

DERECHO NATURAL Y NORMA DE LA MORALIDAD

En la conocida monografía de Erik Wolf sobre la doctrina del Derecho natural (1) se desarrollan las más variadas versiones del «iusnaturalismo», con inclusión del mismo positivismo jurídico. La razón de esta inclusión está para E. Wolf en que en este caso Derecho natural y Derecho positivo vienen a identificarse, «en el sentido de afirmar que la seguridad jurídica es el verdadero ideal de justicia» (2). Asimismo, el profesor E. Galán nos habla de que «el positivismo jurídico, a pesar de su enemiga contra el Derecho natural, terminó siendo también iusnaturalismo, pseudo-iusnaturalismo» (3). Indudablemente, el fundamento para este modo de hablar, tanto en Wolf como en Galán, está en la consideración de la función que desempeña el Derecho natural. «A pesar de toda su variedad y de todas las contraposiciones de su concepto—nos dice Erik Wolf—, la función del pensamiento del Derecho natural ha permanecido siempre fundamentalmente la misma» (4). Y el profesor Galán, por su parte, se expresa así: «Pero como el Derecho natural no es más que una peculiar respuesta al problema—de inevitable planteamiento siempre—acerca de los orígenes y fundamentos últimos de validez del derecho puesto y vigente en la sociedad humana, el problema de la *fons ultima iuris*, también el positivismo terminó por tener su derecho natural, su derecho natural apócrifo» (5). Galán advierte que «positivismo y iusnaturalismo no son categorías abstractas, sino conceptos históricos». Pero se puede plantear el problema de cómo se haya de entender esa historicidad: si en su realización concreta, a través de su historia, o en el contenido que actualmente tienen esos conceptos, determinado por su evolución histórica. Parece que

(1) E. WOLF: *Das Problem der Naturrechtslehre. Versuch einer Orientierung*. 3.ª edic., aumentada, Karlsruhe, 1964. Hay traducción española—de la 2.ª edición alemana—, Barcelona, 1960.

(2) *O. c.*, págs. 138 y sigs.

(3) E. GALÁN: *Ius Naturae*, Madrid, 1961, I, pág. 350.

(4) E. WOLF: *O. c.*, pág. 155.

(5) E. GALÁN: *O. c.*, pág. 350.

en una consideración propiamente histórica ha de tener preeminencia el primer aspecto; mientras que en una consideración sistemática se ha de dar la preferencia al segundo. Pero, en todo caso, lo que parece indubitable es que las últimas manifestaciones históricas del positivismo jurídico, o el positivismo jurídico en las últimas etapas de su desenvolvimiento histórico, manifiesta una contextura que permite contraponerlo al iusnaturalismo con mucha mayor precisión que anteriormente, es decir, que en estas sus últimas manifestaciones se aviene mucho peor con esa función «iusnaturalista» de fundamentación del Derecho.

En efecto, aplicando las categorías contrapuestas por Wieacker (6) de «positivismo jurídico científico» y «positivismo jurídico legal», tendremos que el primero, que se corresponde con el movimiento pandectístico de mediados del siglo XIX, se acomoda mucho mejor a esa función de fundamentación y legitimación del Derecho que se le asigna, puesto que el sistema de sus conceptos y principios «se fundaba en una ética autónoma del deber y de la libertad, que daba expresión a la conciencia moral de la mayor parte de los hombres de su época» (7). Pero las cosas cambiaron cuando el positivismo legal vino a ser la expresión de los principios que han regido la democracia europea continental, sobre todo después de 1918, determinados por la decisión en virtud de los intereses de los grupos. Como además, en virtud de la asimilación rousseauiana de voluntad de la mayoría y voluntad general y del dogma de la soberanía popular absoluta, la voluntad popular era en realidad la del grupo prevalente, que se imponía sin condiciones ni contemplaciones, ese positivismo legal vino a degenerar en un positivismo «ilegítimo» (Wieacker), cuyos deseos de justificación pasan a segundo término y cuyos razonamientos en este sentido sólo en una significación muy amplia se pueden considerar como una función de fundamentación del Derecho. Porque, como ha señalado G. Radbruch, «el positivismo cree haber demostrado la validez de una ley por el hecho de contar con la fuerza necesaria para imponerla. Pero la fuerza podrá fundamentar tal vez una necesidad, nunca un deber ni una validez» (8).

La progresiva delegación de las funciones legislativas en el poder ejecutivo y la concentración de todos los poderes en una sola persona, última fuente del Derecho, no son ya más que los sucesivos eslabones de una mis-

(6) F. WIEACKER: *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit*, Göttingen, 1952, págs. 253 y siguientes.

(7) F. WIEACKER: *O. c.*, pág. 260.

(8) G. RADBRUCH: «Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht», en *Der Mensch im Recht*, Göttingen, 1957, pág. 118.

ma cadena. La cuestión de si ese positivismo jurídico contaba con una función fundadora y legitimadora del Derecho se mezcla ya ahora con la de si algunas de sus manifestaciones constituyen realmente Derecho (9). A esta configuración del positivismo jurídico parece que tiene ya pleno sentido contraponerle como cosa distinta el iusnaturalismo, ya que ni siquiera coinciden propiamente en la «función» característica de éste, que es lo que podría constituir su punto de engarce. Claro que la pseudo-fundamentación del Derecho propia del positivismo en sus últimas etapas coincide precisamente con ciertas versiones del Derecho natural, por ejemplo, de algunos sofistas o de Hobbes. Pero, si a pesar de su denominación, hoy se las enlaza generalmente de hecho con el positivismo jurídico y no con el iusnaturalismo, esto demuestra que aun cuando se trate de conceptos históricos, «tendencias del espíritu que se entrecruzan entre sí» (Galán), están adquiriendo en nuestra época una diferenciación más neta y precisa, que, al menos desde el punto de vista del buen entendimiento terminológico, no se puede considerar más que como beneficiosa. Cuando hoy en día se habla de iusnaturalismo o de Derecho natural, se alude indiscutiblemente a una fundamentación *ética* del Derecho, o a un Derecho de base ética o moral. Por eso parece que la caracterización del Derecho natural por su función resulta insuficiente. Es preciso añadir el modo como cumple esa función.

Pero ¿basta para caracterizar esta función con afirmar que se trata de una fundamentación ética del Derecho? A mi modo de ver, si se quiere que la denominación tenga razón de ser y no carezca de sentido, se ha de referir tan sólo a las posturas que ven en la naturaleza, y en especial en la naturaleza humana, la norma de la ética o de la moralidad (9 bis). Ahora bien, esto no es algo que sea evidente por sí mismo o que esté libre de diversas interpretaciones. En la línea de perfilamiento del concepto del derecho natural, a que antes hemos aludido, parece, pues, indicado dedicarle alguna consideración.

H. Kelsen ha calificado la concepción normativa de la naturaleza como

(9) Cfr., p. ej., en este sentido: G. RADBRUCH: *Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht*; H. WELZEL: *Vom irrenden Gewissen*, Tübingen, 1949; así como los tres trabajos publicados en español bajo el título común de *Más allá del derecho natural y del positivismo jurídico*, que, según la introducción del propio Welzel, expresa su unidad de pensamiento, Córdoba (R. A.), 1962. Aparte de la doctrina tradicional, que niega, claro está, rotundamente el carácter de Derecho e incluso de ley a esas manifestaciones.

(9 bis). En esto se puede dar la razón a N. Bobbio, cuando define el iusnaturalismo como «un modo de fundamentación de la moral», en la naturaleza humana. N. BOBBIO: *Iusnaturalismo e positivismo giuridico*, Milano, 1965, págs. 139-140.

una confusión de naturaleza y sociedad, un residuo de la interpretación primitiva de la causalidad bajo la categoría de la retribución. Con la emancipación de la causalidad respecto de la idea de retribución y con la emancipación de la ley de la naturaleza respecto de la norma social, «la idea de un Derecho natural (en el sentido de un orden jurídico «natural»), el Derecho de una sociedad natural cuyo orden corresponde al de la naturaleza, se torna imposible. Es incompatible con el dualismo presupuesto de naturaleza y sociedad» (10).

Si atendemos a los comienzos de la teoría del Derecho natural, podemos reconocer efectivamente una cierta confusión de esos dos órdenes de la naturaleza y de la sociedad, que podemos denominar también en otra forma como de lo real y de lo normativo, o como del ser y del deber ser. Así en la doctrina platónica de las ideas. Estas no sólo son—a diferencia del sentido moderno de conceptos—auténticas realidades, sino que son lo más real de la realidad. En relación con ellas, las cosas del mundo visible no son más que participaciones, realidades imperfectas, puesto que la idea siempre se desfigura en su realización al configurarse con la materia. Las ideas resultan así, a la vez que realidades, imágenes ejemplares, paradigmas, «ideales», es decir, arquetipos, o normas. Y tanto en el orden de la naturaleza como en el de la sociedad. De aquí la íntima implicación en Platón de la filosofía teórica y de la práctica, la inclusión de la teoría de las ideas en el tratado de *La república*, la doctrina de que los únicos gobernantes adecuados son los filósofos, es decir, los que sean capaces de conocer las ideas mismas.

La interpretación en sentido semejante de la naturaleza o de la esencia en Aristóteles estaría favorecida por la teoría que establece una íntima correlación entre la doctrina cosmológica de Aristóteles y la de Platón, propuesta por Werner Jaeger (11), y en especial por su afirmación de que el libro A de la *Metafísica* sería una obra juvenil, especialmente sometida al influjo de Platón. Pero en todo caso el sentido arquetípico, normativo, de la «naturaleza» aristotélica está fuera de duda. Pues, como se sabe, ésta es «la esencia de las cosas que poseen una fuente de movimiento en sí mismas» (12), no sólo en el sentido de constituir la causa eficiente de ese movimiento, sino también en el de orientar, dirigir o regular ese mo-

(10) H. Kelsen: *Society and nature*, primera edic. en Inglaterra, London, 1946, páginas 265-6. Traduc. esp. de G. Perriau—de la edición original norteamericana, Chicago, 1943—, Buenos Aires, 1945, pág. 409.

(11) W. JAEGER: *Aristóteles*, vers. española de José Gaos, Méjico, 1947.

(12) Cfr. R. G. COLLINGWOOD: *Idea de la naturaleza*, Méjico-Buenos Aires, 1950, páginas 100 y sigs.

vimiento. Con razón dice a este respecto Collingwood: «Si una semilla se está desarrollando de verdad en planta y no meramente cambiándose en ella por puro azar debido al impacto caprichoso de partículas suficientes de materia procedentes del exterior, ese desarrollo se halla controlado por algo no material, a saber, la forma de una planta y de tal planta específica, lo cual no es otra cosa que la idea platónica de la planta como causa formal de la planta plena y causa final del proceso en virtud del cual la semilla se desarrolla plenamente» (13). Por eso puede decir Aristóteles en la *Política* que «la naturaleza es fin». Porque, «en efecto—prosigue—llamamos naturaleza de cada cosa a lo que cada una es, una vez acabada su generación, ya hablemos del hombre, del caballo o de la casa. Además, aquello para lo cual existe algo y el fin es lo mejor» (14).

La naturaleza tiene, pues, el sentido de lo «perfecto» dentro de los límites de lo posible, de lo que corresponde a cada cosa. De consiguiente, es norte, guía, modelo de lo que deben ser las cosas. Y dado que la sociedad civil «se deriva de la naturaleza» (15), ha de tener en ésta su «norma». De aquí que la constitución política y el Derecho de acuerdo con la naturaleza sean los mejores (16).

No nos proponemos discutir ahora hasta qué punto la concepción aristotélica esté justificada o incurra en la confusión de órdenes afirmada por Kelsen, de modo que quede invalidada o viciada. Lo que nos interesa es destacar *las diferencias fundamentales entre la concepción griega de la naturaleza como norma y arquetipo del orden social y la concepción cristiana de la ley ética y del Derecho natural*. Kelsen extiende la confusión de órdenes—naturaleza y sociedad—también a la concepción cristiana. A propósito de ésta nos dice: «La idea de Derecho natural como un orden jurídico natural se vincula esencialmente con la idea de que la naturaleza es una creación de Dios, de que sus leyes son una expresión de la voluntad de Dios y de que son, por tanto, normas; por consiguiente, esas leyes son esencialmente similares a leyes sociales, esto es, jurídicas, cuyo verdadero contenido resulta del orden de la naturaleza» (17). Pero Kelsen parece estar aquí poco consecuente consigo mismo, ya que si, según su doctrina, se entiende por norma la vinculación de una sanción al incumplimiento de una determinada condición, en la concepción cristiana no se

(13) R. G. COLLINGWOOD: *O. c.*, pág. 103.

(14) ARISTÓTELES: *Política*, I, 2, edic. del Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1951, pág. 3.

(15) *Ibid.*

(16) *Et. Nic.*, V, 7, edic. del Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1960, pág. 81.

(17) *O. c.*, pág. 265; edic. esp., págs. 408-9.

puede aplicar tal categoría a las leyes de la naturaleza. Puesto que, como el propio Kelsen reconoce, en esa concepción «la omnipotencia de Dios en relación a la naturaleza... no necesita establecer sanciones» (18).

Aun reconociendo un cierto residuo de semejanza entre las leyes sociales y las de la naturaleza, por ser éstas «expresión de la voluntad de Dios», la confusión de órdenes—natural y social—queda eliminada en la doctrina cristiana del Derecho natural en virtud de las profundas diferencias que la separan de la griega, a las que nos vamos a referir a continuación. En efecto, en ella la naturaleza no es un verdadero y auténtico modelo—«original model»—(19), sino que el verdadero arquetipo está constituido por la esencia divina, que en cuanto hace referencia al gobierno del mundo se llama Providencia; y ésta rige de manera distinta el reino de la naturaleza y el de lo social o humano, como de manera expresa y consciente afirma Santo Tomás: «La criatura racional, entre todas las demás, está sometida a la divina Providencia de una manera especial, ya que se hace partícipe de esa Providencia, siendo providente para sí y para los demás» (20). Y la ley ética—de la que forma parte el Derecho natural—es precisamente el conocimiento de lo que para ese orden tiene Dios dispuesto: «la luz de la razón natural con la que discernimos qué es lo bueno y qué es lo malo según la ley natural» (21).

No es que desaparezca el papel de la naturaleza en la determinación de lo bueno y de lo malo en el orden ético y social. Santo Tomás llega a afirmar que «la virtud de cada cosa consiste en que esté bien dispuesta según la conveniencia de su naturaleza». Pero inmediatamente añade con respecto al hombre: «Se ha de considerar que la naturaleza de cada cosa es sobre todo la forma gracias a la cual la cosa se constituye en su especie. Ahora bien, el hombre se constituye en su especie por el alma racional». Hasta aquí pudiera pensarse que el elemento racional del hombre está entendido simplemente en su sentido ontológico y que, por consiguiente, es la naturaleza humana completa entendida simplemente en este orden ontológico lo que sigue siendo determinante, en el sentido de norma o arquetipo directamente aplicable, del orden de lo ético. Pero esta interpretación queda excluida por lo que Santo Tomás dice a continuación, en lo que hace jugar a la razón sola el papel decisivo en la determinación de lo bueno y de lo malo: «y por eso lo que es contra el orden de la razón se puede decir con propiedad que va contra la naturaleza del hombre

(18) *Ibid.*

(19) Cfr. KELSEN: *O. c.*, pág. 264.

(20) S. TH.: 1-2, q. 91, a. 2.

(21) Cfr. S. TH.: *Ibid.*

en cuanto que es hombre; y lo que es conforme a la razón es conforme a la naturaleza del hombre en cuanto que es hombre. El bien del hombre es ser conforme a la razón y el mal del hombre estar fuera de la razón, como dice Dionisio en el cap. 4 «De div. nom.». Por lo que la virtud humana, que hace bueno al hombre y convierte en buena su acción, en tanto es conforme a la naturaleza del hombre en cuanto conviene a la razón; y el vicio en tanto es contra la naturaleza del hombre en cuanto es contra el orden de la razón» (22).

La naturaleza es, pues, determinante en el orden ético en cuanto que es razón: no podía ser de otra manera, ya que la ley ética natural, como hemos visto, no es más que la participación del orden con que Dios gobierna el mundo (ley eterna) y esa participación en el hombre se realiza por medio de la razón, siendo providente para sí y para los demás (23).

Puestas así las cosas, carece de sentido interpretar el Derecho natural como una confusión de órdenes: como «el Derecho de una sociedad natural cuyo orden corresponde al de la naturaleza». Las expresiones e ideas más o menos próximas a esta postura que persisten en la filosofía cristiana tal vez se puedan interpretar en ciertos casos como residuos de la filosofía griega en que se inspira, que no corresponden a su auténtica y más genuina concepción de la ética y del Derecho natural. Sin embargo, pueden tener otro sentido más profundo, de que tal vez no fueran conscientes los mismos autores a que nos estamos refiriendo, pero que podemos explicitar desde el mundo de nuestras ideas de hoy.

Como una muestra destacada de esa aproximación a lo que pudiéramos llamar el «ontologismo ético» de los griegos se podría considerar la doctrina de G. Vázquez de que la ley natural es la misma naturaleza humana (24). Pero ya Suárez se opuso decididamente a esta concepción: «La naturaleza racional considerada en sí misma, en cuanto tal—dice Suárez—, es una esencia y ni manda nada, ni manifiesta la honestidad o malicia, ni dirige o ilumina, ni tiene ningún otro efecto propio de la ley» (25). En la naturaleza racional—prosigue Suárez—hay que distinguir dos cosas: «una es la naturaleza misma, en cuanto que es como fundamento de la conveniencia o inconveniencia respecto a ella de las acciones humanas; otra es una cierta fuerza que hay en esa naturaleza para dis-

(22) S. TH., 1-2, q. 71, aa. 1-2.

(23) Cfr. más arriba.

(24) «Primam legem et regulam naturalem esse ipsam naturam rationalem». G. VÁZQUEZ: *Commentariorum ac disputationum in primam secundae Sti. Thomae*, II, q. 91, a. 2. Cfr. también: II, disp. 150, c. 3.

(25) F. SUÁREZ: *De legibus*, 2, c. 5, n. 5.

cernir entre las operaciones convenientes e inconvenientes con esa naturaleza, a la que llamamos razón natural». Pues bien, sólo de este segundo modo—nos dice Suárez—«se la considera como la ley natural que manda o prohíbe a la voluntad humana lo que hay que hacer por Derecho natural» (26).

Ahora bien, lo que determina la postura de Vázquez, aun cuando extreme demasiado las cosas, es su oposición al voluntarismo de Ockham, la tesis del intelectualismo ético y metafísico, general en la Escolástica, frente al Nominalismo (27): del mismo modo que en el orden de la creación Dios no puede hacer las cosas sino conforme a su esencia y las cosas no son posibles porque Dios lo quiso, sino porque su naturaleza no implica contradicción, así también en el orden ético Dios no puede preceptuar ni prohibir a su capricho, sino conforme al orden de las esencias, en conformidad con la esencia o naturaleza de las cosas. Con razón puede decir, pues, Suárez, que comparte estos supuestos con Vázquez, que la naturaleza racional es «como fundamento de la conveniencia o inconveniencia respecto a ella de las acciones humanas». Pero esto no pertenece todavía al orden ético: «ni manda nada, ni manifiesta la honestidad o malicia, ni dirige o ilumina, ni tiene ningún otro efecto propio de la ley», nos dice Suárez. Permanece aún en el orden de lo ontológico y delimita de antemano lo que en el orden ético puede ser preceptuado o prohibido. Del mismo modo que no se puede hacer un buey que no sea mamífero, así tampoco puede ocurrir que sea bueno—y, por lo tanto, ni siquiera Dios puede pretender establecerlo—que el hombre renuncie plenamente a su dimensión social o que realice actos atentatorios contra la vida de sociedad de los demás, puesto que la socialidad es una nota de su naturaleza. Pero esto—que los actos atentatorios contra la sociedad sean atentatorios contra la naturaleza humana—no constituye todavía de suyo ni un precepto ni una prohibición, ni siquiera una valoración ética. Es tan sólo un presupuesto ontológico u óntico, en el orden de las esencias. Lo que ocurre es que la voluntad divina coincidirá ineludiblemente con él y entonces es cuando tenemos, en virtud de esta voluntad, el verdadero constitutivo, o, al menos, el último elemento necesario de la moralidad, de la eticidad. Por lo que hace a nosotros, descubriremos esa eticidad cuando descubramos la voluntad divina, deduciéndola de ese orden óntico, de las esencias, o bien cuando formulemos un juicio valorativo, fundándonos también en ese mismo orden óntico. Pero esto es siempre obra de la razón: bien al

(26) F. SUÁREZ: *De legibus*, 2, 5, n. 7.

(27) Cfr. G. VÁZQUEZ: *Commentariorum ac disputationum in primam secundae Sti. Thomae*, disp. 179, c. 2.

considerar algo como preceptuado o prohibido por Dios, o bien al considerarlo (y valorarlo) simplemente como bueno o malo en sentido moral (28).

El conocimiento y la consideración de algo como moral es distinto del mero conocimiento del orden ontológico, de la conformidad con la naturaleza en este orden. Es algo que se añade a él y pertenece a otro orden diferente. La naturaleza puede servir de fundamento a este conocimiento y a esta consideración: interpretándola como base para conocer la voluntad divina, o sirviendo de punto de apoyo al simple juicio de la razón práctica; pero no puede ser elemento decisivo, sino tan sólo orientador y delimitador: porque del mismo modo que no todas las esencias posibles pasan a la existencia (no son creadas por Dios), tampoco tienen por qué tener sentido moral todos los actos simplemente por el hecho de su conformidad o disconformidad con la naturaleza (29).

(28) En virtud de una orientación de este tipo, se puede suscribir la afirmación de que «no en el sector axiológico central, sino en el sector periférico de lo ontológico, ha conquistado el Derecho natural los resultados más permanentes» (WELZEL: *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Göttingen, 1955, pág. 197, trad. esp. de F. González Vicén, Madrid, 1957, pág. 257). La doctrina actual sobre la «naturaleza de las cosas», que, por una parte, se propone acercar entre sí el orden de la realidad y el orden ético-jurídico, por otra, en sus representantes más autorizados, no está directamente referida a éste, sino a sus substratos o requisitos previos lógico-objetivos («Sachlogischen Strukturen»). Cfr. RADBRUCH: «Die Natur der Sache als juristische Denkform», en *Festschrift zu Ehren von Prof. Dr. jur. Rudolf Laun*, Hamburg, 1948, págs. 157 y sigs.; WELZEL: *O. c.*, págs. 197 y sigs.; edic. esp., páginas 258 y sigs.; *Naturrecht und Rechtspositivismus*, edic. esp. en el volumen *Más allá del derecho natural y del positivismo jurídico*, Córdoba (R. A.), 1962, págs. 35 y siguientes; G. STRATENWERTH: *Das rechtstheoretische Problem der Natur der Sache*, Tübingen, 1957. En la misma dirección está también la significación que J. Lécercq pretende dar al Derecho natural (cfr. especialmente *Du Droit naturel a la Sociologie*, París, 1960), aun cuando esta posición me parece desafortunada en un doble sentido: porque desprende al Derecho natural del sentido ético (moral) que siempre ha tenido, y porque da el nombre de Derecho natural a lo que ya tiene otro nombre.

(29) Entendiendo la moralidad en función de un precepto divino, según hemos visto que era la concepción fundamental de Santo Tomás, o simplemente como preceptiva, que es lo que hemos visto directamente reflejado en la posición de Suárez, el paralelismo expresado en el texto es mucho más claro que en las concepciones que consideran lo ético (moral) como una simple valoración (Ética de los valores): en efecto, que hay muchos actos conformes con la naturaleza que no están preceptuados es evidente. Aun cuando a primera vista pueda parecer que se opone a esto la doctrina tomista que niega la existencia en concreto de actos morales indiferentes, en realidad constituye una decisiva comprobación y confirmación. Porque esa negación se establece no en virtud de la relación con la naturaleza humana específica, sino en virtud de las circunstancias y de la finalidad concreta del acto. Y está res-

No hay, pues, traslación directa del orden de la naturaleza al orden ético. Como tampoco hay, según vimos, en la concepción cristiana una traslación de las categorías sociales al reino de lo natural.

Si, no obstante, algunos autores neoescolásticos han incurrido en las inculpaciones que Kelsen extiende a toda la concepción del Derecho natural, esto tal vez se deba no sólo a los influjos de la filosofía griega, sino también a tomar demasiado en serio, demasiado ingenuamente, el término de «natural» aplicado a la ley o al Derecho natural; o tal vez a una excesiva reacción frente a la ética racionalista, o al empeño por construir una «filosofía cristiana» sin servirse de argumentos religiosos. Eso es lo que parece reflejarse en la argumentación poco convincente con que Cathrein se esfuerza por demostrar que la «naturaleza humana» y la «razón» juegan el mismo papel en su concepción que en la de Santo Tomás de Aquino en la determinación de la moralidad (30). O en la afirmación de J. B. Schuster de que «la naturaleza racional es el principio ontológico que determina la esencia y las propiedades específicas del bien honesto» (31). O bien en las expresiones de que la naturaleza humana es la norma «constituens» (32), «constitutiva» (33), de la moralidad. J. Messner, en su reciente y trascendental obra sobre el Derecho natural, anuda con esta tendencia al establecer la «correlación inmediata entre la visión de los principios evidentes de la Moral y del Derecho (valores) y la visión del orden del ser» (34). Asimismo se refleja esta conexión íntima y directa entre el orden óntico y el de la moralidad en la definición que el mismo autor da de ésta: «La moralidad consiste en la conformidad de la conducta del hombre con los fines que están predibujados en su naturaleza, en sus impulsos corporales y espirituales, es decir, más brevemente, consiste en la conformidad con los impulsos naturales» (35). Aun cuando, al establecer los «fines existenciales» del hombre como la clave de su siste-

tringida expresamente tan sólo a los actos deliberados: «Pero si no procede de la razón deliberativa, sino de una representación imaginativa, como cuando alguien se frota la barba o mueve la mano o el pie, tal acto no es propiamente moral o humano, puesto que esto se deriva de la razón. Y de este modo será indiferente, dado que viene a estar fuera de la categoría de los actos morales» (S. Th., 1-2, q. 18, a. 9).

(30) V. CATHREIN: *Moralphilosophie*, Friburgo/Br., 1911, I, págs. 201 y sigs.

(31) J. B. SCHUSTER: *Philosophia Moralis*, Friburgo/Br., Barcelona, 1952, pág. 19.

(32) COSTA-ROSSETTI: *Philosophia Moralis seu Institutiones Ethicae et Iuris Naturae*, Oeniponte, 1886, págs. 65 y sigs.

(33) I. GONZÁLEZ: *Philosophiae Scholasticae Summa, Ethica*, BAC, Madrid, 1952, páginas 392 y sigs.

(34) J. MESSNER: *Das Naturrecht*, Innsbruck, 1960, pág. 274.

(35) J. MESSNER: *O. cit.*, pág. 38.

ma del Derecho natural, da mayor cabida a la interpretación racional de la naturaleza, ya que la idea de fin exige o implica la actividad de la razón. Sin embargo, hoy en día hay que mencionar en todo caso, dentro del pensamiento católico, una fuerte tendencia a liberar la moral de ese excesivo apego a la naturaleza como constitutiva de la moralidad. Esta tendencia puede verse reflejada en los resultados y en las ponencias del Congreso de moralistas católicos de habla alemana celebrado recientemente en Bensberg (36).

JOSÉ MARÍA RODRÍGUEZ PANIAGUA.

(36) Cfr. F. BÖCKLE: *Das Naturrecht im Disput*, Düsseldorf, 1966.

