

Derecho Natural tradicional

(A propósito de la última obra del Prof. A. de Asís)

El Derecho Natural es uniformemente considerado como el más antiguo y venerable núcleo de los estudios filosófico-jurídicos. Es, en efecto, un personaje que ha tenido un papel capital y permanente a lo largo de esa grandiosa representación que constituye el teatro de la historia de las ideas de los hombres en torno al argumento de la sociedad y la política. Unas veces ha sido el héroe, otras el villano, y, a veces también, el bufón de la farsa. Dos milenios y medio de vida no han podido por menos que dejar su huella, y, así el Derecho Natural ha pasado a constituir uno de los conceptos más ambiguos que maneja la presente terminología. Hasta tal punto es esto un fenómeno importante, que desde hace mucho tiempo, pero especialmente en la etapa última, en las últimas escenas del drama, por seguir la metáfora más arriba aludida, el Derecho Natural ha necesitado, como otros tantos personajes universales del teatro, tomar apellido. Apellidos, con que sus respectivos autores han pretendido identificarlo y distinguirlo de sus congéneres. El Derecho Natural es hoy día ya un concepto que no puede ser manejado unívocamente, so pena de caer en equivoidades. Ya no se puede hablar de jusnaturalistas y antijusnaturalistas, porque, como se pone de relieve en la obra que nos va a servir de concreto motivo de meditación, hoy se ve claramente cómo un jusnaturalista actual se ve constreñido por la fuerza de las cosas a dar la razón a muchos contradictores del Derecho Natural, juzgando certeras sus críticas, y, al mismo tiempo, a declararse radicalmente insolidario con determinadas construcciones.

Desde luego, el Derecho Natural es lo que es, con independencia de la comprensión que de él se tenga. Supuesto lo cual, huelgan los apellidos. Pero la necesidad de entendernos en la comunicación científica, nos obliga a adoptar el expediente, en que el apellido cumple su misión: señalar

la paternidad de cada especulación sobre el mismo. Lo cual es perfectamente viable, con tal que se comulgue con una teoría del conocimiento consciente de que éste, el conocimiento, resulta de la adecuación de la razón subjetiva humana con la racionalidad objetiva presentada por las cosas mismas en su realidad esencial y natural. Así es que, estas nuevas denominaciones, acreditan lo que pone la realidad por su parte, y de aquí que se hable siempre de Derecho Natural; y lo que por lo suya pone quien quiera que dirige su razón a ocuparse sobre esa realidad: y de aquí la necesidad aludida de añadir otras determinaciones. Por lo demás, la Filosofía Analítica nos impone hoy la exigencia de fijar al máximo la univocidad de los conceptos, único modo de garantizar el rigor del discurso. Sin que aquí queramos hacer estrictamente un análisis del lenguaje jurídico aplicado a este problema, no cabe duda de que es interesante tomar conciencia del fenómeno. Y a este efecto, el *Manual de Derecho Natural* que acaba de publicar el Catedrático de Granada Prof. A. de Asís, ofrece un buen margen de posibilidades, sobre todo, por la atención que ha puesto el A. en tomar conciencia de la problemática histórica del Derecho natural, en particular en sus más recientes manifestaciones.

El Prof. de Asís ha identificado su posición llamando al Derecho Natural que él interpreta y postula *Derecho Natural Tradicional*. También lo ha llamado incidentalmente Derecho Natural Clásico, e incluso, una vez que recuerde, Derecho Natural aristotélico-estoico-cristiano. Como veremos, estas dos denominaciones coinciden substancialmente con la primera, y no tienen propiamente interés, en cuanto no marcan ninguna distinción, ni de oposición, ni de complementación con ella. Ahora bien, ¿qué significa esa calificación «tradicional» añadida al sustantivo «Derecho Natural»?

A nuestro modo de ver, para entenderlo en sus rasgos esenciales, conviene precisar las líneas generales de su pensamiento. Partiendo de unas precisas premisas metafísicas y epistemológicas, ampliamente expuestas en torno a la teoría del orden armónico universal, lo jurídico viene comprendido como conocimiento racional del ente, universalmente referido a la libertad, y a la sociabilidad en ésta implicada; y la naturaleza viene entendida como la esencia física, o la realidad existencial, en cuanto que principio intrínseco del movimiento del ser. Junto a estas premisas, hay un postulado fundamental: Derecho es el derecho que se vive en la comunidad política, o sea, lo que la experiencia, en su más amplio sentido, muestra conectado, de cualquier forma que sea, con lo jurídico. Ello quiere decir, simplemente, que la pregunta por el Derecho Natural, por el qué sea, no puede tener el sentido de encontrar algo tangible, ni aun en el más amplio sentido de la expresión, como pudiera ser un código, un ideal, un sistema lógico, etc. No. La pregunta por el Derecho Natural es la inquisición sobre si existe algo justo en sí, justo absoluto, que pueda servir de fundamento último, de primer principio, de causa suprema del

Derecho. Siempre que la respuesta sea afirmativa, cualquiera que sea la explicación que de ello se dé (y naturalmente, siendo ésta coherente, es decir, no contradictoria) se habrá afirmado la existencia del derecho o justo natural. Y siempre que la respuesta sea negativa, se habrá negado el Derecho Natural. En otros términos, la pregunta por el Derecho Natural es la cuestión por el fundamento ontológico del Derecho; y ello, independientemente, de que la ciencia, el saber, a que formalmente se le encargue la misión, reciba el nombre de Derecho natural, como otrora, o de Filosofía política, como aun antes, o de Filosofía del Derecho, como últimamente se prefiere.

Si se conecta este postulado con aquellas premisas o axiomas (o dados aquí por tales), resulta que lo justo natural viene exigiendo la formulación de un juicio de la razón que explicita una propiedad sobre el movimiento natural de los seres. El Derecho Natural (es uno de los temas conductores de la obra) se manifiesta así, como el resultado de un diálogo (se podría decir también, si no fuera por las posibles equívocidades del término, de una dialéctica) entre razón (humana subjetiva) y naturaleza (objetiva). Con ello, hemos llegado al criterio clave que nos permita conducirnos, sin pérdidas ni extravíos, por el intrincado laberinto de las más importantes concepciones —y correlativas denominaciones— que la Historia nos ofrece del Derecho Natural. El descubrimiento más sugestivo de la teoría del Prof. Asís, parece ser, así, el haber puesto de relieve, cómo las varias vicisitudes por que ha pasado el concepto del Derecho Natural, están en función del valor atribuido a las dos variables que funcionan en su logro. Cuando ambas variables han recibido un valor correcto, esto es, un valor que no determinara la carencia de sentido en la ecuación que conjugan, ha sido posible —fueran o no conscientes de ello sus autores (un caso típico de no consciencia es el de Savigny)— un Derecho Natural. Cuando el diálogo se ha roto, pasando a ser monólogo de una sola función, el Derecho Natural se ha desintegrado, a pesar de que quienes así procedían no fueran conscientes del hecho, y la crítica posterior a tales sistemas (caso típico, el de los autores de la Escuela racionalista europea) ha demostrado la insuficiencia de los mismos. Tratemos, pues, de ver, sumariamente, al hilo de diversas denominaciones, históricamente dadas, lo que éstas nos dicen sobre la diversa consideración y los varios problemas planteados respecto de los dos pilares: naturaleza y razón, que sostienen la arquitectura, tan firme y noble, cuan antigua, del Derecha Natural.

* * *

Atendamos primero a los problemas propuestos por la consideración de la naturaleza. Quizá el más antiguo problema, es el planteado por la constatación de diversos niveles ontológicos, que, por ser un microcosmos, según la vieja expresión medieval, armoniza el hombre, naturaleza humana. Ya Guillermo de Auxerre puso tres adjetivos cuando distinguió

entre tres modos del Derecho Natural: *especial, universal y universalísimo*; últimamente, A. Süsterhenn ha hablado de Derecho Natural *humano*; también ha insistido en tal precisión S. M. Ramírez, contraponiéndolo a un Derecho Natural *zoológico*. Como puede verse, en todos estos casos las adjetivaciones se refieren al problema de que la base natural del Derecho Natural es muy amplia, comprendiendo, como ya señalara Tomás de Aquino, un orden substancial, un orden de animalidad y un orden de racionalidad o de humanidad. La consideración zoológica de Ulpiano, ha contribuído así a aclarar desde muy pronto el problema capital de que la base natural del Derecho es la Naturaleza toda, en todos sus órdenes, pero en cuanto subsumidos o referidos al hombre. Pronto se comprendió que es la naturaleza humana la verdadera sustentadora del Derecho Natural, y por ello, en todos estos autores no se da una idea de la naturaleza capaz de romper el diálogo con la razón, sino que, al contrario, lo promueve y requiere. Es la primera nota que ha de verse en la concepción del Derecho Natural tradicional: ante el interrogante, ¿qué amplitud ha de darse al término naturaleza: el de la substancialidad total, el de la animalidad o el de la humanidad?, se responde: el de la humanidad, en cuanto conjuga en sí, y los especifica, a los otros planos anteriores; Derecho Natural auténtico es sólo el Derecho natural especial de Auxerre o el Derecho natural humano de Sto. Tomás, la Escuela Española, Ramírez o Süsterhenn.

Ya la propia Escuela Española se planteó otra cuestión de no menor interés: esta naturaleza humana que sirve de soporte al Derecho natural, ¿es la naturaleza estáticamente considerada, la esencia al modo de la Idea platónica, o es más bien la naturaleza considerada en su dinamismo, o sea, considerados los fines a proponer y los medios (fines parciales) para conseguirlos? Respondiendo a la cuestión, D. de Soto distinguió entre Derecho Natural *primario* u *originario* y Derecho Natural *secundario*; sólo este segundo, que consideraba dinámicamente la naturaleza, era genuino y propio Derecho Natural. Nuevamente un apellido ha venido a resolver un problema de fondo. El aquí llamado Derecho Natural primario sería simplemente una abstracción, legítima ciertamente en el plano intelectual, pero no en el plano real. El Derecho Natural tradicional de A. de Asís implica esta posición asimismo. Es curioso señalar, que, contemporáneamente a esta cuestión, se propone otra, que G. Vázquez Belomontano a a resolver con idéntica terminología. La cuestión es ahora, si por naturaleza humana se ha de entender la abstracción intelectual y estática de un individuo, o la concreción sintética de una naturaleza racional y social. Y nuevamente la decisión va a ser favorable al segundo término del dilema. Es que en todos nuestros clásicos del siglo de oro la sociabilidad natural del hombre será afirmada indubitadamente, con todo lo que ella implica: la concepción de la naturaleza humana como racional, libre y social, será así el fundamento natural del Derecho Natural;

fundamento próximo, en cuanto que distinto, mas no contrario, del fundamento remoto, Dios, que sólo es naturaleza de modo analógico, como *natura naturans*, según la ya entonces *opinio communis*.

Precisamente esto último nos lleva de la mano a otra serie de problemas que vuelven a dar lugar a nuevas precisiones sobre el concepto del Derecho Natural. La lucha entre espíritu aristotélico y espíritu platonizante que recorre toda la médula de la filosofía tradicional, va a provocar el que, por ejemplo, E. von Hippel hable de Derecho Natural *subjetivo*. No se trata aquí ciertamente, como en la superficie podría parecer, de una negación de lo natural en favor de lo racional, al estilo de la posición neokantiana a que aludiremos después. Se trata simplemente de que Platón buscó, en síntesis, la justificación del justo natural en la naturaleza interior y superior del hombre, mientras Aristóteles se dirigió más bien al sopeso de la relación entre lo interior y lo exterior, resolviéndola en la idea de la proporcionalidad, que ya latía en la primitiva idea del *thesmos*. El Derecho Natural tradicional que nos ocupa, quiere ser, así, reflejo de ambas exigencias, síntesis de ambas ideas, no contradictorias entre sí, por cuanto lo justo natural ha de ser proporción de naturalezas distintas y a la vez proporción de los elementos conformadores de la propia naturaleza hacia adentro. En otros términos, proporción jerárquica entre los planos ontológicos de la naturaleza humana y proporción paritaria entre las naturalezas individuales respecto de las cosas y respecto de sí mismas. Con lo que se rechaza la igualdad mecánica que parifica por lo inferior, por ejemplo, la animalidad o la materialidad, postulándose una igualdad moral que parifica según la razón de Bien. Mas la idea de Bien nos lleva, a su vez, al problema de la conexión entre la naturaleza y la jerarquía suprema del valor moral.

En efecto, ahora la cuestión se plantea estrechamente vinculada a la problemática teológica. Por la Revelación sabemos de las diversas vicisitudes por que ha atravesado en el orden de la salvación nuestra naturaleza. Por la Revelación, así mismo, nos consta de la existencia de un Derecho divino, puesto como legislador por el propio Creador, de inmediato. Las cuestiones que surgen son entonces: ¿Qué naturaleza humana apoya al Derecho Natural: la naturaleza original, la naturaleza caída o la naturaleza redimida? Y, ¿en qué medida coexisten naturaleza y sobrenaturaleza, de modo que ésta no anonade a la primera?. Ambas cuestiones se han estudiado tradicionalmente bajo el punto de vista de la distinción entre Derecho Natural y Derecho divino positivo. Por ejemplo, H. Thielicke ha distinguido de nuevo entre Derecho Natural *primario* y Derecho Natural *secundario*, atribuyendo como fundamentación de uno y otro, respectivamente, ora la naturaleza originaria de gracia, ora la naturaleza caída tras el pecado original. Pero una y otra niegan la posibilidad de un Derecho Natural estrictamente, supuesta la no existencia actual de la primera y la corrupción de la segunda. Este Derecho natural secun-

dario es, sin más, el Derecho divino. En cambio, determinados autores católicos, E. von Hippel y G. Klüchenhoff, han resuelto la cuestión de acuerdo con la tradición, afirmando la posibilidad de un Derecho Natural, cuyos principios supremos están en la naturaleza concreta existencial actual en absoluta armonía con el Derecho divino, hasta el punto de que pueden llamar al Derecho Natural, Derecho Natural *alegoría del derecho divino*. Aquel Derecho basado en una naturaleza corrompida no tenía subsistencia porque tal naturaleza era incapaz de recibir sobre sí a razón humana alguna; éste, en cambio, sí puede recibir a una razón descubridora, lectora, sin perjuicio de que esa razón tenga, por su parte, otros medios, por así decir, informativos, como después veremos. En definitiva, se trata de afirmar que tanto Derecho Natural como Derecho divino tienen su fundamento en Dios, pero uno de modo remoto y otro de modo inmediato. La postura del Prof. Asís queda a este respecto terminantemente clara. Se rechaza la apelación que hace el propio H. Thielicke a un Derecho Natural *negativo* en cuanto que tal concepto reduciría la idea de la naturaleza al mal, en el contradictorio sentido negativo puro del término; y se rechaza asimismo la calificación Derecho Natural *cristiano* de que ha hablado, entre otros, Th. Würtenberger, sosteniendo con A. Süsterhenn la existencia de un Derecho Natural *no específicamente cristiano*, si bien se admita la distinción que G. Küchenhoff hace entre Derecho Natural *de conciencia* y Derecho Natural *bautizado*, a los efectos de no pasar por alto el hecho de la transformación operada en la naturaleza humana por obra de la Redención, que no implica la aceptación de unos cambios radicales, tales a imposibilitar cualquier tratamiento analógico entre sus diversos estadios. Queda así matizado nuestro Derecho Natural tradicional como un Derecho apoyado en la Naturaleza humana tal como históricamente se nos presenta, y, por tanto, capaz de suministrar un positivo conocimiento del bien, y en tensión natural al plano sobrenatural, produciéndose como una alegoría del derecho divino tal como lo formula la tradición del pensamiento cristiano.

* * *

Hemos visto hasta aquí, cómo las diversas comprensiones de lo natural han dejado su huella en la especulación jusnaturalista. Pero el último grupo de factores analizados nos ha puesto en contacto con el segundo término de la cuestión: la función de la razón. En efecto, la visión típicamente protestante que anula la naturaleza, anula asimismo y con especial hincapié la naturaleza *racional*. Y, así, sólo de un modo precario y contradictorio, ha podido hablar el protestantismo de un Derecho Natural, cuando ni reconocía a la naturaleza corrupta fuerza ontológica capaz de sustentar una moralidad y juridicidad naturales, ni reconocía a la razón corrompida fuerza para penetrar y conocer el bien. En este terreno,

el Derecho Natural ha sido negado al negarse los dos factores que lo determinan. En otros casos se ha negado, o puesto en entredicho, por darse a la razón unos valores incompatibles con una consideración de la naturaleza.

Uno de los primeros dilemas que históricamente se ha planteado ha sido éste: ¿qué razón es válida para fundamentar el Derecho Natural: la razón que conoce por intuición o *sindéresis*, o la razón que procede por raciocinio o argumentación? La tradición elaboró una doctrina armónica que atribuía su papel a ambos modos de conocimiento. Ultimamente la ha expresado de nuevo H. Wulf hablando de un Derecho Natural *primario*, proporcionado por aquellos principios conocidos de modo inmediato, y un Derecho Natural *secundario*, constituido por los principios inmediatamente deducidos y derivados de éstos. Postura que recoge nuestro Derecho Natural tradicional, y que está implícita también en aquella terminología a que nos hemos referido más arriba, que, inspirada en la obra tomista, ha mantenido, hablando de un Derecho Natural *humano*, que el Derecho Natural es natural, también, en cuanto que es naturalmente conocido, por la sola fuerza de la razón.

Otro problema antiguo ha girado, en cambio, en torno a la puesta en duda de la función de la razón en el Derecho, por hacer a éste depender, ante todo, de la voluntad. La Escuela Española, y especialmente Suárez, mantuvo la posición armónica, distinguiendo entre cosas que son mandadas por buenas y prohibidas por malas, y viceversa, cosas buenas por mandadas y malas por prohibidas. En suma, como recoge nuestro concepto del Derecho Natural tradicional, la razón que sirve de base al Derecho Natural no puede ser una razón que ignore o niegue a la voluntad; y porque la voluntad apoya la fuerza directiva de la razón con su propia fuerza coactiva de un modo armónico, es por lo que es correcto hablar de aquellas funciones que la voluntad ha cumplido, originando, con términos de A. Truyol, ora un Derecho Natural *conservador*, ora un Derecho Natural *revolucionario*, distinción que, aun surgiendo como categoría de conocimiento sociológico, implica simplemente la función racional que tiende, no sólo a enjuiciar la forma del Derecho Natural, sino también su contenido material, aprobándolo o desaprobándolo. Así queda superada la posición estrictamente voluntarista que representa paradigmáticamente en la historia el Derecho Natural *positivo* de G. de Ockam.

Una distinción paralela que hace F. Suárez entre Derecho Natural *positivo* por una parte, y Derecho Natural *negativo*, o *concesivo*, o *permisivo* por otra, nos lleva de la mano a otro de los dilemas que han operado trágicamente en la historia de la concepción de la racionalidad como fundamento del Derecho Natural. Se podría plantear así: ¿la razón que fundamenta el Derecho Natural, ha de ser una razón puramente formal, que se quede en la descripción de las formas puras del pensamiento jurídico, o ha de ser una razón material, esto es, que cale y profundice en el

contenido y en el valor materiales del Derecho? La distinción suareciana resuelve la cuestión en favor de la síntesis de ambas, en cuanto que se refiere a formas lógicas de pronunciamiento, pero también a la razón material que justifica dichas formas; y así, constituyen el Derecho Natural positivo aquellos preceptos que por la bondad o maldad esenciales de las conductas a que se refieren, encajan en una formulación positiva, dejándose al terreno de lo negativamente circundado, o sea de lo permitido o concedido, lo demás. Esta armonía de la doctrina suareciana, mantenida en lo esencial por Leibniz, no fue, en cambio, conservada por la línea de sus continuadores que encabeza H. Grocio. Surgió así un Derecho Natural *racionalista*, caracterizado por una consideración de la razón reducida al propio rigor de su engranaje racionativo, que con I. Kant renuncia definitivamente a conocer la naturaleza metafísica de las cosas, como consecuencia de la renuncia a la captación de las *ousías*, y se desarrollaría en la vuelta al kantismo que representan las doctrinas puristas metodológicas y las filosofías analíticas. Generalmente, estas líneas han acabado por negar expresamente el Derecho Natural, en lógica consecuencia con sus premisas: así en H. Kelsen o N. Bobbio; pero en un reciente pasado no ha sido así. De esta etapa es quizá el exponente más característico el Derecho Natural *de contenido variable* de R. Stammler, prolongado en cierto modo hasta nuestros días por E. García Maynez, y que, intentando montar un Derecho Natural sobre el postulado kantiano de la voluntad pura, o libertad ideal, falla en su base al no poder dar cuenta de la naturaleza. Consciente de tal limitación, el Derecho Natural tradicional del Prof. Asís rechaza toda esta línea jusnaturalista, principal culpable de la furia antiyusnaturalista del siglo XIX, e igualmente rechaza el Derecho Natural *européo* postulado por L. Mossa, en solidaridad con todo el racionalismo, aunque complicado además con una reducción de lo racional a lo cultural (cultura occidental): quiere decir, afirmador de lo poético frente a lo natural, y negador, por ende, del factor naturaleza.

Como acabamos de decir, un elemento que contribuyó a la negación del Derecho Natural fue el racionalismo implícito primero, explícito después, que anulando la naturaleza, disolvía en razón formal lo jurídico. Pero, por reacción, surgió otro punto de vista que llevó al mismo resultado por otro camino. Fue el descubrimiento de la historia. En efecto, la Escuela histórica del derecho, oponiéndose a una consideración del Derecho puramente impregnada en la abstracta razón inmóvil, planteó la cuestión de si el Derecho había de entenderse como razón atemporal o como historia viva, decidiéndose por este último camino. La superación de la antinomia en la vuelta del Derecho natural operada en nuestro siglo, ha dado lugar a una amplia serie de soluciones. J. Messner ha hablado de un Derecho Natural *aplicado*, como superación de un Derecho Natural *elemental* desenvolviéndose en el tiempo; G. Renard, por

su parte, arbitró la fórmula del Derecho Natural *de contenido progresivo*; E. Spranger defendió un Derecho Natural *elástico-histórico*; J. von Kempster un Derecho Natural *formal*; G. Stadtmüller, desde el punto de vista de la doctrina católica, y H. Weinkauff, desde la protestante, han defendido la idea de un Derecho Natural *de frontera*; J. Fellermeier, de un Derecho Natural *positivizado*. El problema es el mismo siempre, aunque las soluciones dadas sean de muy distinto alcance. El Derecho Natural tradicional ha resuelto la cuestión al modo de nuestros clásicos, que nunca hablaron de una absoluta inmovilidad histórica del Derecho Natural, sino que defendieron las posibilidades de mutación derivadas del desarrollo progresivo de los conocimientos a tenor de la diversa clase de los preceptos. En realidad, la cuestión ya estaba resuelta desde que S. Agustín había mostrado a los académicos de su tiempo que el cambio de los preceptos divinos —y por analogía de los humanamente formulados— no implicaba un relativismo total, por cuanto permanece la razón de la mutación invariable.

Es una solución idéntica a la que Suárez daría al problema de si se trata de una razón objetiva o subjetiva la que sirve de base al Derecho Natural. Ambas, puesto que si existe un Derecho Natural *dominativo* que me concede a mí derechos, es porque existe un Derecho Natural *preceptivo* que enmarca debidamente en razones generales el trabajo de mi razón cuando juzga de mis razones particulares.

* * *

Como se ve, las aporías principales que la historia arroja como vinculadas a la idea jusnaturalista han sido recogidas en nuestro Derecho Natural tradicional. Por una parte, se afirma, respecto al pilar básico *naturaleza*, que la naturaleza que sostiene un concepto coherente del Derecho Natural ha de ser:

- a) La naturaleza humana, y, en cuanto en ella subsumidas, la naturaleza animal y la naturaleza substancial: pero no ninguna de ellas abstracta y aisladamente consideradas.
- b) La naturaleza histórica, en cuanto que subsume en sí, dinámicamente, lo permanente y lo variable, la esencia y el movimiento, pero no la esencia ni la historia aisladamente considerada.
- c) La naturaleza interior y la naturaleza exterior, y no la mera proporcionalidad hacia dentro que acaba en el solipsismo, ni la mera proporcionalidad hacia afuera que acaba en el relativismo.
- d) La naturaleza personal que es social, y no independientemente una naturaleza social que anule al individuo que necesariamente la constituye, ni una naturaleza individual que abstractamente haga depender lo que es natural de un contrato poético y arbitrario.
- e) La naturaleza concreta del hombre desfalleciente, y no una naturaleza humana optimistamente pensada como naturaleza original, ni una

naturaleza humana pesimistamente imaginada como naturaleza absolutamente comprometida; y

f) La naturaleza creada en cuanto que redimida, o sea, ni irremediamente alejada de la sobrenaturaleza, ni sometida fatalmente a ella, sino ayudada, reelevada, iluminada por ella, pero subsistente por sí.

Igualmente, este Derecho Natural tradicional sostiene que la *razón* que ha de servir de segundo pilar básico del Derecho Natural ha de ser:

a) La razón toda en sus medios cognoscitivos: esto es, no mera intuición ni mero raciocinio.

b) Razón que no se opone ni contradice a la voluntad, sino que recae la fuerza coactiva que afirme su originaria fuerza directiva.

c) Razón material y razón formal, y no mera preocupación por el contenido, ni exclusivo interés por las formas abstractas.

d) Razón que progresa en la historia, y no razón que niega la historia en esquemas irreales, ni historia que niega la razón en puro culturalismo; y

e) Razón que es conjuntamente objetiva, comunicable, y subjetiva, suministradora de criterios de certeza.

Síntesis parciales de estos puntos de vista suponen el Derecho Natural *en devenir* de E. Fechner o el Derecho Natural *concreto* de W. Maihofer; pero adolecen de haberse detenido fundamentalmente en la antinomia entre razón y naturaleza respecto de la historia, el primero, y entre razón y naturaleza respecto de la racionalidad objetiva, el segundo. En cambio, sí ofrece una absoluta coincidencia de planteamientos la teoría del Derecho Natural *hispanico* de que habló recientemente el Prof. Francisco Elías de Tejada. Sólo que, con buen acuerdo, nos parece más adecuada la denominación de Derecho Natural *tradicional*, por cuanto recalca en su propia denominación el sentido universalista que es connatural a la idea del Derecho Natural, frente a la peligrosa reducción a que podría dar lugar, *prima facie*, la alusión a una determinada adscripción política, geográfica y temporalmente aludida. Este peligro desaparece con la denominación preferentemente usada por el Prof. A. de Asís, si se tiene en cuenta que su concepto de la tradición remonta a los pilares básicos del pensamiento universal, siguiendo la línea positiva de aquellos pensadores egregios que, porque supieron hablar para su tiempo, sintetizando lo anterior y abriendo nuevas perspectivas inagotablemente actuales en todo futuro, son llamados, con toda justicia, «clásicos» de la humanidad.

FRANCISCO PUY