombre, ingresa en las posibilidades de la razón y la personalidad. El «tiempo-eje» significa la ocasión en la que el hombre se convierte «en hombre verdaderamente espiritual en plena franquicia mental» (26). Dentro de esta visión, la historia se ensancha a horizontes de comunión humana en los cuales los períodos intermedios sólo son episodios. El salto sin precedentes que pretendió dar Descartes estaba dado dos mil años atrás, y con semejante sentido. Refiriéndose a Grecia había calificado Renan de milagroso —«milagro griego»— su encuentro con los valores humanos clásicos (27). Del mismo modo entiende Jaspers el acontecimiento, calificándolo de «gran brinco» (28), y páginas después, expresamente algo «semejante a un milagro» (29). Con la particularidad de que lo entiende como atributo no sólo de Grecia sino de todo un ciclo de culturas que despiertan a la par: la de China en Confucio, la de la India con Buda; la judía con los profetas; la griega con la poesía de Homero o los filósofos jónicos.

Es cierto que estos hechos no los olvidó del todo la conciencia innovadora moderna, ya que, por lo común, consideró su mensaje simplemente como restaurador —Renacimiento. Después de la «temerosa aventura medieval» a que Renan aludía, el hombre se encuentra de nuevo a sí mismo y entabla el diálogo con los antiguos. Fueron los humanistas de este período los que designaron el interregno que les separaba de los modelos clásicos como Edad Media, es decir, edad insustantiva, mero puente «tenebroso» entre dos claridades. (Spengler puntualiza que la denominación fué «acuñada en 1667 por el profesor Horn en Leyden», protestando naturalmente contra ella, aunque en virtud de su peculiar visión de la historia (30).

---

(26) JASPERS, Karl, *Origen y meta de la Historia*, trad. de Fernando Vela, segunda ed., Rev. de Occidente, Madrid, 1953, págs. 7 y sigs.; *Ibid.*, pág. 31.

(27) RENAN, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, ed. cit., pág. 51.

(28) JASPERS, *Ob. cit.*, pág. 10.

(29) *Ibid.*, pág. 25.

(30) SPENGLER, Oswald, *La decadencia de Occidente*, trad. de Manuel G. Morente, I, Madrid, 1923, pág. 39. BURY (*A History of freedom of thought*, ed. cit.) recoge en forma clásica todos los prejuicios circulantes en torno al «obscurantism of the dark interval between ancient and modern civilization» (pág. 48). Como



Ahora bien, esa descalificación de lo medieval la han revelado los estudios del presente como típicamente «moderna». La Edad Media no está ausente del terreno humanista conquistado en el período del «tiempo-eje»; aunque sí hace de los valores allí puestos en curso una peculiar y desde luego grandiosa inversión. Y no es que nuestro acuerdo con Jaspers sea incondicional. Antes bien, sentimos, frente a su explicación, el escrúpulo de si no representará el «gran brinco» que se hace dar a los hombres hace dos mil años otro arreglo interesado, al servicio esta vez, no ya del hombre «moderno», sino del hombre «occidental». Y entonces cabría la sospecha de que ahí juegue la interpretación con nuevas formas de edades tenebrosas. E insinuamos si, más bien, no debería entenderse todo el volumen de la vida humana bajo el signo de un sólo tracto, dentro del que lo moderno enlaza ciertamente con lo antiguo; pero lo antiguo lo haría a su vez con lo de siempre. Sin olvidar que esta es la concepción cristiana a lo San Agustín de la historia.

Jaspers pretende que la conquista céntrica del «tiempo-eje» reside en haber llegado los hombres por distintas vías a un lugar de coincidencia humana válida para todos. Es la circunstancia en que «en todos los sentidos se pone el pie en lo universal» (31); «se hace manifiesto aquello que más tarde se llamará razón y personalidad» (32); de lo que entonces acontece y se crea «ha vivido la humanidad *hasta hoy*»; a ello ha debido remontarse el espíritu cuantas veces después le ha inflamado la fuerza creativa (33). Jaspers mismo es el que subraya ese *hasta hoy*, indicando que el hombre sigue su curso ascendente dentro del que se pueden señalar los inicios de un estadio nuevo puesto en marcha con la era de la ciencia experimental y de la técnica. Y no es posible predecir las situaciones a que lleven posibles formas de despertar de la conciencia en el futuro. Justamente esta abierta ida al relativismo es lo que trató de obviar la especulación cristiana, que aprovecha la dispar orientación de la ciencia clásica y cree darle un oriente definitivo con la versión reli-

---

respuesta a este modo convencional de ofrecer la historia quizá un oportuno correctivo sea el que Bernard Shaw proporciona con sus recursos paradójicos en el célebre «Prefacio» a su *Santa Juana* (trad. de Julio Broutá, Rev. de Occidente, Madrid, 1925, págs. 9-103).

(31) JASPERS, *Ob. cit.*, pág. 8.

(32) *Ibid.*, pág. 10.

(33) *Ibid.*, pág. 13.

giosa bíblica. San Agustín, en el capítulo 32 del libro X *De Civitate Dei*, sale en recogida solemne de todo el valor del humanismo antiguo, y a fin de conseguir para él una habitación firme lo centra en la inmutabilidad de Dios (34). El cristianismo no niega pues la tradición clásica, antes lo que intenta es efectuar su definitivo salvamento. Cuando Santo Tomás de Aquino se presta, para dialogar con los infieles, con judíos y mahometanos, a allanarse al terreno común de la razón, no es que conceda que ese sea el lugar absoluto de la comunión, sino transige con él porque es el único que permiten las circunstancias. «Hay que recurrir a la razón natural como lugar de asentimiento para todos»; pero sabiendo dos cosas: «que la verdad demostrable concuerda con la fe cristiana», y que al cabo la razón «es deficiente para abarcar las cosas divinas» (35); pero en modo alguno «asentir a las verdades de fe» ha de interpretarse como signo de veleidad dentro del saber, sino como haber conseguido para él su más seguro asiento (36).

Debe, con esto, quedar patente que la época moderna no representa «salto» ninguno en la historia, sino que cae dentro de una tradición precisa; y que dentro de esa tradición no es la Edad Media un interregno fuera de cuenta, sino una peculiar postura en el centro de la corriente común; muy consciente además de serlo, incluso de ser su expresión definitiva. Por otra parte, ha debido verse que la explicación positivista desconoce la sustancia misma de la cuestión. A este respecto convendría repasar las páginas que el mismo Jaspers dedica a esclarecer los factores que pudieron dar origen al movimiento espiritual centrado en el «tiempo-eje», problema que al fin es el mismo que el de determinar los que pudieron hacer posible el «tiempo cartesiano». Jaspers discute la opinión de Alfred Weber que atribuye la innovación del caso al hecho de «la irrupción de los pueblos que usaban carros de guerra, y después, de los pueblos jinetes salidos del Asia central» en el espacio en que iban a florecer esas culturas. Llama a esta explicación «hipótesis metódicamente discutible» (37). Y, en efecto, procede a la discusión, de la que resulta que, si puede ayudar a esclarecer algunos aspectos del caso, en realidad no explica nada; «sólo iluminan el hecho sin explicarlo

(34) *De civitate Dei*, X, 32.

(35) *Summa contra gentiles*, I, 2.

(36) *Ibid.*, I, 6; *Ibid.*, I, 9.

(37) JASPERS, *Ob. cit.*, pág. 22.



causalmente» (38). Hay, efectivamente, en estas explicaciones un equívoco juego con las palabras «condición» y «causa». Se trata del continuo juego a que nos tiene acostumbrados el positivismo. La interpretación histórica actual abusa, a no dudarlo, y a todas horas, del recurso a la «jinetada». Jaspers alude a «esa cómoda y frívola concepción de la historia que la presenta como un proceso inteligible y necesario de la humanidad». Frente a ella, y sin que apele para esclarecer los hechos a «una intervención de la divinidad», no excluye «el asombro ante el misterio» (39).

En este contexto de una tradición han de entenderse inscritas todas las formas de cultura occidentales, sin excluir la Edad Media, y sin dar privilegio a la Moderna. No se trata de hechos revolucionarios, sino de secuencias dentro de un contexto, por más que en ocasiones se haga lo posible por dejar este punto inadvertido. Sólo admitiendo esto cabe la exposición de la historia de la cultura con alguna consecuencia formal (40). Y de lo fácil que es descubrir esa consecuencia pueden dar testimonio en el campo general de la filosofía, por ejemplo, las conocidas obras de Windelband y de Heimsöeht: *Manual de historia de la filosofía* y *Los seis grandes temas de la metafísica occidental* (41). En uno y en otro, en el segundo de forma restringida, pero buscando con más interés poner de relieve los factores de continuidad, se manifiesta cómo, desde los griegos hasta los últimos pensadores han subsistido los mismos problemas. Y cómo la respuesta que ha venido dándose a ellos es ordenable en

(38) *Ibid.*, pág. 24.

(39) *Ibid.*, pág. 25.

(40) DILTHEY, Wilhelm, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, ed. cit., página 103. Ortega y Gasset que, por otra parte, se sitúa deliberadamente del lado de acá de esa tradición teórica, confiesa, que «quien no se haya hecho bien cargo de lo que significa ese descubrimiento socrático» (el descubrimiento de la razón y de la puesta en marcha con sentido claro del concepto de la cultura occidental) «no puede hablar discretamente» sobre ninguna situación histórica posterior. En él, en ese «descubrimiento», «está encerrada la clave de la historia europea, sin la cual nuestro pasado y nuestro presente son un jeroglífico ininteligible» (*Obras Completas*, III, Madrid, 1947, pág. 175).

(41) WINDELBAND, W., *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen, 1950; HEIMSOETH, Heinz, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, segunda ed., Rev. de Occidente, Madrid, 1946. Por lo que hace a este segundo libro, importa tener presente el particular interés que muestra el autor en poner de relieve la originalidad del pensamiento europeo gótico, por cuanto representativo del espíritu germánico, en contraposición al grecolatino.

una línea lógica plenamente inteligible. Muestran más, sobre todo el libro de Heimsoeht, y es que todas las soluciones metafísicas propias de la época moderna habían tomado ya su peculiar configuración al correr de la Edad Media. Por lo que hace a la pretendida revolución de Descartes, basta consultar la obra de Gilson para apreciar su deuda doctrinal respecto a lo anterior, y por cierto en las tesis más centrales (42). Punto éste que da el mismo Heidegger en su obra *El ser y el tiempo* por consabido (43).

Otro tanto cabe decir en el terreno del Derecho natural dependiente de lo metafísico. Grocio ha dejado de ser el iniciador sin precedentes y debe entenderse en el juego de una amplia constelación de intereses jurídicos; donde no representa un papel de innovador, sino que insiste en plantearse temas que venían secularmente planteados; y que da soluciones que en forma alguna deben juzgarse mejores, más precisas, que las que venían dándose desde Aristóteles (44). Con las clásicas obras de Kaltenborn, Gierke, Del Vecchio, y tras la serie de investigaciones que se han ocupado del mundo jurídico español en los siglos clásicos, este punto está perfectamente en claro. El Derecho natural que florece en los siglos XVII y XVIII tiene rasgos peculiares que le definen con fisonomía aparte, pero en ningún modo puede entenderse como creación de la nada, o enunciado de soluciones por primera vez perfecto (45).

\* \* \*

Lo que en sí mismo significa la era racionalista es, pues, según se ha dicho, una ubicación nueva del mundo mental. Con esa ubica-

(42) GILSON, E., *La liberté chez Descartes et la Théologie*, París, 1913; *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, París, 1930; cfr. GARIN, M. P., *Thèses cartésiennes et thèses thomistes*, París, 1933; KOYRÉ, A., *Descartes und die Scholastik*, Bonn, 1923; HIRSCHBERGER, Johannes, *Historia de la Filosofía*, trad. de Luis Martínez Gómez, S. J., pref. de Joaquín Carreras y Artau, I, Herder, Barcelona, 1954, págs. 363 y sigs.

(43) HEIDEGGER, Martín, *El ser y el tiempo*, trad. de José Gaos, FCE, Méjico, 1951, pág. 29: «Que Descartes es dependiente de la escolástica medieval y usa su terminología, lo ve todo conocedor de la Edad Media».

(44) LECLERCQ, Jacques, *Leçons de droit naturel, I, Le fondement du droit et de la société*, tercera ed., Louvain, 1947, pág. 19: «Le retentissement de cette théorie, est assez surprenant, car elle se borne à répéter ce que tout le monde disait depuis l'antiquité, et ne l'exprime pas mieux qu'on ne l'avait déjà fait».

(45) ROMMEN, H., *Ob. cit.*, págs. 71, 221.



ción se crea un desnivel respecto a las ideas admitidas, pero no se rompe su continuidad. El sujeto que da unidad a todo ese proceso histórico es el mundo mental. Y las distintas ubicaciones del mismo marcan los altibajos en la línea conductora. El mismo sujeto pasó por distintos niveles resolutorios. En el tránsito de la escolástica al racionalismo el orden ideal migra de lo divino a lo humano; su lugar nato, en vez de ser Dios, es el hombre (46). No es admisible lo que ese pensamiento nuevo presupone, que con él pase el saber de la diversidad a la unidad, de lo inestable a lo firme (47). Sino que desde una resolución de la estabilidad se pasa a otra. Y sólo porque aquélla se desprecia o desconoce, aparece ésta como novedad.

Pero dejemos este punto meramente indicado. Ni de la mentalidad racionalista en general, ni de su pensamiento jurídico en particular se da explicación suficiente, si no se empieza por aclarar que de lo que se trata es de construir un derecho racional, es decir, fundado en principios válidos por sí. Y semejante intento tiene naturalmente larga historia. En realidad la misma historia que la filosofía. Como que su tracto discurre por los dos mil años antes aludidos. Y que lo único que pasa es que el racionalismo ubica esos principios en nueva patria. Así pues el problema central se resuelve en un problema de orden metafísico relativo a la metafísica del conocimiento. Pero aun cuando se discuta que sea éste el mundo verdadero no puede discutirse que sea el único en el que situar y en el que entender la historia toda hecha por el hombre *animal rationale*. La historia ha estado en ese mundo, se ha comprendido en él, y ha obrado desde él. Conviene recordar de nuevo que hoy sin duda está en buena parte fuera de lugar este subrayado «prerrafaelista» de los valores humanos. Pero conviene recordarlo, no tanto porque abunden quienes declaren que la pintura comienza en Rafael, o la metafísi-

---

(46) Esa ubicación la señala el intento de Descartes a que hemos hecho referencias, a saber, el de comprender el mundo «au niveau de la raison». Está más directamente contenida en la definición que Wolff da del filósofo, y a la que luego hemos de referirnos en el texto: «Philosophus est qui in mundo rationali domicilium suum habet» (*Jus naturae methodo scientifica pertractatum*, ed. cit., pars I, pág. 3). Cfr. CASSIRER, Ernst, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, trad. de Alberto Bixio, Buenos Aires, 1951, pág. 106.

(47) Justamente con idéntica pretensión había presentado San Agustín su concepto cristiano de la cultura (*De civitate Dei*, X, 32). Y alegando esas mismas necesidades se harán después todas las revoluciones filosóficas.

ca en Descartes, cuanto porque subsisten de mil formas las aficiones hacia ello orientadas. La idea de que el ingreso en la Edad Moderna supone un arranque original de la cultura, entendamos, que el derecho recibe entonces una configuración con espíritu nuevo, es un punto que, a pesar de lo que se sabe en contrario, sigue admitiéndose *de facto*. Y el Derecho natural clásico continúa reconociéndose como logro de ese tiempo, al modo de la física clásica (48). Sin ir más lejos, abunda en la propia concepción de la doctrina de nuestros autores españoles la tendencia a verlos arrancarse con novedades sin precedentes. Todo esto, decimos, es residuo racionalista. Bien se están nuestros clásicos en su puesto. Creemos incluso que esta actualización póstuma de sus nombres es irremediablemente tardía. Lo que sus enseñanzas puede tener de fructíferas hoy es seguramente aquello por lo que continuaron representando genuinamente una tradición dentro de la que son todo menos innovadores y en ningún modo aquello por lo que tímidamente iniciaron algo sólo con perfección desarrollado fuera de su círculo. Con este sentido, lo más muerto de la escolástica española son sus novedades. Todas ellas tributarias del prurito racionalista propio de la ocasión. Esos rescates póstumos que tienden a hacerlos más «modernos» por lo mismo los condena a menos «perennes» (49).

Concluamos ya este examen previo haciendo constar que el Derecho natural individualista no debe entenderse como un orden de explicación sustantivo sin precedentes y perfecto en sí, según pretendía el racionalismo (50). Pero forma parte de una tradición teó-

---

(48) BODENHEIMER, Edgar, *Teoría del Derecho*, trad. de Vicente Herrero, segunda ed., FCE, Méjico, 1946, págs. 126 y sigs.; ROMMEN, *Ob. cit.*, págs. 76 y siguientes.

(49) Ni pasaron ni pasarán como hombres representativos. En su tiempo, por sus arrastres escolásticos; en el nuestro, por sus contagios modernos. Para ver de modo genérico el tipo de mentalidad que esos hombres representan, consúltese GROETHUYSEN, *La conciencia burguesa*, ed. cit., págs. 167 y sigs. En particular son instructivos por lo que afecta al Derecho los trabajos del P. Santiago Ramírez, por ejemplo, el último sobre *El Derecho de gentes*, Madrid, 1955, páginas 42 y sigs.

(50) Acentuando los valores de la tradición y reivindicando el título de «Derecho natural clásico» para los círculos antiguos o modernos en que se cultivó la *philosophia perennis*, se ha definido valientemente Renard. «Tengo el propósito de incorporar mi concepción del Derecho natural en un cortejo de verdades nece-



rica sustantiva y sólo comprensible desde sí, contra lo que supone el positivismo (51). Dentro de esa tradición se acusa ciertamente con peculiar fisonomía, cuyos supuestos vamos ahora a apuntar.

Cerremos antes estas consideraciones por el pasaje con que un reciente estudioso de las doctrinas de Hobbes abre su exposición: «Pasó ya el tiempo en que se solía caracterizar sin más compromiso los siglos XVII y XVIII como el pleno día de la especulación sobre el Derecho natural. Se basaba tácitamente esa caracterización en el co-tejo de las teorías políticas de la época racionalista con las de la centuria decimonónica. Pero no puede seguir manteniéndose tal cosa en cuanto se toma debidamente en consideración la tradición medieval y clásica» (52). He ahí, pues, subrayada la existencia de una tradición que en modo alguno ha de verse resuelta en el positivismo como tampoco iniciada por el racionalismo. En esa tradición teórica desconoce el positivista su específico ser de «teórica», como el racionalista excluye su inalienable condición de «tradicional». Lo que dudamos es si, en efecto, y de verdad es ya «pasado el tiempo» en que debían discutirse estos temas. O más bien seguimos y hemos de seguir sin poder evitar preguntarnos, no sin asombro, «por qué la

---

sarias, cuyo origen se pierde en las últimas profundidades de la historia humana». «Nos agrada remontar hasta las Cruzadas nuestra filiación intelectual y, por la filosofía de la Edad Media, hasta la filosofía griega, y también apelar a la Voluntad divina y a la Razón divina» (RENARD, Georges, *Introducción filosófica al estudio del Derecho*, III, *El Derecho, el orden y la razón*, Buenos Aires, 1947, página 36). La cultura toda se cifra en una serie de «temas eternos» que, fundándose inmediatamente en el ser de las cosas, se explican en definitiva apelando a la razón y ley divinas. «Estos temas eternos pueden aparecer en aspectos renovados; sobre todo puede refrescárselos con ayuda de denominaciones nuevas. Puede también darse uno mismo, con la consigna de ignorar la génesis de ellos, la satisfacción ilusoria de haberlos encontrado» (*Ibid.*, pág. 37). Pues bien, ese peculio de temas eternos referido al campo jurídico es lo que Renard llama «sistema de ideas para el cual reivindicó el título de *doctrina clásica del Derecho Natural*» (*Ibid.*, pág. 33).

(51) BODENHEIMER, E., *Ob. cit.*, págs. 250 y sigs. El tema de la sustantividad de lo jurídico, encarnizadamente negada por los positivistas, ha sido puesto de relieve de acuerdo a las más varias direcciones filosóficas por todos los restauradores contemporáneos del Derecho natural. Entre los primeros y más decididos, aunque en una línea kantiana de pensamiento, ha de contarse a STAMMLER, *Economía y Derecho*, ed. cit., págs. 147 y sigs.

(52) STRAUSS, Leo, *The political philosophy of Hobbes. Its basis and its genesis*, Oxford, 1936, «Preface», pág. 11.



XVII y XVIII centuria ganaron la reputación de ser el período *par excellence* de las teorías sobre el Derecho natural» (53).

\* \* \*

Recordemos que se suele denominar el pensamiento jurídico de este período «Derecho natural clásico» (54). Clásico, es decir, canónicamente aparte. Ese atributo cobra ahí fuerza valorativa. Con él se da a entender que el mundo del Derecho gana al fin su centro natural; o, lo que es lo mismo, que la verdad jurídica pasa a fundarse en su nativa patria. Todos los anteriores intentos de su cultivo se realizaron en territorios bárbaros, por eso infecundamente.

Los intentos a que inmediatamente se alude son los que realizó la Edad Media. Durante ella la cultura toda se veía instalada en Dios, y la ciencia de Dios, la teología, expresaba el orden conceptual del que recibían firmeza todos los modos humanos de concebir. Y he aquí el aspecto que más visiblemente se va a manifestar con la nueva situación: el mundo de la cultura abandona el suelo divino y toma tierra entre los hombres. Pero, al hacerlo, rompe de raíz con las vinculaciones admitidas. Los principios espirituales nuevos, haciéndose naturales, se reconocen como laicos. La teología no se dice nada con la naturaleza. El fundar en Dios se ve incompatible con el dictado de natural. Un verdadero Derecho natural debe empezar por organizarse sobre una base verdaderamente exenta respecto a la teología.

Ese esquema interpretativo no puede ser ni más elemental ni más claro; es también el esquema de todos conocido y en plena circulación, aunque reiteradamente criticado como simplista (55). Pero

---

(53) *Ibid.*, pág. 11: «Hobbes's voice and hands are both medieval», citando a Laird; y aunque indica que puede haber algo de exageración en este juicio, da por supuesto que ya no es aquello de que «Hobbes's originality was beyond question». Y resume: «We can not avoid asking why the seventeenth and eighteenth centuries gained the reputation of being the period *par excellence* of natural law theories» (*Ibid.*). Idéntica extrañeza frente a esta admisión es la que nos testimoniaba, conforme queda apuntado, LECLERCQ, *Leçons de droit naturel, I, Le fondement du droit et de la société*, ed. cit., pág. 19.

(54) Cfr. BODENHIEMER, E., *Ob. cit.*, págs. 126 y sigs.

(55) LE FUR, L., *La théorie du droit naturel depuis le XVII<sup>e</sup> siècle et la doctrine moderne*, ed. cit., págs. 297, 317; CHARMONT, J., *La renaissance du droit naturel*, París, 1910, págs. 11-14.



es elaboración de los sistemas que dominan el pensamiento moderno, a saber, el racionalista y el positivista. El racionalista tuvo que edificar la cultura en la naturaleza por su concepto antinatural de la teología. No niega el mundo divino, al menos por razones de sistema; pero sí por razones de sistema excluye que ese mundo se mezcle en las cosas humanas (56).

Es el positivismo, a partir de su idea de la historia ajustada a la «ley de los tres estadios», el que simplifica definitivamente los hechos y en esa forma los entrega a la gran divulgación. Los tres estadios son el teológico, el metafísico, el positivo. La humanidad pasó por ellos en un curso ascendente dentro del cual cada nueva etapa supera definitivamente a la anterior. El hombre metafísico se caracterizó por ponerse a cobro respecto a la teología. El hombre positivo hace lo mismo con relación a la metafísica.

Pero este esquema, al primer pronto esclarecedor, se ha visto una y otra vez desmentido por la historia del presente, e invalidado por cuantas investigaciones serias han querido comprender el pretérito. Todo ello no obsta para que sus clasificaciones sigan en buena parte circulando, y hasta se hayan hecho hábito inconsciente del pensar. Y nada más fácil que entender de acuerdo con este hábito el sentido que tuvo el Derecho natural que nos ocupa: un Derecho de época metafísica, superada la etapa teológica (57).

Pero este esquema es insuficiente (58). La explicación metafísica, en realidad coexistió con la teológica. Los teólogos medievales fueron metafísicos y los metafísicos modernos son teólogos (59). Y ya que se habla del laicismo de la época moderna, nunca la teología fué más teológica que durante ella. Y ahora veremos lo que esto quiere decir.

El problema de la relación entre la razón y la fe puede decirse consustancial a toda la concepción cristiana. Y la admisión de un mundo de verdades naturales al lado, o mejor, en el seno del mundo de verdades divinas fué admisión, aunque distintamente matizada, uni-

---

(56) DILTHEY, W., *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, ed. cit., páginas 103 y sigs., 142.

(57) JANET, Paul, *Histoire de la Science Politique dans ses rapports avec la Morale*, cuarta ed., II, París, 1913, pág. 226.

(58) El propio Le Fur subraya este punto y lo somete a correctivo, aunque dejando aún excesivamente en honor al criterio vulgar (*Ob. cit.*, págs. 226 y sigs.; *Ibid.*, pág. 291).

(59) LE FUR, *Ob. cit.*, pág. 295.

versalmente compartida entre los antiguos doctores. Pero este problema entre los antiguos doctores no se trató como cosa refleja. El que entre nosotros se haga no puede atribuirse a otra cosa que a contagio del espíritu moderno, sobre todo dado como se hace. Los intérpretes más ortodoxos han llegado a avergonzarse del modo franco como se entendían teología y filosofía en los orígenes cristianos. Y, un poco a lo positivista, han sabido discriminar sutilmente tres estadios perfectamente definidos en el modo de resolver el problema: un estadio teológico, de confusión de lo racional con lo revelado; otro metafísico de distinción; y otro positivo de separación (60). Creemos que la cosa es más compleja y a la vez más simple que todo eso. Lo sustancial de la visión de un San Agustín, por ejemplo, a quien se suele meter entre los «teólogos» del primer grupo, persevera y ha de perseverar en la tradición posterior dondequiera que esa tradición continúe siendo cristiana. San Agustín no confunde los extremos razón y revelación. Hay en su doctrina un saber que le da Dios; pero hay también otro saber que se gana él mismo. ¿No se admite que la teología es formalmente teología en cuanto emana de la ciencia que Dios tiene de sí mismo o la que infunde en los bienaventurados? Pues bien, basta abrir los textos de San Agustín para comprobar que con mucha frecuencia su discurso no tiene nada de bienaventurado; e incluso que reiteradamente expresa su sentir respecto a la distinción de saberes. Lo que después fué interpretado como doctrina teológica en virtud del recurso a lo revelado virtual, ayuda a comprender la posibilidad que hubo en San Agustín de filosofía cristiana. El ser como el conocer, no siempre son dones inmediatos de Dios; pero siempre se mueven en Él. La interpretación aun ortodoxa moderna ha procedido muy en moderno al relegar a San Agustín, y con él a grandes extensiones del pensamiento cristiano al «estadio» de la pura teología. Con ello se acortaban distancias con el racionalismo; pero bien seguro que a base de ser con él generoso en concesiones. Una concesión implícita al menos al racionalismo fué la de dar por supuesto el sin sentido de una «filosofía cristiana» (61). Esto no se ha podido afirmar a las claras; pero sí

---

(60) MANSER, G. M., O. P., *La esencia del tomismo*, trad. de Valentín García Yebra, segunda ed., Madrid, 1953, págs. 136 y sigs. y 178.

(61) GILSON, S., *L'esprit de la philosophie médiévale*, segunda ed., París, 1948, páginas 1 y sigs.; cfr. ALVAREZ TURIENZO, Saturnino, «San Agustín: Su concepto de filosofía, eje de toda *Philosophia Christiana*», en *Actas do I Congresso Nacional de Filosofia*, Braga, 1955, págs. 690-702.



una tesis correspondiente, a saber, la de confundir con la teología la especulación de aquellos casos en que claramente se trataba de una formal «filosofía cristiana» (62).

\* \* \*

Este punto debe quedar subrayado en contra de todos los intérpretes «maniqueizantes» de la historia; es decir, los que creen que antes fué la prehistoria y solamente luego la historia; que a un lado está la luz y al otro las tinieblas. La luz de la metafísica estuvo inventada y diversamente datada antes del racionalismo. Las soluciones que ese nuevo período pueda traer a los problemas de seguro que no sean tan clásicas, tan repentinamente perfectas como se pensó. La pretendida vuelta a la patria de la razón; el ensalzado encuentro con la legítima naturaleza, en lo sustantivo estaba en marcha desde milenios atrás. La razón, como lugar común de diálogo, tuvo persistente cultivo desde Sócrates a Kant. Y si en el período escolástico la razón se incardina en la fe, y la metafísica en la teología, ello obedece a que se concibe a la divinidad como lugar *naturalísimo*, allí por tanto, donde con máxima seguridad la comunión de todo se verifica. El desacuerdo posterior sólo surge cuando se ha olvidado este hecho. Y este hecho se pudo olvidar en razón de que los salvaguardas de la teología desconfiaron de poder seguir abrigando en ella lo natural. Hasta puede decirse que fué un desmedido afán purificador de la teología el que empieza a poner distancia en su jurisdicción, hasta que llega el momento en que su brazo ya no alcanza a tener las cosas. Por lo que las cosas, antes naturalmente mantenidas en ella, se sienten solas y fiadas a sí mismas. Cuando el hombre se da cuenta de esa situación, el sentimiento que le embarga, religio-

---

(62) Los intérpretes han cometido aquí el abuso de endosar a San Agustín una posible prolongación de sus ideas, no expresada por él, aunque sin duda de él derivable. Ha ocurrido en este caso algo semejante a lo que en otro terreno hizo el «agustinismo político» (Cfr. ARQUILLIERE, *L'Augustinisme politique*, París, 1934). Arquillière concluye haciendo ver cómo la resolución doctrinal que define al «agustinismo político» no es agustiniana, sino típicamente medieval. Cabría hablar en nuestro caso de un «agustinismo metodológico», granado en la época moderna entre jansenistas y protestantes, que quizá hasta pudiera hacerse derivar de San Agustín, pero que no es tampoco agustiniano. La corrección en este último punto, muchas veces por lo demás insinuada, está pidiendo su definitivo Arquillière.

samente expresado (caso de los protestantes), es el de perdido; y naturalmente visto (caso de los librepensadores), es el de emancipado. De cualquier modo, aquel estar Dios en el ser de uno «más íntimamente que el ser propio suyo», conforme lo veía palpable San Agustín (63), queda excluido. El hombre se sitúa como fuera de la mano de Dios. De igual manera la razón sostenida en Dios, gracias a El razonable, se desprende y queda sola; según por donde se mire, impotente o liberada (64).

La descripción de este proceso pudiera cifrarse en esta fórmula: El hombre, *autorizado* en Dios, queda *igualado* a sí mismo. Pero esta igualación hace que, si se ve su destino en deificarse, deba concebirse como sustancialmente incapaz; mas, para todo destino humano, se le declara autosuficiente.

Así pues, lo humano y lo divino se disocian; pero se necesitan. Todo lo divino del hombre lo tiene que hacer Dios como dignación pura. En cambio, todo lo humano lo hace el hombre mismo sin ayudas. Dios se enfrasca en su inalcanzable silencio. Domina en lo oculto, cuanto más señorial tanto menos accesible. A fuerza de hacer divino a Dios se le figuró inhumano. Y el hombre tenía que optar por ponerse inertemente a su disposición como requería la dogmática calvinista, o dedicarse simplemente a «cultivar el propio jardín», conforme se resignaba el humanismo ilustrado. Por ello, el diálogo del hombre se agota sin necesidad de contar con Dios. Para con Dios sólo cuenta aquél a quien El llama. El oficio de teólogo es «más que de hombres» (65). Quienes recaban con angustia como postura ortodoxa la distinción entre teología y filosofía aquí se les da la tesis opulentamente concedida. Creemos que la distinción justa entre esos dos órdenes no esté negada en ninguno de los grandes hombres del antiguo pensamiento cristiano. Como también que puede discutirse, y ello por contagio con la mentalidad postrenacentista, si para mu-

---

(63) *Confesiones*, III, 6, 11; *Ibid.*, XII, 7, 11; *Ibid.*, X, 27, 38, etc. Cuando en la época moderna se piense de nuevo un mundo o un hombre coordinado a lo divino será siempre bajo la figura panteísta, cuya expresión peculiar se encuentra ya dada con Giordano Bruno o con Spinoza.

(64) CASSIRER, E., *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, ed. cit., página 106; GILSON, E., *L'esprit de la philosophie médiévale*, ed. cit., págs. 383 y siguientes.

(65) DESCARTES, *Discours de la Methode*, I; SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus*, cap. XIII.



chos pensadores «tradicionales» modernos el problema verdadero no es el de salvar su relación (66).

El espíritu moderno no prescinde de la teología, aunque humanamente no le sirva para nada. El hombre cae desde Dios, donde habitaba, en su desnuda definición. Un hombre cuyas posibilidades las cierra el «humanismo». Subsiste sin duda Dios, pero bajo la forma del absoluto ausente. Será el *Deus absconditus* que no admite otro contacto que el de la pura fe (67). Y este es el sentido bajo el cual concibe a Dios la religiosidad de la época, la protestante; y también el que deja subsistente la metafísica cartesiana (68).

Según esto, resultaría que no solamente el hombre del estadio metafísico es teólogo, sino que aspira a serlo en su pureza. Hasta el punto que, así como al período se le ha llamado del «humanismo», podría designársele como del «divinismo» (69). Nunca el hombre de fe creyó más «ciegamente». La nueva teología se constituirá a base de esta depuración del orden de lo divino. La fe que se exige no tendrá «preámbulos» ni tampoco «consecuencias» a escala natural. Correspondiéndose con una razón que ni pide ni necesita audiencias divinas. Estamos en sazón en la que se busca una filosofía separada de la teología; pero también en la que se exige una teología separada de la filosofía (70).

Roto así el antiguo acuerdo, bien se ve que el dualismo resultante no puede tener estabilidad. Los polos disociados, a falta de

---

(66) Desde que Suárez hizo en sus *Disputationes Metaphysicae* el primer tratado filosófico fundamental separadamente de la teología, no se ha desistido de profundizar la distancia. Las tesis conservan, es cierto, al menos de modo verbal, la armonía, pero la lógica de los hechos empuja hacia dos mundos sin relación. La escolástica moderna sabe responder con instinto admirable a las instancias de su hora concreta. Sin duda por ello, ahí pueden rastrearse, aunque mantenidos a escala ortodoxa, todos los motivos que el pensamiento libre desorbita. Particularmente se hace visible este punto en el terreno de la moral como *ética natural*, y en el de la metafísica de Dios como *teodicea*. (La citada obra de GROETHUYSEN, *La conciencia burguesa*, es muy ilustradora a este respecto.)

(67) GROETHUYSEN, B., *La conciencia burguesa*, ed. cit., págs. 176 y sigs. Este tema del «Dios escondido», que condiciona el *pathos* religioso protestante, domina también en el sector místico y jansenista del catolicismo. Por estos últimos cauces llega su eco claro —*Dieu caché*— a Pascal (*Pensées*, IV, 1).

(68) ARANGUREN, José Luis L., *El protestantismo y la Moral*, Madrid, 1954, páginas 145 y sigs.

(69) BATTAGLIA, Felice, *Curso de Filosofía de Derecho*, ed. cit., I, pág. 250.

(70) ARANGUREN, *Ob. cit.*, págs. 146 y sigs.

una tensión a través de la que mutuamente se reclamen, fácilmente han de llevar las cosas a resultados en los cuales uno de ellos se haga innecesario. Desde que el mundo divino soltó amarras respecto al orden de lo racional hubo que verlo como imperio de la arbitrariedad soberana. Arbitrariedad que el fiel acata por pura sumisión, pero que el espíritu libre no puede menos de descartar. Un Dios que no sabe dar cuenta de lo racional mucho menos la dará de sí mismo. Su refugio en el silencio es sólo el primer paso hacia su total despido. Al menos por cuanto se trate del Dios de la vieja teología. Pero en el lugar del antiguo Dios injustificado se pondrá el «verdadero», el que da plena cuenta de sí. Contra la antigua razón justificada en Dios se pone un nuevo Dios justificado en la razón —*au niveau de la raison*, también (71). Contra la teología escolástica, o la pura teología positiva de la Reforma, o la franca teodicea del deísmo. Por esta vía, el mundo autorizado en Dios queda igualado al hombre. O, si se quiere, Dios es el lugar de la pura autoridad; y el hombre no puede nada respecto a ella; sus posibilidades quedan igualadas a sí mismo. Entre el mundo y la eternidad desaparece todo paso natural (72).

\* \* \*

Piénsese de acuerdo con esta situación el Derecho natural naciente. Será un Derecho basado en principios que principian en el hombre, que no tienen paso a Dios; que ni pueden ni necesitan reclamar a El para constituirse. Dichos principios se resumen en una *lex naturalis* que ignora la *lex aeterna*. No hay lugar a que se hable de dicha *lex aeterna* en una situación para la que todo lo eterno se sume en el silencio del más allá. Dicha *lex aeterna*, será, como Dios mismo, *lex abscondita* (73). Y no otro es el parecer protestante primitivo, el que pudiera llamarse de los clérigos a lo Lutero. Se trata del protestantismo que todo lo sacrifica a lo religioso. Pero luego se adueñan del pensamiento disidente los legos y sacan a luz una visión de la realidad perfectamente profana. La ley natural, sólo tenida en cuenta de modo secundario por Lutero, pasa a primer término, y en-

(71) GROETHUYSEN, *La conciencia burguesa*, ed. cit., págs. 74-75 y 182.

(72) *Ibid.*, págs. 27, 41, 48, etc.

(73) HAZARD, Paul, *La crise de la conscience européenne: 1680-1715*, París, 1935, pág. 281.



tonces, al hablar de la ley eterna, o se trata de una resolución que, más que explicar, corta toda ulterior demanda, como en Grocio (74); o se remite la cuestión a una *prima philosophia* merced a la cual todo quede nivelado a la altura de un discurso deductivo *a priori* de corte euclideano, como en Wolff (75).

La apelación a la ley eterna no es argumento que convenza a las mentes. Eso que se llama eterno no está fundado en el suelo neutral de la razón sobre el cual solamente todos los hombres pueden entenderse. Sobre la eternidad hay mucho escrito, mucho y en desacuerdo. Cada pueblo, cada época tuvieron sus propias creencias sobre lo eterno. Por tanto deberá ser descartado como punto de partida común, ya que la historia testifica que es el lugar de lo diferente. El único lugar posible de acuerdo, por nadie discutido y para todos inapelable, es la razón. Una razón sin adjetivos, nada más razón, exenta y autosuficiente. Ante ella deben los bandos deponer sus litigios regionales, y admitir que es la genuina fuente de resolución humana de todos ellos. En los demás campos se impone la transigencia, sólo ante la razón todos por igual deben abdicar y rendirse. A este hecho se aludía antes al decir que la empresa espiritual del tiempo podía cifrarse en el intento de una nueva ubicación del mundo de principios ideales absolutos en que vivir. La conquista de este nuevo lugar de la razón como tribunal humano inapelable, se vió precedido y acompañado por una ofensiva en pro de la tolerancia respecto a cuanto había constituido centro de apelación anteriormente. Esta tolerancia ocupa un lugar muy visible ya en el programa de un Bodino (76), pero se hace central, por ejem-

---

(74) *De jure belli ac pacis*, «Prolegomena», 12.

(75) *Jus naturae methodo scientifica pertractatum*, ed. cit., págs. 9-10; cfr. COCCEIUS, «Praefacio» a *De jure belli ac pacis*, ed. cit., pág. 52: «Leges naturae aequae ac Euclidis demonstrationes, certis, indubitatis, ac aeternis rationibus constare (Ibid.).»

(76) *De Republica*, IV, 7. Su diálogo *Heptaplomeres*, partiendo de la diversidad de credos religiosos positivos, respira la tendencia conciliatoria a base de llegar a terreno que puede ser común a los litigantes; terreno común que no se encuentra hasta que llega el diálogo al plano de lo racional. El ideal humano que aquí se manifiesta rebuye el misterio y apela a la naturaleza. Esta aspiración estaba en el ambiente desde los primeros humanistas italianos de tendencia pagana (cfr. CASSIRER, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, ed. cit., página 106). Acaso la expresión que más sintomáticamente revela ese estado de

plo, en el de Spinoza (77). Cuando Windelband quiere formular en su conocida *Historia de la filosofía* la sustancia del sentido que tuvo el movimiento yusnaturalista no ve mejor modo de hacerlo que la de asociar dicho movimiento con el de la lucha por la tolerancia (78). La tolerancia que se requiere cubre todo el espacio sobre el que el mundo gótico medieval había encontrado el definitivo acuerdo. El hombre ha migrado de ahí refugiándose bajo bandera profana, la bandera de la razón libre de dictados exteriores. Es la época en que, de la mejor buena fe, Leibniz oficia como pacificador de querellas religiosas y políticas al amparo de la sola *philosophia perennis*.

El nuevo Derecho suele verse canónicamente representado por primera vez en Grocio (79). Pero en realidad Grocio, y menos que él sus más o menos directos predecesores, no hizo más que anunciar en grande y en forma específica un desasosiego general (80). En esto se parece a Bodino. Ambos son temperamentos genuinamente prácticos. Sin duda Bodino en el terreno del pensamiento político como Grocio en el del Derecho de gentes, significan, además de las innovaciones de detalle que abundan en su obra, una originalidad genérica, que se cifra en haber abandonado, por juzgar imposible el acuerdo humano sobre ellas, las bases tradicionales de concordia: la

---

espíritu es la conocida jaculatoria de Erasmo: «¡San Sócrates, ruega por nosotros!» (DILTHEY, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, ed. cit., pág. 158). Por otra parte, prenuncios de este movimiento hacia la tolerancia se habían dado esporádicamente en la propia Edad Media; y acaso una de las expresiones literarias más maduras del mismo en la Moderna sea la que se contiene en *Nathán el Sabio* de Lessing. (Cfr. BURY, *A History of freedom of thought*, segunda ed., Oxford, 1952, págs. 52 y sigs.)

(77) WINDELBAND, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, ed. cit., págs. 365 y sigs.

(78) *Tractatus th.—politicus*, cap. XX; véase también el «Prefacio».

(79) JANET (*Histoire de la Science Politique dans ses rapports avec la Morale*, ed. cit.), refiriéndose al Derecho natural que surge en el siglo XVII, le califica como ciencia nueva —*science nouvelle*, desde entonces hasta en el título clásica —*devenu classique: le droit naturel et le droit de gens* (págs. 226 y 261). Y, al hablar de Grocio: «Grotius, qui en a la gloire (de haber emancipado o liberado el Derecho natural), sans avoir un génie aussi rare at aussi profond que Descartes, produisit cependant dans sa sphère une révolution presque égal» (página 227). Aunque es cierto que en nota no olvida hacer una ligera mención de sus predecesores, entre los cuales, Suárez, Soto, Vitoria, Ayala, Gentile...

(80) LE FUR, *Ob. cit.*, págs. 284, 297, 298; *Ibid.*, 317; CHARMONT, *Ob. cit.*, páginas 11-14.



ley de Dios o el gobierno eclesiástico-imperial. La vida se había escapado de los viejos moldes; y en la obra de estas dos figuras se aprecia el esfuerzo por descubrir el nuevo espacio donde fuese posible la conformidad. Pero ese esfuerzo se agota en ellas en soluciones atenuadas al punto de vista parcial que estudian: el político o el jurídico. Y, siempre, manteniendo amplísimos contactos con cuanto de recuperable quedaba en la tradición (81). En cuanto a la inserción de esos dominios particulares en un orden conjunto sistemático es cosa que ambos sólo apuntan bajo la forma de mera aspiración ideal (82). Precisamente este último toque es el que trae con su rigor conceptual la metafísica cartesiana. Sólo cuando madura esa conjunción con la filosofía florece el momento clásico del nuevo período yusnaturalista (83). Ello ocurre ante todo con los nombres de Pufendorf, Thomasio, Wolff y Kant. Como se advierte, todos protestantes. Lo cual no tiene nada de extraño, ya que para ellos la crisis del viejo pensamiento escolástico era una admisión supuesta. El protestantismo requería el abandono al libre examen de los territorios íntimos del sujeto: el mundo de lo religioso y de lo moral, justamente aquellos en donde se había asentado la fuerza de unidad de la dogmática católica anterior. Esos órdenes, privados más bien, no son de este mundo. Respecto a ellos todo poder humano ha de comportarse con el respecto que exige lo sagrado e intocable. Para este mundo da sólo el ordenamiento jurídico que se estatuirá de acuerdo a las exigencias racionales de la humanidad. Por lo demás, para el protes-

---

(81) LE FUR, *Ob. cit.*, pág. 322. Hasta en Hobbes mismo, conforme queda indicado, pudo descubrirse una amplia vinculación a lo medieval (STRAUSS, *The political philosophy of Hobbes*, ed. cit., pág. 11).

(82) Si bien Janet atribuye a Grocio una fuerza revolucionaria par con la de Descartes (*Ob. cit.*, pág. 227), también alude a su temperamento en el fondo ajeno a la filosofía —«plutôt en juriconsulte qu'en philosophe» (pág. 228). Cosa que más explícitamente todavía piensa de Bodino; pues reconoce que «carece de criterio selectivo y de espíritu filosófico» (pág. 114). Cuando Wolff resume el esfuerzo jurídico del período que le precede, señala el significado que en él tiene Grocio, pero reconociéndole apenas al título de mero adelantado de las ideas que él propugna: «Agnovisse hoc videtur Grotius». Sin duda éste echó los fundamentos del nuevo edificio que iba a construirse, pero nada más. Su desarrollo con verdadero «método científico» se lo reserva para sí (WOLF, *Jus naturae methodo scientifica pertractatum*, ed. cit., pars. III, págs. 6-7; repárese, sin más, en el propio título).

(83) HAZARD, *Ob. cit.*, pág. 279.

tante la conexión divino-natural, en virtud de su concepto desdivinizado —corrupto— de la naturaleza, era cosa imposible (84).

\* \* \*

Ya tenemos la cultura toda, y dentro de ella el Derecho, ubicada en un territorio rigurosamente verificable. La vida se ha sacado del suelo movedizo de las opiniones, del lugar de lo diferente, y se ha hecho habitante del «lugar común» que todo hombre está obligado a aceptar.

Sólo que este lugar de la franca comunicación acaba con sorpresa manifestándose también como centro de discordias. Pronto se comprueba, en efecto, que no hay posición paradójica en el nuevo arcópagio que no se defendiera entonces como natural. Aquel pretendido refugio inaccesible a la disensión no tarda en acusarse como el más disparatado muestrario de pareceres. En el mundo de conceptos donde pretendió moverse el hombre racionalista se dejaron penetrar elementos contaminados. No todo fué «puro» en ese «paraíso» (85). En virtud de lo cual tenía que plantearse ante él idéntica pregunta que antes se había planteado frente al anterior. Si hubo que abandonar al teólogo porque no redimía de la discordia, de la misma manera y por idéntica razón se impuso el abandono del metafísico.

El punto crítico en este proceso lo ocupa Kant. Su condena de la metafísica postcartesiana se funda, efectivamente, en que la ve como «lugar de la disputa sin fin» —*der Kampfplatz dieser endlosen Streitigkeiten heisst nun Metaphysik*— (86); es decir, se funda en las mismas razones por las que Descartes había repudiado el pensamiento anterior a él. Pero la condena de la metafísica no arrastra aún aquí la de la filosofía, y la de su supuesto la razón abstracta. Se insiste en salvar la teoría, de nuevo a expensas de la tradición. Al comienzo del «Prólogo» a la segunda edición subraya que la lógica ha procedido desde su fundación por Aristóteles con «paso seguro» (87). Algo en el saber humano hay, en consecuencia, incommovible. La tarea que se propone Kant es la de «purificarlo», para hacerlo capaz

(84) LE FUR, *Ob. cit.*, pág. 307.

(85) STAMMLER, *Ob. cit.*, págs. 150-151.

(86) *Kritik der reinen Vernunft*, «Vorrede zur ersten Ausgabe», ed. cit., página 3.

(87) *Ibid.*, «Vorrede zur zweiten Ausgabe», pág. 12.



de entrada y asiento en su tierra prometida, en su patria natural. Kant se ofrece a abrirnos al fin el «paraíso» del concepto. Con ello piensa redimir el pensamiento en primer lugar del «dogmatismo despótico». En los dictados de éste subsiste un residuo de «barbarie» sin dominar, y por esa brecha se infiltró de nuevo la «anarquía» (88). Kant pretende llegar por primera vez a un uso de la razón libre de posos bárbaros. No hay que condenar el pensamiento, sino las formas abusivas de usarlo. La falta de precauciones en el razonar, no la razón misma, es culpable de la anarquía en el mundo del saber. Poniéndole cerco y vigilancia se evitarán definitivamente los errores. La que fué reina del saber, la metafísica, lamenta desde entonces con Ovidio el *nunc trahor exul* de su ocaso. Pero éste fué sólo el primer avance de lo que va a ser el lamento que se alza y llena todo el siglo XIX, y es el del ocaso de la propia razón, que constituye la hazaña de los positivimos. Con ellos la vida emprende un nuevo traslado, por el cual se la deja a cobro de cuanto significó en el mundo que se cierra «lo ideal», y que ahora despectivamente se excusará como «abstracciones» o como «ideologías» (Marx). He ahí a la sombra misma de Kant el punto en que sufre el primer grave traspies la lógica de Aristóteles. También, con ello, el punto en que da comienzo una era «nómada» para la filosofía, bien diagnosticada por el propio Kant (89).

El positivismo reviste la gravedad de pretender concluir y dar por liquidado al fin todo el ciclo de la historia dedicado a cultivar el pensamiento absoluto. Directamente el pensamiento jurídico se siente afectado por cuanto el positivismo dictamina que la secular pesquisa de un Derecho natural no pudo obtener más que resultados ilusorios.

Desde Comte este espíritu positivo domina el mundo de la cultura configurando todas las formas de visión de lo real. Bergbohm, el «quijotesco paladín» de la idea en el dominio del Derecho, como le llama Rommen (90), dió en todos los tonos por liquidada la vieja aspiración yusnaturalista. Pero sus dudas debieron quedarle cuando aseguraba que el enemigo reaparecía sutilmente aun allí donde más seguridad se había puesto en expulsarle. En este sentido llegó a decir que todas las oraciones fúnebres dedicadas al difunto habían al fin

---

(88). *Ibid.*, «Vorrede zur ersten Ausgabe», pág. 3.

(89) *Ibid.*, pág. 4.

(90) ROMMEN, *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, ed. cit., pág. 138.



resultado prematuras (91). Bien es cierto que la razón del singular hecho la da el propio Bergbohm, al admitir que todo hombre es «naturalmente yusnaturalista» —*geborene Naturrechtsjuristen* (92)—. En virtud de lo cual puede reargüir Rommen en el sentido de que toda recusación de ese Derecho es antinatural. La apetencia de justicia como la apetencia de verdad consta entre las nativas dimensiones humanas. «Pudo parecer enterrado el Derecho natural...; pero solamente como la semilla de trigo... para renacer, pasado el frío invierno del estéril positivismo, pues la naturaleza es inmortal» (93). Una cosa es cierta; a saber, que, «a la larga, lo que el hombre no puede ser es positivista» (94).

El libro en que aparece esta declaración se titula *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*; y representa un ejemplo nada más en que se atestigua la constancia de los viejos problemas de la justicia por encima del episodio del positivismo (95).

\* \* \*

Quede, sin embargo, esta última reflexión aquí, ya que ahora no intentamos mostrar que existe el Derecho natural, sino sólo hacer

---

(91) BERGBOHM, G., *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie*, Leipzig, 1892, I, páginas 110-118. «Alle Leichenrede sind zu früh gehalten worden» (*Ibid.*, pág. 111).

(92) *Ibid.*, pág. 122.

(93) ROMMEN, *Ob. cit.*, pág. 139.

(94) Este punto lo reconoce implícitamente el propio BERGBOHM (*Ob. cit.*, página 122). Partiendo de lo cual concluye Manser: «Alle Gegner des Naturrechts waren stets zugleich wieder Naturrechtler» (MANSER, Gallus, M. O. P., *Das Naturrecht in thomistischer Beleuchtung*, Freiburg in der Schweiz, 1944, pág. 7).

(95) ROMMEN, *Die ewige wiederkehr des Naturrechts*, ed. cit.: «Der Mensch kann auf die Dauer nicht Positivist sein» (pág. 139). Sobre la vuelta del tema del Derecho natural léanse en particular desde la página 140 a la 167. La literatura acerca de este punto se ha prodigado al correr del presente siglo en franca reacción contra las directrices positivistas. Pueden verse algunas muestras en LUÑO PEÑA (*Derecho Natural*, Barcelona, 1947, pág. 36). Y no se crea que esa literatura está integrada por obras o nombres de confesión católica nada más, al estilo del citado Rommen. Puede, por el contrario, encabezarse, si se desea, con Stammler, quien de modo fundamental puso al descubierto, en una línea de reacción neokantiana, los fallos de la explicación sociológica de tipo marxista (*Economía y Derecho*). La bibliografía al caso era ya, por lo demás, de peso en 1910 al tiempo de redactar Charmont su obra antes citada, por cierto también bajo el significativo título de *La renaissance du droit naturel* (cfr., págs. 128 y siguientes). Esa bibliografía se puede ampliar consultando a LE FUR, *Ob. cit.*, páginas 353-354.



ver el sentido que tuvo una de sus formas históricas de existencia. Sobre ese sentido han venido pesando las interpretaciones del positivismo y del racionalismo. La primera nos le transformó en un juego ilusorio, en tanto que la segunda nos le ofrece como principio y término de toda aspiración.

Aquí hemos querido recordar algo que, de tan simple, se olvida de continuo. «El Derecho natural es tan antiguo como la filosofía», dice Rommen en la primera línea de la obra citada (96). Cabría precisar: «el Derecho natural es tan antiguo como el hombre» (97). Con la filosofía, y al paso de ella, tomó expresión conceptual. Y ya después su figura ha sido solidaria de la que ha venido tomando la metafísica. Su historia es un eterno retorno porque su raíz tiene eterna constancia. Pero en cada reaparición se instala donde cabe. Cada nueva venida nos lanza en la corriente eterna; pero nos obliga a delimitar las fases de su curso. Tanto el positivismo como el racionalismo habían creído poder ahorrarnos el trabajo de investigadores. La historia que en este sentido se ha hecho debe rehacerse hoy, y por cierto que con muy otros alcances que los consabidos. Esta nueva visión tiene que abrirnos al pleno espacio histórico, e introducirnos en cada época según su propia singularidad. Y la primera adquisición de esta mirada será el dato de que los puntos de vista de interpretación moderna no han de seguir valiendo dogmáticamente como privilegiados. El mundo moderno, rebajando su propia pretensión, se verá más solidario del resto de la historia. Sus figuras destacadas y sus obras representativas pasarán a ser destacadas y representativas de un período. *La república* de Bodino o el *Tratado teológico-político* de Spinoza; el *Derecho de la guerra y de la paz* de Grocio, o el *Derecho natural y de gentes* de Pufendorf, en vez de pasar por los libros clásicos, sin más, lo serán simplemente de un período. Y un período agotado, sobre el cual, por lo mismo, cabe instruir el sumario de virtudes y defectos. Una vez resuelto que su gestión no significa ningún aparte absoluto en la historia, se verá patente su origen, su proceso y sus alcances. Su singular resolución ha de entenderse vinculada al mundo de los principios del pensar, y, por tanto, en el círculo de la metafísica, entendiendo por meta-

---

(96) «Das Naturrecht ist so alt wie die Philosophie» (ROMMEN, *Ob. cit.*, página 9).

(97) «Ist das Naturrecht so alt wie der Mensch» (MANSER, *Ob. cit.*, pág. 5). Y da la razón en esta forma: «El Derecho natural es tan viejo como el hombre, eben weil es Naturrecht, d. h. Recht der menschlichen Natur ist» (*Ibid.*).



física el afán perenne en el hombre de asegurar el ser cambiante en un mundo de principios firmes. El contenido formal de estos principios constituye el patrimonio más inalienable del espíritu. Lo que pasa es que la historia nos viene dando el melancólico espectáculo de un hombre que avanza por ella con sus principios a cuestas, buscando el continente donde fijarlos, donde ponerlos a cultivo material. Lo que significó la metafísica racionalista y su yusnaturalismo fué una de estas fijaciones. Una fijación consecuente al sentido que para la época tuvo la filosofía y el filósofo: *Philosophus, qui in mundo rationali domicilium suum habet* (98).

El patrimonio ideal que daba cobijo al hombre escolástico tenía su asiento remoto en Dios, y su patria inmediata en la naturaleza de las cosas. El mundo medieval era cristiano vaciado en aristotélico: los dos polos que va a recusar directamente la posición cartesiana. Con Descartes —y el hecho se hace canónicamente válido para el período que él teóricamente domina— el asiento que se busca para ese mundo ideal se definirá exento a la vez de la teología y de Aristóteles. El sentido que tenga el mundo espiritual de este período se condiciona al que se dé a estos dos temas generales bajo los que según creemos cabe entrar en la nueva situación: Lo que signifique el hecho de que el mundo ideal migra de la patria de Dios a la del hombre; y lo que signifique el hecho de que ese mismo mundo, erradicado de las cosas, se refugia en la mente. El doble tema que tratar se expresaría en forma de condensado apunte de este modo: 1.º, «de Dios al hombre»; 2.º, «de la naturaleza a la razón». A través de su desarrollo se vería que el paso del escolasticismo al racionalismo importa un *descenso* y una *migración* en el modo de entender el mundo mental: «Descenso de la autoridad a la igualdad»; «Migración de la naturaleza al concepto». Sobre este esquema creemos que podría reescribirse hoy la historia de las ideas relativa a los tiempos de que tratamos. Una historia actual, pero no elaborada a escala moderna. En parte hemos hecho en otro lugar un esbozo del posible desarrollo a que aquí aludimos (99). Y, sin duda, encontraremos de nuevo alguna oportunidad para proseguirlo.

SATURNINO ÁLVAREZ TURIENZO, O. S. A.

(98) WOLF, *Jus naturae methodo scientifica pertractatum*, ed. cit., pars. III, «Praefatio», pág. 6.

(99) ÁLVAREZ TURIENZO, S., «De la naturaleza a la razón. Sobre el llamado Derecho natural clásico», en *La Ciudad de Dios*, 2, 1952, págs. 241-299.