

EL DERECHO NATURAL Y LA POLITICA

INTRODUCCIÓN

La discusión verbal de las ideas contenidas en el presente estudio nos hizo ver la necesidad de esclarecer algunos conceptos previos, que de otro modo no serían rectamente entendidos o por lo menos no lo serían en el mismo sentido en que nosotros los entendemos aquí, con lo que toda discusión se volvería imposible.

Hay, a nuestro juicio, tres órdenes normativos distintos, o si se quiere, tres tipos diferentes de normas (el orden de enumeración es arbitrario).

Existe, en primer lugar, el orden *jurídico*, cuya característica esencial es el carácter coactivo de sus normas. Si son violadas estas normas, un órgano estatal reacciona imponiendo una sanción. De esta manera el orden jurídico se impone a los particulares con una necesidad casi absoluta. Cabe la posibilidad de un engaño, de una corrupción o de una subversión frente a la legalidad establecida, pero esto es excepcional, y en último término sólo significa la sustitución de un orden por otro distinto. La sanción que lo respalda es de un tipo especial: consiste en una *fuerza física* ejercida sobre las personas o sobre los bienes.

Existe, en segundo lugar, otro orden normativo cuyos preceptos se imponen también a los individuos desde fuera y que se distingue del anterior por el carácter específico de la sanción que respalda a sus normas. Esta sanción no consiste ahora en una fuerza física, sino en una *fuerza moral*, menos rígida que la anterior y que en lenguaje corriente suele llamarse «reputación» o de modo parecido. Este es el orden de la moralidad vigente o de los usos sociales. Frente a sus normas el individuo dispone también de cierta *libertad física* (puede violarlas), pero a costa de incurrir en la reprobación social cuyos efectos no son puramente teóricos, sino que afectan a toda la situación social del infractor, incluso a su *status* económico (personas que por su conducta inmoral son expulsadas de sus puestos de trabajo, falta de confianza en la contratación, pérdida del crédito, del buen nombre comercial, etc.). Así, pues, este orden coincide con el

anterior en su carácter heterónomo, y se distingue de él por la índole de la sanción que lo respalda.

Hay un tercer orden que pudiéramos llamar de la *moral personal*. Su característica esencial es el carácter *autónomo* de sus preceptos (autonomía significa aquí falta de coacción exterior y no excluye el fundamento trascendente del orden). En esto se distingue y se contrapone (formalmente al menos) a los anteriores. Esos preceptos son los criterios de conducta que el hombre se propone a sí mismo para resolver los problemas que su existencia le plantea. Los órdenes anteriores no agotan el campo de las posibilidades de la acción humana. En primer lugar, porque el orden jurídico y el de los usos encuadran al individuo en un cierto marco abstracto y general de actuación (condiciones bajo las cuales deberá contratar, casarse, matricularse en una Universidad, etc.), pero no indican los aspectos concretos de la misma (con quién deberá casarse, celebrar una compraventa, qué carrera elegirá y dónde habrá de estudiarla, etc.). Esta concreción última está siempre confiada a la libre resolución de cada cual. En segundo lugar, porque las prescripciones de los órdenes heterónomos están a veces en contradicción con las convicciones personales del individuo y éste puede incluso verse impulsado a enfrentarse con aquellos en nombre de éstas.

Esta moral personal no constituye una consagración del egoísmo. El individuo se enfrenta con dos tipos de problemas: actitud que debe tomar *respecto de sí mismo* y *respecto de los demás*. Hay así una doble división de la moral personal en *moral individual* y *moral social*. En principio nada se opone a que el individuo practique una moral de entrega y de renuncia a su propio interés.

El doble plano de estas esferas normativas.—Hay que hacer ahora una aclaración sobre la índole de estos tres planos normativos.

Cada uno de estos órdenes puede estar *vigente* en la comunidad o en el individuo y entonces es *positivo*, o no estar vigente, pero constituir en sí mismo una solución normativa razonable y entonces es *suprapositivo* o *natural*. Hay, según eso, un derecho, unos usos y una moral personal *positivos* y un derecho, usos y moral personal *suprapositivos* o *naturales*.

La distinción entre estos dos planos de la moralidad (positivo y natural) resulta de una consideración elemental pero que no siempre alcanzamos a ver rectamente: la de que lo dado no es admisible sin más. Tomemos por ejemplo un aspecto del orden jurídico: la Constitución política de un país. Todo el mundo, o casi todo el mundo, se cree capaz de aprobarla o desaprobala; pero tanto la aprobación como la desaprobación sólo son posibles para quien admita un criterio de valoración, distinto del criterio vigente y con arreglo al cual éste último puede ser apreciado. Ese orden jurídico suprapositivo es el Derecho natural (expresión que tomamos aquí en un sentido amplio).

Ahora no nos importa averiguar si ese criterio «natural» de valoración es el mismo para todos los hombres o si cada uno posee el suyo propio. Lo que nos importa es señalar que casi todos (sobre todo en las épocas de crisis) niegan la equivalencia de los diversos órdenes de convivencia, que separan los razonables de los que no son, y que esta postura es también la nuestra.

En lo que sigue vamos a ocuparnos de uno de aquellos tres órdenes normativos, el Derecho natural, en sus relaciones con la actividad política.

La consideración de la política por parte de la mentalidad común.—Para un sector de la mentalidad común en nuestra época la política constituye una actividad esencialmente *inmoral*. No se trata de que haya una política inmoral y otra que no lo sea, sino de que la actividad política en cuanto tal es reprochable (1).

De ahí el desvío de la política que se hace sentir en ciertos jóvenes (incluso en los universitarios), actitud de la que casi todo el mundo ha participado más o menos en alguna etapa de su formación intelectual. Esa despolitización tiene su causa a menudo en la repulsa moral que esa actividad le merece.

En la base de esta actitud se encuentra un supuesto fácilmente observable: la idea de que el orden moral constituye una totalidad inmutable y que, por consiguiente, la actividad política, mudable y contingente, es inmoral o cuando menos queda al margen de la moralidad auténtica. La mentalidad común recibe este supuesto de una postura filosófica que ha llegado a incorporarse al bagaje ideológico de las gentes sin que, por lo general, éstas tomaran conciencia de ello.

LA CONCEPCIÓN UNIVERSALISTA DEL ORDEN MORAL

Vamos a ocuparnos en primer lugar de esta concepción de la moral (2).

Su origen se encuentra, como el de casi todas nuestras ideas, entre los griegos. Platón, en la *República*, construye un modelo de constitución política vá-

(1) Tomemos por ejemplo en caso de las *alianzas*. Muchas personas no comprenden cómo el político puede presentar hoy como amigo al que ayer era su irreconciliable enemigo. Durante la pasada guerra mundial, los Estados Unidos hacen la guerra al lado de Rusia y en contra de Alemania. Pero apenas firmada la paz las cosas cambian y comienza la guerra fría. El hombre medio no suele comprender estas «infidelidades».

Lo propio ocurre con los *programas electorales*. En Francia, Guy Mollet sube al poder para acabar con la guerra de Argelia, pero a los pocos meses es protagonista de la misma y luego desencadena una operación militar en Suez. En Rusia, un día las autoridades rechazan la orientación política stalinista y proceden a una revisión profunda. La mentalidad común tampoco comprende la razón de estas «veleidades».

(2) Aunque el Derecho natural no se identifica con la moral, muchas de sus características generales son comunes y por eso nos referimos a ellas indistintamente.

lido para todas las *ciudades* y *épocas*, y basado sobre la idea de justicia, sólo accesible, a su vez, a los filósofos. Este patrón político no depende, por consiguiente, de las circunstancias variables en los distintos grupos sociales (3).

No debe inducirnos a error el que Platón hable de una degeneración de las Constituciones políticas. Ciertamente la considera inevitable y llega a trazar un esquema de las distintas etapas de la misma. Pero debemos tener presente que el cambio se refiere a las formas políticas *reales* y no al criterio de la justicia. Lo que viene a decir Platón es que la justicia, si en algún momento llega a implantarse en el mundo, ofrecerá brechas y acabará por corromperse, pero la validez de la Constitución perfecta no resulta afectada por este proceso. Lo que cambia, en resumen, es el grado de realización de la justicia, pero no la justicia misma como criterio de valor.

Esta misma concepción del orden moral se encuentra entre los romanos. Cicerón escribe, en la *República*, las palabras tantas veces citadas: «Hay una verdadera ley, razón recta, conforme a la naturaleza, difundida en todos, constante, eterna, que llama a lo que debemos hacer, ordenándolo y que aparta del mal... no es una en Roma y otra en Atenas; no es una hoy y otra mañana; sino ley única y eterna e inmutable, será *para todas las naciones* y *para todos los tiempos*» (4).

Los medievales continúan *en parte* esta concepción. Esto puede verse con claridad en Santo Tomás de Aquino. Pero Santo Tomás y otros medievales se apartan en alguna medida de ella al reconocer cierta mutabilidad de la ley

(3) El desinterés por las circunstancias particulares de los distintos grupos resalta en pasajes como el siguiente: «la ciudad no tiene otra posibilidad de ser feliz sino en el caso de que sus líneas generales sean trazadas por los dibujantes que copian de un modelo divino (los filósofos)... Tendrán que coger, como se coge una tablilla, la ciudad y los caracteres de los hombres, y ante todo *habrán de limpiarla*, lo cual no es enteramente fácil. Pero ya sabes que este es un punto en que desde un principio diferirán de los demás, pues no accederán ni a tocar siquiera a la ciudad o a cualquier particular, ni menos a trazar sus leyes, mientras no la hayan recibido *limpia* o *limpiado* ellos mismos. (sub: nuestro) *República*, lib. VI, 500e-501a. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1949.

(4) Est quidem, vera lex recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnis, constans sempiterna, quae vocat ad officium jubendo, vetando a fraude deterreat, quae tamen neque probos frustra jubet aut vetat, nec improbos jubendo aut vetando movet. Huic legi nec obrogari fas est, neque derogari aliquid hac licet, neque tota abrogari potest, nec vero aut per senatum aut per populum solvi hac lege possumus, neque est quaerendus explanator aut interpres Sextus Aelius, nec erit alia lex Romae alia Athenis, alia nunc alia posthac, sed et omnes gentes et omni tempore una lex sempiterna et immutabilis continebit, unusque erit communis quasi magister et imperator omnium deus. (MARCUS TULIUS CICERO: *Vom Gemeinwesen lateinisch und deutsch eingeleitet und neu übertragen von Karl Büchner*, Bibliothek der Alten Welt im Artemis Verlag, Zürich-Stuttgart, 1952, lib. III, pág. 278.

natural, por lo que los incluimos en un grupo aparte. Ya veremos en qué medida la solución propuesta por ellos ofrece la posibilidad de lograr una síntesis armónica de las dos posturas contrapuestas que estamos exponiendo.

UNIVERSALISMO Y APRIORISMO.—La concepción universalista se mantiene también en el siglo XVIII (5). Según la Enciclopedia, la ley, en general, es la razón humana, en tanto gobierna todos los pueblos de la tierra y las leyes de cada país no deben ser más que los diversos casos particulares a que se aplica esa razón humana. Tampoco esta vez debe inducirnos a engaño el que estos autores hablen de la particularidad de las leyes. Esto significa, en general, que hay situaciones concretas a las que sólo pueden adaptarse preceptos también concretos, pero no se imagina que las situaciones concretas sean profundamente diferentes entre sí. De aquí que estos autores elaboren a veces códigos de pretendida validez universal. De aquí también que esta concepción ahistórica esté de hecho ligada, muchas veces, con el *apriorismo*: no es raro ver cómo los autores a que nos referimos extraen todos los principios concretos a partir de un núcleo de principios primeros, de modo puramente deductivo. Nadie que tuviera el menor sentido de la realidad histórica se atrevería a proceder de esta manera.

La misma unión del apriorismo moral y la ausencia de sentido histórico se encuentra en Kant: «Algo distinto (de lo que acontece con las leyes naturales. Kant ha admitido el papel de la experiencia en este terreno) sucede con las leyes morales. Estas no tienen fuerza de leyes más que en tanto puedan ser consideradas como dotadas de un fundamento *a priori* y como necesarias; incluso los conceptos y los juicios que formamos sobre nosotros mismos y sobre lo que hacemos o no hacemos, no tienen ningún carácter moral cuando contienen algo que sólo la experiencia puede enseñar; y cuando se deja uno llevar a erigir en principio moral alguna regla tomada a esta última fuente, se expone a los más groseros y funestos errores»... «La generalidad (de la experiencia)... es tan endeble que permite a cada uno hacer una pluralidad de excepciones»... «la razón ordena cómo hay que obrar, aun cuando no hubiera tenido ningún ejemplo de ello» (6). Y como la razón es idéntica en todos los hombres, el orden moral que ella descubre también ha de serlo.

Los revolucionarios franceses tienen análogas pretensiones cuya consecuencia son las declaraciones de derechos del hombre dotadas de pretendida validez universal. De esta manera encubren las peculiaridades históricas y proyectan la

(5) V. PAUL HAZARD: «El pensamiento europeo en el siglo XVIII», 2.^a parte, cap. III. *El Derecho*, Madrid, 1958.

(6) KANT, *Metaphysik der Sitten*. Rechtslehre. Einleitung. II (Von der Idee und der Notwendigkeit einer Metaphysik der Sitten), F. Meiner Verlag, 1959.

solución particular de su momento sobre situaciones diferentes. El intento de poner esto en práctica conduce necesariamente al fracaso. Pero no piensan que si su ideal abstracto no puede acoplarse a las cambiantes situaciones históricas, el defecto no está en la historia sino en el marco en que pretenden introducirla, haciéndola violencia.

UNIVERSALISMO Y CONSERVADURISMO (7).—*Esta actitud de que venimos ocupándonos está en estrecha conexión con el conservadurismo.*—Hay dos posibilidades. En primer lugar cabe pensar que el orden jurídico natural está incorporado a la realidad social, esto es, que el orden existente es justo. En este caso, vistas las cosas desde una concepción ahistórica, lo razonable será conservarlo indefinidamente, pues lo que es justo ahora seguirá siéndolo siempre. Naturalmente, no hay ningún conservadurismo absoluto; en alguna medida se admite siempre la posibilidad y necesidad de un perfeccionamiento del orden establecido. Pero, por de pronto, este proceso deberá emprenderse, a juicio del conservador, con mucha cautela y muy pausadamente. Además, esta alteración del orden existente no supone un abandono de la actitud ahistórica. Lo que el conservador percibe es que el orden vigente no realiza por completo el ideal inmutable y que es preciso esforzarse por continuar incorporándolo de un modo más pleno.

Suele citarse a Burke como ejemplo clásico de conservadurismo. Ciertamente lo es. Pero su caso es bastante especial. Por lo pronto no cabe incluirlo sin más entre los mantenedores de la concepción universalista del Derecho natural. Como hemos visto, esta concepción, en su sentido más pleno, presenta al Derecho natural como absolutamente válido para todos los *lugares* y todos los *tiempos*. Por de pronto, Burke no admite lo primero. Justamente sus ataques al orden abstracto que quieren imponer los revolucionarios franceses se basaban en la idea de que a cada pueblo corresponde un orden distinto, válido para él pero no para los demás. En este sentido Burke es relativista. En cambio, en el aspecto «temporal» está mucho más cerca del universalismo.

El orden jurídico de cada pueblo *debe* mantenerse esencialmente uniforme a lo largo del tiempo: «El pueblo inglés... considera la estructura de la comunidad, tal cual existe actualmente, un bien de inestimable valor» (8).

«La sola idea de constituir un nuevo Gobierno es suficiente para llenarnos de disgusto y de horror» (9). No obstante, también aquí hay que hacer preciso-

(7) Para el conservadurismo en oposición al progresismo. V. TIERNO GALVÁN: «Tradición y modernismo», Madrid, Tecnos, 1963.

(8) *Reflexiones sobre la Revolución francesa*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1954, pág. 76.

(9) *Ibíd.*, pág. 89.

nes, porque, según Burke, es posible y necesario cambiar algo en el Estado: «Un Estado en que no se puede cambiar nada carece de medios para su conservación. Sin tales medios se corre el riesgo de perder aquellas partes de la Constitución que se querrían conservar con religioso cuidado» (10). Esto fué lo que hizo Inglaterra cuando la Restauración y la revolución: «en ambos casos se logró regenerar las partes enfermas de la vieja Constitución sin tocar aquellas que no habían sufrido menoscabo. Se conservaron aquellas partes antiguas tal cual eran, con el fin de que aquellas que se reconstruyesen pudieran serles adaptadas (11). Es un proceso análogo al de la Naturaleza: «Nuestro sistema político está colocado en justa correspondencia con el orden del mundo y con el modo de existencia de los cuerpos que permanecen aunque sus partes cambien... Así, empleando el método de la naturaleza en la acción del Estado, lo que nosotros mejoramos no es jamás completamente nuevo, y lo que conservamos no es nunca completamente viejo» (12). En cualquier caso, vemos que el conservadurismo del grupo de autores que estamos estudiando, proviene del aspecto «temporal» de su universalismo, más que del «espacial». También vemos cómo la línea divisoria entre el conservadurismo y el progresismo es bastante sutil, desde el momento en que también los conservadores admiten el cambio. A veces la diferencia viene a estar en el «ritmo» del cambio, en la mayor o menor celeridad que se le quiera imprimir, en la aceptación del mismo como un bien (progresistas) o como un mal inevitable (conservadores) y, sobre todo, en la pretensión de que los añadidos se integren en el orden existente (conservadores) o lo sustituyan (progresistas).

Existe otra segunda posibilidad: la de pensar que el ideal jurídico no está aún realizado. En este caso la actitud no será conservadora sino progresista, al menos en un comienzo. Este es el caso de Platón, al que aludimos en otro lugar de este mismo trabajo, que pretendía hacer tabla rasa de todo el orden establecido para instaurar otro orden totalmente nuevo, y también el de los revolucionarios franceses, que aspiraban a implantar en todas partes su Constitución abstracta. Pero ya decíamos que esta actitud sólo en sus comienzos es progresista. Desde el momento en que el ideal se ha realizado, el progresista se convierte en conservador, porque no concibe ninguna evolución en el criterio de la justicia y, por consiguiente, tampoco la posibilidad de ningún cambio. Sólo la realidad podrá degenerar y el esfuerzo debe cifrarse en detener la degeneración.

(10) *Ibíd.*, pág. 66.

(11) *Ibíd.*, pág. 66.

(12) *Ibíd.*, págs. 94-95.

UNIVERSALISMO Y ABSTRACCIÓN.—*Esta visión del orden moral se inclina a la abstracción.*—Toda concepción rígidamente universalista de la moral está llamada a caer en ella porque desconoce la diversidad de las situaciones y quiere aplicar a todas ellas un patrón que no les conviene. Generalmente quiere «exportar» su propia solución, la adecuada a su grupo social y a su momento histórico, y eso no puede hacerse sin más, como tendremos ocasión de precisar más adelante (véase ap. III).

Las relaciones de la concepción universalista del Derecho natural con la política.—De esta concepción se desprende una doble consideración de la política. O bien se piensa que toda política es oportunista, variable, interesada, etcétera, y entonces se hace profesión de apoliticismo, como era el caso de aquel sector de la mentalidad común a que nos referíamos más atrás, o bien (con un criterio más realista indudablemente, pues de la actividad política, del tipo que sea, no es posible prescindir) se preconiza un tipo de política en consonancia con aquella concepción de los fenómenos sociales. Esta política tenderá a ser conservadora, apriorista y abstracta porque tratará de imponer un mismo régimen a todos los grupos sociales sin tener en cuenta su peculiar constitución y momento histórico y profesará a fin de cuenta un falso universalismo.

Insuficiencia del jusnaturalismo universalista-conservador.—Esta concepción universalista del Derecho natural necesita de muchas correcciones para hacerla adaptable a las diversas circunstancias sociales y dotarla de flexibilidad, aunque puede encerrar cierto fondo de verdad. Tanto la experiencia como la razón demuestran la existencia de elementos estables en el orden moral. Principios como «haz el bien y evita el mal», «respeta y ama a tu prójimo», etc., parecen válidos para todas las épocas y lugares. La experiencia demuestra también que instituciones sociales tales como la familia, propiedad, etc., han existido siempre bajo una u otra forma (la propiedad socialista es también una forma de propiedad) resistiendo a todos los intentos de abolirlas. Ciertamente, la experiencia no posee una validez absoluta, y no debe extrañarnos que algún principio que ha venido manteniéndose pierda validez a lo largo del tiempo o se transforme radicalmente, pero esto no afecta a la permanencia del resto. Por lo demás, las transformaciones concretas de una determinada institución, como, por ejemplo, la familia, que a no dudar cambia por factores diversos (como el crecimiento de las grandes urbes, con la consiguiente dificultad de los medios de transporte y disgregación de la vida en común) no afectan a la validez de la institución familiar, que, en sus líneas esenciales, sigue siendo la misma. Lo propio puede decirse de la propiedad o de otra institución cualquiera.

Si esto es así, es indudable que cierto grado de universalismo en el Derecho natural resulta justificable, que es posible o por lo menos conveniente establecer principios de convivencia comunes a todos los hombres, cualquiera que sea

su país y momento histórico, que no todo cambia en el Derecho positivo ni en el natural, y que, *en consecuencia*, no toda acción política ha de ser contingente y mudable. Incluso entre civilizaciones tan opuestas como la rusa y la americana, hay más coincidencia *en los principios* de lo que parece a primera vista. (Todos los pueblos, en general, persiguen siempre los mismos valores: libertad, igualdad, hermandad, seguridad, etc.). Sin embargo, hay algo que nos dice, ya desde ahora, que esta concepción aplicada rígidamente está abocada al fracaso. Ya veremos más adelante cómo es posible formular una concepción más flexible. Antes debemos examinar una concepción opuesta del orden moral: la concepción histórico-relativista.

LA CONCEPCIÓN HISTÓRICO-RELATIVISTA DEL DERECHO NATURAL

Entre los griegos encontramos también el primer esbozo, aunque incompleto, de esta concepción del orden moral. Es Aristóteles quien la formula por primera vez de un modo explícito (aunque en él se mezcla esta idea con la universalista. Por eso, en conjunto, cabe situarlo entre las doctrinas intermedias). Aristóteles tiene un gran sentido de la peculiaridad de las situaciones sociales y de las soluciones correspondientes. A reconocer esto se vió obligado sin duda por la observación empírica de las constituciones y modos de vida existente y también por su propio carácter ecléctico al que repugnaba admitir que toda la verdad se encuentra de un solo lado. En su opinión, a cada estado de cosas corresponde una solución especial, válida para él pero no para los otros.

«Hemos dicho (escribe Aristóteles) que los regímenes rectos son tres. De ellos será necesariamente el mejor el que está administrado por los hombres mejores; tal es aquel en que hay un *individuo* superior a todos en virtud, o una *familia* entera o una *masa*» (13). Según esto, las condiciones exigidas para detentar el poder pueden concurrir tanto en un individuo como en una minoría, como en la generalidad. Esto depende de las circunstancias del caso.

Con ello reconoce Aristóteles la relatividad de las tres formas políticas y su dependencia de las condiciones sociales existentes. Aunque no eleva esto a la categoría de un principio general hay muchas muestras en su obra de una mentalidad de este tipo.

Esto significa un cambio radical respecto de la concepción platónica. El ideal moral no se aplica ya rígidamente a la realidad social, sino que se adapta

(13) ARISTÓTELES: *Política*. Madrid, 1951, lib. III-18. No obstante, en otros lugares, Aristóteles parece reconocer una superioridad intrínseca al régimen monárquico, lo que ya no sería relativista.

a ella. No hay una solución unitaria, sino una *pluralidad* de soluciones para las distintas situaciones sociales.

Análogas ideas encontramos en Rousseau, que sigue a Montesquieu y a Bodino (14). Para Rousseau el legislador de un país deberá tener en cuenta las peculiaridades de su constitución (sobre todo la constitución geográfica y el carácter de los habitantes) y adaptar a ellas la legislación (15). Tampoco eleva esto a la categoría de un principio general, y, en él, como en Aristóteles la mentalidad relativista se mezcla con la universalista.

A este tipo de concepción del Derecho natural corresponde un tipo determinado de praxis política.—La actividad política que está en consonancia con esta concepción del Derecho natural habrá de ser relativa a las circunstancias sociales de cada grupo (desarrollo económico, nivel cultural, densidad demográfica, etcétera). Esto no quiere decir que el legislador no pueda reaccionar sobre una situación, modificándola, pero siempre habrá salido de una situación para entrar en otra distinta.

EL RELATIVISMO HISTÓRICO (HISTORICISMO).—A la idea relativista ha venido a añadirse otra idea que en cierto modo no es más que una aplicación de la misma al terreno de la historia: la afirmación del carácter histórico de todo principio moral y, por tanto, también del Derecho natural.

Los autores a que acabamos de referirnos no tenían demasiado sentido histórico y concebían las situaciones sociales de modo predominantemente estático. A esto contribuía sin duda su tendencia a fijar la mirada en los aspectos menos dinámicos de las mismas, como el clima y, en menor medida, el carácter de los pueblos.

Fué Hegel quien proclamó plenamente la historicidad de las situaciones, y, en general, de las manifestaciones sociales. Para él no hay nada duradero en la sociedad; la religión, el régimen político, la moral y también el Derecho natural están en perpetua evolución. Cada situación no representa más que un momento del devenir universal. Engels expone esta idea en un párrafo que merece citarse por su gran claridad: «En esto precisamente estribaba la verdadera significación y el carácter revolucionario de la filosofía hegeliana..., en que

(14) Para BODINO y MONTESQUIEU. V. CHEVALIER: *Les grandes oeuvres politiques*. París, 1954, pág. 129.

(15) «Mais ces objets généraux de toute bonne institution doivent être modifiés en chaque pays par les rapports qui naissent, tant de la situation locale que du caractère des habitants, et c'est sur ces rapports qu'il faut assigner à chaque peuple un système particulier d'institution, qui soit le meilleur, non peut-être en lui-même, mais pour l'État auquel il est destiné.» *Du Contrat Social*, livre II, chap. XI Des divers systèmes de législation.

daba al traste para siempre con el carácter definitivo de todos los resultados del pensamiento y de la acción humana..., todos los estadios históricos que se suceden no son más que otras tantas fases transitorias en el proceso infinito de desarrollo de la sociedad humana, desde lo inferior a lo superior. Todas las fases son necesarias y, por tanto, legítimas para la época y para las condiciones que las engendran; pero todas caducan y pierden su razón de ser al surgir condiciones nuevas y superiores que van madurando poco a poco en su propio seno; tienen que ceder el paso a otra fase más alta, a la que también llegará, en su día, la hora de caducar y perecer... Ante esta filosofía, no existe nada definitivo, absoluto, consagrado; en todo pone de relieve lo que tiene de precedero, y no deja en pie más que el proceso ininterrumpido del devenir y del perecer, un ascenso sin fin de lo inferior a lo superior. Ciertamente es que tiene también un lado conservador, en cuanto que reconoce la legitimidad de determinadas fases sociales y de conocimiento, para su época y bajo sus circunstancias; pero nada más. El conservadurismo de este modo de concebir es relativo; su carácter revolucionario es absoluto, es lo único absoluto que deja en pie» (16).

El historicismo aporta, como decíamos, un complemento al relativismo. Este reparaba en la diversidad de situaciones sociales, pero las concebía de modo más o menos *estático*. El historicismo contempla estas situaciones en *devenir*. Según eso, las soluciones morales que convienen a las diversas situaciones no son solamente distintas en el espacio sino también en el tiempo, cambian, tienen su momento de validez a partir del cual comienza su decadencia y finalmente dejan de ser válidas (obsérvese que estamos refiriéndonos a las soluciones válidas «naturales» y no a las vigentes, esto es: estamos moviéndonos en el plano del deber ser y no del ser. Para el historicismo en sentido estricto no es sólo la realidad lo que cambia, sino las soluciones que son válidas, que *convienen* a esa realidad, háyanse o no realizado, aunque muchos autores

(16) ENGELS: *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Marx y Engels, Obras escogidas, Ed. Cartago, Buenos Aires, 1957, págs. 686-7.

BURKE expone también (sin compartirla) la misma idea con matiz menos filosófico y más político: «La duración del edificio que levantan (vuestrós literatos y políticos) a toda prisa no les inspira ninguna inquietud, porque la duración no importa para nada a hombres que piensan que nada o muy poco ha sido hecho antes que ellos y que ponen todas sus esperanzas en la novedad. Creen sistemáticamente que todo lo que da a las cosas perpetuidad es dañino y por eso es por lo que hacen una guerra sin cuartel a todo lo establecido. Creen que los gobiernos pueden cambiar como cambia la moda y con tan poco daño como ella. Creen que no se necesita ningún principio de vinculación a la Constitución del Estado, salvo la conveniencia presente.» Ob. cit., pág. 217.

pierden de vista esta distinción. En cualquier caso el historicismo no es necesariamente positivista) (17).

HISTORICISMO Y PROGRESISMO.—A esta idea historicista corresponde también cierto tipo de praxis política.—La política habrá de ser progresiva (no empleamos el término «revolucionaria» que lleva aparejada una idea de ruptura brusca con el orden de cosas establecido, ni tampoco el de «reformista», que supone una evolución «legal». El término «progresivo», en cambio, se refiere a toda transformación del tipo que sea en el estado de cosas existente). La actividad política reconocerá la evolución de la situación social en la que opera y procurará adaptarse a ella. Para ello someterá las instituciones y leyes existentes a una revisión constante. Pero, además, tendrá en cuenta que la situación actual habrá de dejar paso a otra distinta y, por lo tanto, intentará configurar el porvenir desde el presente. La praxis política que reclama el historicismo será, por consiguiente, orientada en gran medida a configurar el futuro desde el presente.

El marxismo, que es un pensamiento historicista, constituye un buen ejemplo de lo que acabamos de decir. La fase actual de la evolución social es, para los marxistas, un primer paso en un largo proceso, cuya primera etapa será el socialismo (sociedad sin clases) y cuya etapa final, el comunismo (sociedad sin Estado). Toda la moral marxista está orientada a la preparación del futuro en el sentido indicado. (Como es sabido, el marxismo cree también que el proceso se producirá por sí mismo de modo necesario, aunque esta idea no sea fácilmente conciliable con la anterior. Si el proceso es necesario, el hombre no podrá influir en él y la moral se habrá vuelto imposible.)

Esta concepción progresista de la moral se manifiesta también en la actitud respecto del problema de la violencia. El conservador la rechaza de plano. «Si nos ponemos a justificar la perfidia (escribe Burke) y el asesinato en consideración al bien público, éste se convierte en un pretexto y la perfidia y el asesinato en el fin.»

En Kant podemos leer análogas expresiones. Es de sobra sabido que para el conservador lo primero es el orden, la paz social; el innovador en cambio está

(17) Debemos distinguir la idea historicista de otra idea con que a veces se la confunde: la del descubrimiento paulatino de la moral. En el fondo de esta última subyace una concepción universalista de la misma. Según ella existe desde siempre una solución moral absolutamente válida, lo que ocurre es que los hombres tardan en descubrirla, van poco a poco acercándose a ella. Por esta razón sus ideas morales son imperfectas. Lo que evoluciona es el conocimiento de la moral, pero no la moral en sí misma. La idea del historicismo es distinta: lo que evoluciona es la moral misma.

Para el problema del descubrimiento progresivo de la moral, véase L. ARANGUREN: *Ética*, pág. 250, 2.ª ed. Madrid, 1959.

más dispuesto a aceptar la violencia, siempre y cuando traiga consigo la implantación de un estado de cosas más justo. En líneas generales, toda la actitud política historicista se caracteriza por una aceptación de principio del cambio, un espíritu renovador, dispuesto a intervenir en las instituciones existentes y a «ponerlas a la altura de los tiempos» (18).

RELATIVISMO Y VOLUNTARISMO.—Una *tercera* característica de la moral histórico-relativista es su voluntarismo. La moral universalista, sobre todo en los momentos de estabilidad social, considera que el orden justo está ya implantado, llega a tenerlo por cosa *natural* que descansa en sí misma y que no depende por lo tanto de la libre voluntad humana. En cambio, para el historicismo, que como ya sabemos piensa que el estado de cosas existente debe estar sometido a un proceso de adaptación continua en cada época el orden no es algo dado que el hombre encuentra o descubre, sino algo que el hombre crea (19).

RELATIVISMO Y DERECHO NATURAL CONCRETO.—La *cuarta* característica del Derecho natural concebido de modo histórico-relativista, es su carácter *concreto*. Esto es en el fondo una consecuencia de todo lo anterior. La atención que los pensadores de esta tendencia conceden a las peculiaridades de la situación social en que están inmersos, les lleva a elaborar conceptualmente un tipo de orden jurídico adaptado a ellas. También en esto se diferencian del otro tipo de pensadores que al negarse a reconocer la necesidad de revisiones y cambios en el Derecho natural (exigidas por los cambios de la realidad social), se refugian en los aspectos más estables del mismo: los principios generales. Cuando las circunstancias convierten en inadecuada cierta regulación positiva, es difícil seguir considerándola de Derecho natural. Lo mejor es «escapar» de estos aspectos concretos y recurrir a los principios generales para apoyar en ellos la inmutabilidad de *todo* el orden natural.

A esta cuarta característica corresponde igualmente en el plano de la *praxis* política, una mayor concreción, una mayor preocupación por adaptarse a las circunstancias de cada caso.

Consideración crítica del historicismo.—Esta visión histórico-relativista, que acabamos de exponer, exagera al negar ciertos aspectos universales del Derecho natural, pero a la vez contiene un acierto innegable: el esfuerzo por

(18) Una clara conciencia de la función renovadora del Derecho natural, puede verse en MAIHOFER: «El Derecho natural como Derecho existencial», en *Anuario de Filosofía del Derecho*, tomo IX, 1962, págs. 33-34.

(19) Aunque esta creación estuviera forzada por las circunstancias, el orden no surgiría sin la intervención consciente del hombre. Para el voluntarismo vid. BATIFFOL: *Philosophie du Droit*. P. U. F., 1960, págs. 11 y sigs.

adaptar el Derecho natural (y todo el orden moral en general) a las circunstancias propias de cada situación social. Ya desde hora intuimos la posibilidad de una solución, en cierto modo intermedia, que sea capaz de dar cuenta de estas dos exigencias igualmente válidas: la afirmación de los principios y valores universales que la Humanidad siempre ha buscado (libertad, igualdad, seguridad, bienestar, etc.), y al mismo tiempo la adaptación de esos principios a la realidad social. Si no reconocemos la existencia de principios universales iremos contra el testimonio de la experiencia, que muestra cierta identidad entre las diferentes sociedades, pero si no concretamos estos principios a las diversas situaciones históricas, habremos desvinculado el Derecho natural de la realidad y lo habremos convertido en una proclamación teórica, todo lo válida que se quiera, pero ineficaz en último término para informar efectivamente la vida de los distintos grupos sociales. Hemos de ver ahora cómo se da la posibilidad de resolver esta aparente antinomia y de afirmar cierta universalidad de los principios, señalando al mismo tiempo el camino de su concreción a las diferentes situaciones. Veremos también cómo a esta solución intermedia corresponderá, en el terreno político, una actitud práctica que intente a un tiempo conservar los principios esenciales a toda vida humana en sociedad y adaptarlos a la marcha de la cambiante evolución histórica.

Pero antes de entrar en este problema debemos advertir que, hasta ahora, hemos presentado las dos versiones contrapuestas del Derecho natural de modo excesivamente esquemático y poco matizado. Una versión más detallada habría de tener en cuenta que casi ninguno de los autores expuestos se deja encuadrar sin más en uno de los dos campos. Ya hemos visto, por ejemplo, cómo el conservador Burke admite la posibilidad de innovaciones y una evolución en las instituciones paralela a la de las situaciones sociales. Los autores citados mantienen, por lo general, la opinión que les atribuimos, pero no *exclusivamente*.

(Por lo demás, no hemos pretendido en ningún momento hacer historia de los problemas, sino tomar apoyo en los autores para ilustrar los diversos aspectos de la opinión que tratábamos de exponer).

SOLUCIÓN INTERMEDIA

Según Aristóteles, «la justicia política se divide en natural y legal; natural, la que tiene en todas partes la misma fuerza, independientemente de que lo parezca o no; legal, la de aquello que en principio da lo mismo que sea así que de otra manera, pero una vez establecido ya no da lo mismo, por ejemplo, que el rescate cueste una mina, o que se deba sacrificar una

cabra y no dos ovejas, y todas las leyes establecidas para casos concretos... Algunos creen que toda justicia política es de esta clase, porque lo que es por naturaleza es inmutable y tiene en todas partes la misma fuerza, lo mismo que el fuego quema tanto aquí como en Persia, y comprueban que la justicia varía. Esto no es cierto, pero lo es en un sentido; mejor dicho, para los dioses no lo es probablemente de ninguna manera; para nosotros, hay una justicia natural, y, sin embargo, toda justicia es variable; con todo, hay una justicia natural y otra no natural. Pero es claro cuál de entre las cosas que pueden ser de otra manera es natural y cuál no es natural, sino legal o convencional, aunque ambas sean igualmente mudables» (20).

Aristóteles expresa aquí dos ideas: *distinción* entre lo justo natural y lo justo legal (lo primero le está dado al hombre, lo segundo depende de su voluntad) y *mutabilidad* de ambas clases de justicia. No es cierto que lo justo natural sea inmutable y lo legal no, como pretende hacer ver la objeción, sino que en ambos es posible la mutación, sin que por eso desaparezca la distinción entre los dos planos de la justicia. Esta distinción se basa, por tanto, en el criterio de la convención y no en el de la mutabilidad.

Santo Tomás desarrolla estas ideas, dotándolas de una profundidad y precisión mucho mayores e impregnándolas de sentido cristiano. Para él, los principios de la ley natural son idénticos en todos los hombres. «Así, pues, en el orden de los principios generales, ora sean especulativos, ora prácticos de la razón, la verdad y rectitud de los mismos es idéntica en todos los hombres, desde el punto de vista de su objetividad, lo mismo que desde su apreciación o conocimiento» (21).

Pero las conclusiones no están dotadas de la misma universalidad. Así debemos devolver el depósito, pero hay circunstancias (cuando el dueño lo solicita para realizar algún acto malo) en que el devolverlo sería perjudicial «y por consiguiente disconforme a las exigencias legítimas de la razón». A medida que vamos descendiendo en las conclusiones aumenta la particularidad de las mismas: «Esta defectibilidad de la verdad de las conclusiones del orden práctico aumenta a medida que vamos descendiendo a lo circunstancial, a lo más concreto; como si se estableciera, v. gr., que el depósito debe ser devuelto a su dueño en tales o cuales casos y condiciones. Esta pluralidad de condicio-

(20) *Ética nicomaquea*, lib. V, 7.

(21) S. Th. I-II, q. XCIV, s. s. Exponemos con mucha mayor amplitud la doctrina tomista, aparte de por su indudable interés intrínseco, por su significación central para el iusnaturalismo católico y por la gran influencia que ejerce en nuestro país. *La interpretación que se dé del tomismo establece en cierto modo el ámbito de posibilidades en que ha de moverse el iusnaturalismo español actual.*

nes particulares aumenta considerablemente el número de casos en que falla la verdad o rectitud, bien de la entrega, bien de la no entrega.»

Más adelante precisa Santo Tomás cómo puede tener lugar esta mutación de la ley; en primer lugar, por *vía de adición*, «en cuanto cabe añadir algo a su contenido. De este modo es indudable que la ley natural no goza de inmutabilidad absoluta; en el transcurso de los siglos se ha ido agregando a ese conjunto de preceptos naturales otros muchos que han aparecido para utilidad o remedio de necesidades de la vida humana, y que han sido fruto de las leyes divina y humana». En segundo lugar, por *vía de sustracción*. «Bajo este aspecto la inmutabilidad acompaña siempre absolutamente a la ley natural por lo que se refiere a sus primeros principios o preceptos. Respecto de los preceptos secundarios, que son —lo hemos dicho ya— como las conclusiones propias e inmediatas de esos primeros principios, la ley natural puede sufrir variación, pero no en forma tal que deje de ser verdadero o recto en la generalidad de los casos aquello que esa ley prescribe.»

La ley humana es a su vez una concreción o derivación de la ley natural. Esta derivación puede también tener lugar de dos maneras: *por vía de conclusión*, tal como la norma que prohíbe el asesinato se deriva de la que prohíbe hacer mal a nadie, y *por vía de determinación*, tal como la cuantía de la pena se deriva del principio que manda castigar al delincuente («prescribe la ley natural que aquel que delinque sea castigado, pero no prescribe y señala la pena con que ha de ser castigado; ésta sólo pertenece a la ley natural, como lo determinado pertenece a lo indeterminado»). Los preceptos derivados de la primera forma (por vía de conclusión) no son «solamente leyes humanas, sino que *tienen también algo de vigor y fuerza de la ley natural*». (subrayado nuestro).

La mutabilidad que encontrábamos en las conclusiones de la ley natural se acentúa en los preceptos de la ley humana. «Esta puede ser modificada legítimamente cuando varían las condiciones en las que tales hombres se encuentran: a diversidad de condiciones, diversidad de conveniencia. Es lo que indica San Agustín por este ejemplo: si un pueblo es moderado, sensato, guardián diligentísimo de la utilidad común, muy justamente se le puede conceder por ley el derecho de nombrar los magistrados que han de administrar la cosa pública; pero si este mismo pueblo, poco a poco maleado, llega a bastardear el derecho de sufragio, confiando el régimen a criminales y pervertidos, con no menor justicia se le puede despojar de esta potestad, traspasándola a unos pocos, pero buenos.» La ley humana «contiene solamente preceptos particulares, hijos de las circunstancias».

En las zonas más bajas de la escala de preceptos la mutabilidad se acentúa en relación con las circunstancias. Así, pues, sólo los principios primeros

y generales están dotados de inmutabilidad; el resto depende, en mayor o menor medida, de las circunstancias (22).

En nuestros días esta postura intermedia tiene muchos partidarios y (con diversos matices que van desde la reducción al mínimo de los principios universales, lo que está muy cerca del relativismo absoluto, hasta la admisión de mayor número de ellos, lo que se acerca al universalismo) puede considerársele dominante. Hoy nadie niega cierto grado de historicidad y relatividad a la ley natural. Esta postura predomina en los jusnaturalistas alemanes de la posguerra; así, por ejemplo, en Maihofer (23) y Spranger (24).

En España, esta opinión encuentra también partidarios de relieve. En un capítulo de su *Ética y Política*, dedicado al Derecho natural, afirma Aranguren que «el derecho natural, parte de aquélla (la ley natural), no está «dado» como «evidente» más que en unos principios comunes —*bonum est faciendum*, la llamada «regla de oro» y otras reglas semejantes— de carácter meramente *formal*. Mal puede suministrar, por tanto, ningún «modelo». En cuanto de esos principios formales se pasa a la realidad, todo se va tornando problemático... La verdad a que apunta el Derecho natural, la verdad jurídico-política, la verdad de la justicia, es una verdad histórica, ligada a situaciones concretas, condicionada por factores económicos, y nunca dada en el sentido de intemporalmente disponible. Un derecho natural concebido como *ordo* ya trazado, que no procedería sino contemplar, aceptar y realizar, prohíbe la auténtica

(22) Interpretando la doctrina tomista, escribe REGINAL PIZZORNI: «El Derecho natural, aunque inmutable en sus normas fundamentales, está sometido a todas las inclinaciones del ambiente, de la cultura y de la historia. Posee una perenne vitalidad y debe reavivarse en cada época, a medida de las circunstancias que lo integran, traduciéndose en normas positivas en orden a las aspiraciones, a las exigencias y a las relaciones de la vida social bien ordenada»... «Los supremos principios del Derecho natural son y permanecen inmutables, pero el modo en que se adaptan a las condiciones de cada época y se realizan en el tiempo son diversos.» «Il Diritto naturale norma dinamica del Diritto», en la *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 1962, 1-11, págs. 145 y sigs.

(23) MAIHOFFER escribe: «Lo que llamamos Derecho natural, naturaleza de las cosas o naturaleza del hombre, es justamente este proyecto de la misión esencial e *histórica del hombre* en relación con los demás, que hay que realizar con un incesante esfuerzo común». «El Derecho natural como Derecho existencial», en *Anuario de Filosofía del Derecho*, IX, 1962.

(24) Según SPRANGER, «una amplia tipología de las estructuras vitales del hombre no puede, evidentemente, ser rechazada. Hay también ciertos principios valorativos dotados de validez supratemporal. Finalmente cabe incluso formular cierto ámbito de proposiciones de Derecho natural, contra las que no hay nada que decir. Pero estos preceptos sólo resultan aplicables por medio de un proceso de transformación intelectual que tenga en cuenta lo históricamente concreto». *Naturrecht oder Rechtspositivismus*, Hermann Gentner Verlag, Bad Homburg vor der Höhe, 1962, pág. 91.

actitud ética, que es de inconformidad y de búsqueda de una justicia dinámica, histórica, inventada y establecida por el hombre en un largo, en un inacabable proceso» (25). Siguiendo a Aranguren (en su *Ética*), que a su vez sigue a Zubiri, escribe Legaz Lacambra: «la felicidad —que, en cuanto perfección del hombre, constituye la razón suprema de la moralidad— es 'indeterminada', así como el hombre es limitado, de donde resulta necesariamente una pluralidad de ideas de la perfección... En el hombre están incoativamente distintas posibilidades, que pueden desplegarse según distintas líneas de desarrollo. Según sea una u otra la que prevalece, se da un cambio en la idea misma de la perfección humana y no sólo en la materia moral, mientras que la forma prevalecería la misma». Lo que importa... es la «verdad moral», que la idea de perfección de que se trate sea universalizable, es decir, adecuada a la realidad (26).

Por otra parte, las recientes encíclicas han venido a fijar la posición oficial del jusnaturalismo católico. La *Pacem in terris* afirma que el orden moral es «universal, absoluto e inmutable en sus principios», pero añade que «no se puede establecer de una vez para siempre cuál es la estructura mejor, según la cual deben organizarse los poderes públicos, ni tampoco se puede determinar el modo más apto según el cual deben desarrollar su propia y específica función, es decir, la función legislativa, administrativa y judicial. La estructura y el funcionamiento de los poderes públicos no pueden menos de estar en relación con las situaciones históricas de las respectivas comunidades políticas, situaciones que varían bastante en el espacio y cambian en el tiempo (subrayado nuestro) (27).

Esta doctrina intermedia intenta responder a la doble exigencia de universalidad del Derecho natural y de adaptación a las circunstancias concretas de las diferentes situaciones sociales (28). Según esta doctrina los principios que rigen la vida social del hombre son universales. La experiencia demuestra cómo todas las sociedades aspiran a los mismos bienes: paz, igualdad, libertad, justicia, desarrollo de las facultades espirituales y físicas de los hombres, etc., y el pensamiento político coincide también en este punto, cualquiera que sea su orientación ideológica. Lo que cambia en cada grupo es la concreción de esos principios,

(25) *Ética y política*, Madrid, Guadarrama, 1963, págs. 37 y 39.

(26) *Filosofía del Derecho*, 2.ª edición, págs. 318-9.

(27) Sobre «*Pacem in terris*» véase el comentario de RUIZ GIMÉNEZ. Madrid, Epsa, 1963. V. también el artículo «Break with the Past», de MICHAEL NOVAK, en la revista católica norteamericana *The Commonweal*, vol. LXXVIII, núm. 14, June 28, 1963.

(28) Hasta qué punto SANTO TOMÁS tiene una visión de la historicidad de la ley natural, es cuestión en la que no entramos ahora. Esa historicidad está por lo menos «simplificada», según ARANGUREN, *Ética*, pág. 247. V. también pág. 249. De lo que no cabe duda es de cierta dosis de relativismo (naturalmente, no absoluto).

la adaptación a las circunstancias. En cada momento histórico esos principios se organizan en una constelación de fisonomía concreta, e incluso alguno de ellos puede quedar momentáneamente suprimido (la paz en la revolución justa, la libertad política en un país subdesarrollado).

Todas las sociedades, por ejemplo, aspiran a lograr el mayor nivel cultural posible, pero éste se realizará de distinto modo en un país adelantado y en otro atrasado. En el primero (Norteamérica, Inglaterra, Alemania, etc.), donde no existen prácticamente analfabetos y donde los medios de difusión de la cultura (periódicos, radio, televisión) funcionan con gran perfección el aumento de nivel cultural se logrará a través de subvenciones y premios a la investigación, creación de sociedades de tipo cultural, bibliotecas, etc. En cambio, en el país subdesarrollado habrá que comenzar por la construcción de escuelas de enseñanza primaria, formación de profesorado al nivel elemental, concesión de pensiones para estudios en el extranjero, etc. Lo propio sucede con el desarrollo económico, que en el país pobre habrá de comenzar por la creación de una estructura de base, mientras que en el desarrollado seguirá caminos distintos. Los objetivos son generalmente idénticos, lo que cambia es el camino que lleva a ellos. Traducido al plano de las normas, esto quiere decir que las normas generales son idénticas y que sólo varían las particulares o derivadas, por medio de las cuales se lleva a cabo la incorporación de aquéllas a la realidad social.

CONSIDERACIÓN CRÍTICA DE LA POSICIÓN INTERMEDIA

En toda doctrina moral hay que distinguir el ingrediente que tiene, o pretende tener, de validez absoluta y el de adaptación a la realidad de su época. Este segundo aspecto es provisional, porque depende de las circunstancias concretas y pierde validez con ellas. Sería absurdo, por ejemplo, pretender aplicar a nuestra sociedad de masas, las ideas de Aristóteles o Santo Tomás sobre la construcción y el número de habitantes de las ciudades. Pero eso no quiere decir que esas ideas sean falsas. Eran válidas y razonables, aunque sólo *para* las circunstancias históricas de aquel momento. No tienen la validez absoluta de los principios universales, pero tienen una validez relativa a ciertas condiciones dadas. Esta validez relativa significa que, dentro de la situación histórica, constituían la *mejor* solución de entre todas las *posibles* o al menos una solución razonable. Esta zona de validez reducida es la que conecta la otra zona de validez universal con la realidad concreta. Si sólo se admiten principios de validez absoluta, no caben más que estas dos soluciones: o se afirma que no hay, o no debe haber, más que una sola situación histórica, configurada conforme a

aquellos principios, para lo que es preciso cerrar los ojos ante la evidencia de los cambios históricos (esto es, negar la historia), o por el contrario se reconocen los cambios históricos y se renuncia a incorporar los principios a la realidad, con lo que la historia marcha por un lado y los principios por otro (esto es, se renuncia a «moralizar» la historia).

La postura intermedia resiste fácilmente los ataques del relativismo. Como él, es capaz de ofrecer soluciones concretas para las situaciones cambiantes. Sin embargo, difiere de él en otro sentido: el relativismo no admite principios universales y la solución intermedia sí. Es importante precisar cuál es el fundamento de esos principios. Pero tratar ahora este problema nos llevaría muy lejos de nuestro propósito actual. Por lo demás, *en sus conclusiones y en su función práctica* la doctrina intermedia se acerca mucho al relativismo. Su actitud frente a la política (que aquí nos interesa sobre todo) es también la misma.

CUESTIÓN TERMINOLÓGICA.—La exposición anterior nos ha mostrado que existe una amplia gama de posiciones jusnaturalistas y que, por consiguiente, es erróneo identificar el jusnaturalismo con una cualquiera de ellas. Todas aquellas posturas intentan formular conceptualmente esa realidad acuciante, un tanto misteriosa, siempre propuesta y nunca alcanzada del todo, que llamamos Derecho natural y que contiene el proyecto de una ordenación razonable de la convivencia política. Formalmente hablando, todo intento de conceptualizar esa realidad compleja es «Derecho natural».

Por eso carece de sentido, a nuestro juicio, identificar el jusnaturalismo con la postura universalista-conservadora. Esta identificación se explica sociológicamente por el predominio que aquella tendencia ha llegado a adquirir dentro de la mentalidad del jurista medio español. Pero si se mantiene esa identificación, quedarán fuera del Derecho natural concepciones importantes, *incluido el tomismo más genuino*. Se dirá que es una simple cuestión de nombres y que basta con aplicar un nombre distinto a esos otros sistemas, como, por ejemplo, Filosofía política, Moral política o Derecho justo. Pero en realidad se trata de algo más importante. En efecto, al identificar el jusnaturalismo con la concepción universalista-conservadora se da paso a un equívoco que ha de tener grandes consecuencias prácticas: como el jusnaturalista es el «encargado» de resolver la estructura justa de la convivencia política y ese jusnaturalista tiene, por definición una mentalidad universalista y conservadora, se tiende a pensar que no hay otra posibilidad de configurar razonablemente la convivencia política que la propuesta por ese tipo de mentalidad. Por eso la cuestión del nombre tiene repercusiones prácticas.

Cabría proponer nombres diversos para designar esa realidad, tales como el de «Derecho racional» o «Derecho justo», ya empleados en otras ocasiones,

o bien el más moderno de «moral política» (sería mejor hablar de «moral política estructural» para evitar la confusión con la moral política personal, que trataría de la conducta individual del político en el ejercicio de su función). La cuestión terminológica, no obstante, justamente porque es importante, merece un estudio detenido, que no podemos abordar aquí. Nos limitaremos a decir que ese problema debe ser resuelto, a nuestro juicio, teniendo en cuenta las repercusiones prácticas que el término Derecho natural, o el que se proponga en su lugar, ha de tener dentro del contexto social en que ha de moverse el jusnaturalismo.

Desde estos presupuestos es posible abordar las relaciones entre el Derecho natural y la política.

APERTURA DEL DERECHO NATURAL A LA POLÍTICA

La larga digresión de los apartados anteriores tuvo origen en el desacuerdo entre la *praxis* política y una moral rígida. Recordemos los términos de la discusión: ciertos jusnaturalistas se mostraban propensos a mirar con malos ojos la *praxis* política; esto puede observarse incluso en reuniones de personas cultas. Las razones que alegan son más o menos las siguientes: en primer lugar, que los políticos son gente oportunista, desprovista de todo sentido moral, atentos a su propio interés más que al de la comunidad que deberían servir. Ciertamente, no faltan ejemplos en todas las épocas (29).

En segundo lugar, y *esto nos interesa más ahora*, que la política es el terreno de lo cambiable y desprovisto de verdad. La verdad, tanto en el orden teórico como en el práctico es siempre y en todas partes la misma, no conoce condicionamientos, y así como no es cierto que exista una verdad teórica para cada grupo social, tampoco lo es que un sistema jurídico sea válido en unas circunstancias y deje de serlo en otras.

La política les parece la consagración del relativismo.

Pero con esto entran en un callejón sin salida, porque de la política, quiérase o no, no es posible prescindir en la práctica. Si nos desentendemos de ella habremos renunciado a la posibilidad de resolver los problemas más urgentes de la convivencia. Esta evidencia hará, quizás, que las gentes a que nos estamos refiriendo, abandonando su radicalismo, admitan la actividad política a condición de que tienda a establecer en todas partes los principios inmutables

(29) Con esto no está resuelto aún el problema. Quede en pie la siguiente cuestión: «¿En qué medida hay que hacer responsable a un hombre que 'se aprovecha' de las posibilidades que la situación le ofrece?» En otros términos: «¿Hasta dónde llega la responsabilidad del hombre y la del 'sistema'?»

del Derecho natural, absolutamente válidos para todas épocas y países, es decir, que habrán admitido cierto tipo de actividad política, *universalista* y *conservadora*. Con ello habremos dado un gran paso. Pero no es suficiente.

El jusnaturalista debe reconocer también —segundo paso— la validez de la política progresista. Si las circunstancias sociales cambian, la *praxis* política ha de cambiar también para adaptarse a ellas. Los cambios y revisiones políticas no son en sí mismos (aunque puedan serlo en ciertos casos) una muestra de inseguridad u oportunismo. Son la expresión de una necesidad inexorable: la necesidad de adaptarse al mundo para poder dominarlo, para resolver los problemas que surgen en cada momento y para perfeccionar las soluciones anteriores en un proceso nunca acabado. Se dirá que este problema no se plantea si se logra detener el cambio, pero a esto habrá que responder que no se ha encontrado la fórmula adecuada y que, aunque se hubiera logrado, no sería admisible esa fórmula en tanto la Humanidad no hubiera alcanzado la perfección, cosa de que está muy lejos. El reformismo político está montado sobre un juicio de valor: que existen en el mundo hambre, pobreza, desigualdades, ignorancia y otros muchos males, y que el hombre ha de esforzarse por acabar con ellos o, al menos, reducirlos al mínimo. Una política de este tipo no sólo es necesaria sino noble, constituye una de las más nobles actividades humanas. Ciertamente que los políticos se equivocan, que se lucran a veces indebidamente, pero toda actividad humana está sujeta a imperfecciones y no hay que juzgar a la política por distinto rasero. Pese a sus imperfecciones (que también hay que esforzarse por eliminar), la política constituye una actividad legítima, y por debajo de sus debilidades cabe reconocer una marcha hacia el progreso de la vida humana en el mundo.

Un jusnaturalismo que reconoce esta realidad toma conciencia de su verdadera y más noble misión; ve que no tienen sentido «reservar» la justicia para el reino de los principios formales, como si para las cuestiones concretas no fuera posible hallar soluciones justas y hubiera que dejarlas al arbitrio de quien detenta el poder y que la justicia ha de ser flexible, capaz de adaptarse a los cambios y de penetrar hasta la última decisión administrativa o la sentencia del Tribunal inferior.

Se dirá que no basta con manifestar esta necesidad si no es posible fundamentarla teóricamente. Pero, ciertamente, es posible formular teóricamente los presupuestos de un Derecho natural progresivo. Aunque no sea el lugar de desarrollar este punto, diremos al menos que nos parece fácil descubrir la endeblez de la postura conservadora. Esta postura se apoya, como hemos dicho, en la idea de que *toda verdad*, en el orden teórico y en el práctico, ha de tener validez absoluta, que no existe ningún otro tipo de verdad. Pero esto no es cierto. Existen verdades de hecho —como diría Leibniz— tanto en

el orden teórico como en el práctico, cuya validez se extiende a un número reducido de casos, pero que *para ellos son absolutamente* verdaderas (o cuando menos se aproximan a la verdad absoluta). La extensión de la verdad es distinta de su validez intrínseca. Esta puede permanecer aunque la otra cambie. Lo que es válido para un grupo limitado de casos puede ser tan verdadero para éstos, como lo que universalmente válido lo es para todos los casos posibles.

También es fácil ver que la postura conservadora está tan cargada de consecuencias prácticas como la progresiva. La actitud *política* del conservadurismo es el apoliticismo. Por eso, afectando desatenderse de la política —a veces creyéndolo realmente—, «hace política», de distinto signo, pero *en cuanto tal política* idéntica a otra cualquiera.

La consideración de la *praxis* política progresiva lleva, en resumen, el jusnaturalismo a una conciencia nueva de su misión, a cobrar flexibilidad, sentido práctico y humanidad, a «politizarse» en cierta medida. (Que esta posibilidad teórica de un cambio de la mentalidad jusnaturalista conservadora, tenga lugar en la práctica es otra cuestión, que depende de las circunstancias sociales de cada país. En líneas generales, en el Occidente se va produciendo ese cambio.)

El otro grupo de personas rechazaba el Derecho natural en nombre de la *praxis* política, argumentando más o menos de esta forma: lo que verdaderamente importa es la solución de los problemas prácticos de la convivencia, y para esto ayuda poco, si no entorpece, la vieja idea del Derecho natural. Este sólo puede ofrecer principios abstractos, tales como «haz el bien y evita el mal» u otros semejantes, que son quizás ciertos, pero que no resuelven nada, pues no determinan qué es lo justo, en cada caso concreto, y esto es lo que verdaderamente importa. Cuando los jusnaturalistas pasan de los principios abstractos a otros más concretos, ofrecen el proyecto de un orden de convivencia válido para todas las épocas, que en el fondo no es otra cosa que el disfraz con que recubren el estado de cosas existente en la suya. Así, pues, el Derecho natural o es una pura palabrería, vacía de contenido, o un burdo universalismo que pretende perpetuar su existencia aplicando soluciones pretéritas, que tuvieron su razón de ser en épocas pasadas, a situaciones actuales radicalmente diferentes, y que, de lograr su propósito, condenaría a la Humanidad a un quietismo absoluto e imposibilitaría todo progreso. Los nuevos tiempos —dicen— exigen nuevas soluciones. Sería por lo demás extraño que el dominio de los asuntos morales estuviera plenamente descubierto desde la antigüedad, mientras otros dominios van descubriéndose poco a poco y las viejas opiniones y criterios se van abandonando (piénsese, por ejemplo, en la

física, en la medicina o en la alquimia antiguas). Es esta una manera de ver las cosas que está bastante extendida en nuestros días, incluso entre juristas (30).

La oposición a esta opinión por parte del jusnaturalismo debe tener lugar, como ya ha ocurrido antes, en un doble momento. Lo primero que hay que poner de relieve es la necesidad de admitir criterios valorativos de la actividad política. Ciertamente, la política tiene que estar referida a los problemas prácticos de la época, pero hay un modo razonable y otros menos razonables de resolverlos. Las soluciones no son intercambiables, aunque en épocas de equilibrio social puedan parecerlo. En cambio, en la nuestra, ¿quién no toma postura ante los problemas del capitalismo y socialismo, democracia y dictadura, racismo y hermandad entre los hombres, etc.?

La propia consideración de la actividad política nos la muestra como una actividad comprometida, lo que equivale a decir impregnada de valoraciones. Los grupos políticos muestran en su carácter polémico, en la agresividad que muchas veces manifiestan, un trasfondo de juicios de valor. Ningún escéptico o relativista toma partido tan decidido, y, si lo toma, eso significa que en la práctica ha dejado de comportarse como tal. Pero desde el momento en que se reconoce un criterio valorativo de la *praxis* política, se está reconociendo la existencia de cierta idea del Derecho natural que es (entre otras cosas) ese criterio mismo.

La postura que estamos confrontando puede abrirse así fácilmente a la comprensión del Derecho natural. ¿Cómo se explica entonces que lo niegue muchas veces? Porque lo que rechaza no es la idea central del Derecho natural (esto es, la valoración crítica de la realidad jurídica establecida), sino *una concep-*

(30) ORTEGA hace, en «Mirabeau o el político», un razonamiento semejante: «no creo posible la salvación de Europa si no se decide la Humanidad de Occidente, perforando todos los prejuicios y remilgos de una vieja civilización, a buscar el contacto inmediato con la más muda realidad de la vida, es decir, a aceptar ésta íntegramente en todas sus condiciones, sin aspavientos de artificioso pudor... Una hipocresía radical nos ha llevado a no querer ver de la vida lo que las sucesivas morales declaraban indeseable, como si esto bastase para poder prescindir de ellas. No se trata de pensar que todo lo que es, puesto que es, además *debe ser*, sino precisamente de separar, como dos mundos diferentes, lo uno y lo otro... Al adaptar posturas que no encajan en el marco de condiciones inexorables impuestas a la vida, se hacía ésta imposible y forzoso buscar otra colocación, y así sucesivamente... Si algún sentido trascendente tiene el hecho de la convivencia intercontinental que caracteriza al siglo presente, será, a no dudarlo, hacer posible el mutuo complemento de esas dos tendencias exclusivas: la reforma emanada de una previa conformidad con lo real: la modificación ideal de la vida, que parte de haber reconocido previamente sus condiciones «Obras», 111, págs. 628-9. Lo que ORTEGA rechaza es una moral rígida, que no se adapte a la vida. Pero eso no le lleva a rechazar *toda* moral. Lo que es sólo por eso, no está sin más justificado. ORTEGA se abre a una comprensión de cierta moral: con esto ha dado el primer paso a que nos referimos en líneas más adelante.

ción particular del mismo (la conservadora). Admite un criterio valorativo, pero rechaza un criterio abstracto que anquilosaría la vida política. *Desea un criterio moral capaz de tener en cuenta las particularidades cambiantes de la vida social y de adaptarse a ellas, un criterio realista que no pretenda implantar de golpe soluciones absolutas que el grupo social no admitiría.*

El segundo momento de la discusión debe conducir a poner en claro que no todo jusnaturalismo es necesariamente conservador y estático, que es posible un jusnaturalismo humanitario, progresivo, capaz de ofrecer esos criterios morales que la actividad política busca.

De esta forma el jusnaturalismo puede conducir a la política a tomar conciencia de su verdadera función y de su sentido moral, ofreciéndole criterios orientadores. No se trata de someter a los políticos a ciertas máximas morales abstractas que ellos seguramente desconocerán en la práctica. Pues la *praxis* política está estrechamente vinculada a los intereses materiales y espirituales de los grupos humanos y no admite fácilmente nada que no esté en la línea de esos intereses, por muy moral que parezca en principio. De lo que se trata es de algo distinto: de hacer ver que, dentro de esa misma contraposición de intereses, existen reglas, que la voluntad ciega no consigue nada, que, por tanto, la *praxis* debe estar guiada por una toma de conciencia (que ya tiene carácter moral) capaz de orientarla adecuadamente hacia sus fines, y también de hacer ver que, de entre esos intereses particulares, vinculados a grupos reducidos, hay algunos capaces de universalizarse, esto es, de preparar un mundo mejor para todos o al menos para el mayor número de hombres (es indudable, por ejemplo, que el anticolonialismo, aun estando vinculado a los intereses concretos de ciertos países, está más vinculado al interés general de todos los hombres, en cuanto puede contribuir a crear un mundo más humanizado. Lo mismo puede decirse de la coexistencia pacífica frente a la guerra fría, de la igualdad racial frente al racismo o del igualitarismo social frente a los privilegios). Hay, en resumidas cuentas, una política más racional que las otras, lo que, en definitiva, quiere decir más moral.

POSIBILIDAD DE UN ACUERDO ENTRE EL DERECHO NATURAL Y LA POLÍTICA.—

Las dos posturas opuestas (negación de la política en nombre del Derecho natural y del Derecho natural en nombre de la política) tienen, por lo tanto, una base común: parte de una visión radicalmente universalista y conservadora del Derecho natural y de una versión radicalmente escéptica (positivista) de la política; y unos rechazan la política en nombre de aquella visión del Derecho natural, y otros rechazan el Derecho natural en nombre de esta versión de la política. De esta forma ha ido tomando cuerpo poco a poco, entre ciertos sectores,

la idea más o menos difusa de que entre una y otra actividad hay un antagonismo insoluble, que no hay posibilidad de moralizar la política ni de hacer al Derecho natural verdaderamente útil para informar la convivencia social. La política queda encerrada en sí misma sin contacto con el orden moral, y éste queda aislado de la realidad social incapaz de hacer presa en ella (31).

La solución propuesta constituye, a nuestro juicio, una salida para ese conflicto que, en la medida en que se mantenga, hace imposible la convivencia social, pues tanto la negativa de uno de los términos de la cuestión como del otro, conduce a un callejón sin salida. Si rechazamos la política habremos perdido la posibilidad de actuar sobre la situación social en que nos toque vivir, abandonándola a su suerte. Pero, además, esta actitud, por extraño que parezca, pretendiendo afirmar el Derecho natural, termina negándolo; porque el retraimiento de la acción política significa en el fondo, como es sabido, una colaboración negativa, pero colaboración en fin, con el estado de cosas existente, cualquiera que sea; significa dejar las manos libres al poder establecido. Pero esto no es más que puro positivismo, negación del Derecho natural. Así es que ese pretendido jusnaturalismo termina negándose a sí mismo. (La crítica racional del orden establecido).

Si por el contrario rechazamos lo que es esencial al Derecho natural llegamos a las mismas consecuencias prácticas: la política carece de criterios válidos y hay que admitir la existente.

La concepción que hemos expuesto intenta, en cambio, una solución integradora, dando satisfacción a las exigencias de las dos posturas, procurando eliminar la aversión por la *praxis* política y manteniendo la confianza en la vieja idea de un criterio racional (moral) para la organización de la vida social.

Todo esto tiene un carácter programático y aún queda por hacer lo principal: no quedarse en las consideraciones metodológicas y, tomando conciencia de las situaciones culturales, económicas, políticas, religiosas, etc., de nuestra época, hallar un conjunto de principios jurídicos válidos para ella. Esta es una tarea que cada época habrá de llevar a cabo con plena conciencia de que las soluciones han de ser provisionales, válidas para el particular momento histórico, pero no para los siguientes, que a su vez tendrán que buscar su propio camino, aunque puedan inspirarse en los mismos principios que a nosotros nos sirven de guía. Para nosotros se trata, en resumen, de hallar una expresión del Derecho natural o moral política estructural, que sea pro-

(31) Una exposición de la tendencia a desvincular la moral de la política, desde un punto de vista distinto del que hemos expuesto aquí, puede verse en LEGAZ LACAMBRA: *Filosofía del Derecho*, 2.^a edición, pág. 443.

gresiva, concreta, realista y humanista y que a la vez se funde en esa aspiración a la libertad, seguridad, igualdad, etc., valores y principios universales unidos a ellos, que denotan una común vocación de la Humanidad (32).

LUIS G. SAN MIGUEL

R É S U M É

L'auteur examine les différents genres de conceptions jusnaturalistes correspondant aux différentes pratiques politiques et en premier lieu un jusnaturalisme universaliste et conservateur coïncidant avec ce qu'on appelle Droit Naturel en tant qu'ordre de normes immutables, absolument valable pour toute situation historique, auquel correspond une pratique politique apolitique dans sa forme ou (ce qui revient au même) expressément conservatrice. Il examine ensuite le jusnaturalisme relativiste pour lequel le Droit Naturel est un ordre variable en fonction des différentes situations historiques et dont la validité, partant, est limitée. Le droit Naturel sous cette optique est toute une série d'ordres qui se remplacent l'un l'autre à mesure que les circonstances changent, bien plus qu'un ordre immuable.

Il étudie en deuxième lieu une position moyenne qui cherche à marier un fondement absolu du Droit naturel (s'étayant essentiellement sur la Divinité) à une adaptation flexible du même aux situations historiques changeantes. Il se composerait, dans l'ordre naturel, à suivre ce point de vue, de quelques principes immutables à caractère général et d'autres principes dérivés ou secondaires, qui varieraient suivant les circonstances.

A ces deux dernières sortes de mentalité jusnaturaliste correspondent une mentalité et une pratique politique progressives prêtes à revoir constamment l'ordre juridique existant pour l'adapter aux situations historiques.

L'auteur est d'avis, avec ces données pour base, qu'il serait possible d'en finir avec une équivoque de grande portée pratique; c'est à dire l'impossibilité de fonder un ordre supra-positif dont on pourrait de réclamer pour légitimer ou pour désavouer l'ordre existant, autrement que sur la mentalité conservatrice universaliste, en d'autres mots qu'il n'y en dehors du Droit naturel conservateur ou du positivisme aucune autre possibilité. Les conséquences pratiques de cette alternative sont évidentes; Si l'on repousse le Droit naturel on tend à sombrer dans un scepticisme qui mène à justifier tous

(32) El libro *Ética y política*, del profesor ARANGUREN, constituye un intento muy estimable de elaborar esa moral política concreta «material», en función de la época presente.

les ordres et à les mesurer à la même aune. Si, au contraire, on admet le Droit naturel (conçu de cette façon) on est voué à adopter une position politique conservatrice.

Si l'on a compte de l'existence de positions jusnaturalistes plus souples on parvient à concilier les exigences d'une pratique politique progressive avec un critère rationnel capable de l'orienter vers des fins humaines. Certains seraient portés à objecter qu'on ne saurait qualifier ce critère de jusnaturaliste mais cette question, fort importante sans doute, est simplement indiquée dans cet article sans s'y arrêter. Il n'est guère possible, en tout cas, de nier l'existence de la réalité que l'adjectif suggère.

S U M M A R Y

The author examines different schools of thought of Natural Law, each of which has a political counterpart. In the first place, he examines the universalist conservative school for which so-called Natural Law is an immutable system of rules, valid for any historical situation. It is characterized by a practical attitude, apparently apolitical or (what in substance amounts to the same thing) clearly conservative. In the second place, he examines the relativist historical school for which Natural Law is a changing order depending on different historical situation and which, therefore, has a limited value. Natural Law, understood in this way, more than an order, is a plurality of orders which replace each other as the circumstances change.

In the third place, he studies an intermediate posture which seeks to reconcile an absolute foundation of Natural Law (resting primarily in the Deity) with a flexible adaptation of this to changing historical situations. In accordance with this, the natural order would be composed of some primary immutable principles and of other derivative or secondary principles, their function changing according to the circumstances.

To these last two types of Natural Law thinking correspond a progressive political thought and praxis. They are ready to revise at any moment the existing political order to adapt it to the historical situation.

On these grounds, the author thinks it possible to undo a mistake of very important practical consequences: The belief that there is no other possibility of establishing an order above the positive laws to legitimize or disqualify it than the universalist-conservative position. For this school of thought there is no other alternative than to choose between a conservative Natural Law or Positivism. The practical consequences of this artificial dilemma are

evident. If Natural Law is rejected, any order is justified by the fact of its existence. If Natural Law is accepted in the first form, a conservative attitude is adopted in politics.

It is possible to reconcile the demands of progressive politics with reasonable criteria capable of directing us towards human ends. Perhaps someone might seek to deny that the name Natural Law could fit such criteria. This is an important question that the present article merely points out.

