

DERECHO NATURAL

La problemática implicada en el concepto de derecho natural tiene una importancia fundamental no sólo para la teología moral y especialmente para la sociología cristiana, sino también para la filosofía del derecho y de la historia, así como para la ciencia política. El concepto de derecho natural puede considerarse como un «concepto teológico fundamental», ya que tanto la «naturaleza» como el «derecho» están insertos en un ámbito metafísico-creacional, cuya estructura y contenido sólo pueden ser adecuadamente conocidos (en todas sus dimensiones) a la luz de la → revelación. De aquí derivan muchas de las dificultades que hoy día caracterizan el estudio del derecho natural. La posibilidad de una elaboración especulativa del derecho natural —tanto en la perspectiva teológica como en la filosófica— tiene siempre como presupuesto determinadas posiciones fundamentales, frecuentemente antagónicas, que necesariamente llevan consigo concepciones distintas del derecho natural.

Estas posiciones fundamentales son primordialmente la concepción filosófica de la → naturaleza, de la → justicia y del derecho (a diferencia de la → ley); del individuo (→ persona), de la → comunidad y del → Estado; del → ser, de la → historicidad y de la capacidad cognoscitiva (→ entendimiento; → verdad) del hombre. El modo de entender el derecho natural depende también de la interpretación teológica de la → creación, del → pecado, del → pecado original y de sus consecuencias, de la → gracia y de la → fe, de la → Iglesia y de su relación con el Estado en la ordenación social. Por otra parte, la actitud que se tome frente al derecho natural está especialmente condicionada por la concepción de la relación mutua entre → filosofía y teología; esto es, de la diferenciación metódica de ambas disciplinas. Ello pone de manifiesto que la teoría del conocer (*ordo cognoscendi*) es, en este punto, de importancia decisiva por cuanto en ella se abre o se cierra el acceso al *ordo essendi*. Por otra parte, la distinción entre el orden del ser y del conocer presupone ya una ontología teológicamente acuñada o, por lo menos, filosófico-trascendental o «idealista».

Si tenemos presentes las amplias polémicas que a lo largo de la filosofía y de la teología occidentales, especialmente en la época moderna, han suscitado los presupuestos mencionados, condicionadores de cualquier concepción del derecho, no esperaremos poder alcanzar una doctrina especulativa absolutamente convincente y ajustada en todos sus aspectos del derecho natural.

En este artículo sólo podemos ofrecer una apretada exposición de los principales problemas históricos y sistemáticos aquí planteados. Las consideraciones sistemáticas de contenido saldrán a relucir al hilo de la exposición histórica, que no podrá quedar limitada al vocablo «derecho natural», sino que deberá ir tras el *motivo* «derecho natural» en sus diferentes formas de manifestación. No es posible anticipar aquí una definición del «derecho natural». Pero debemos determinar provisionalmente nuestro objeto afirmando que planteamos la pregunta por el «derecho natural» en el ámbito filosófico y teológico, de modo que nuestra exposición se orienta hacia un estrato de ser que, situado en cierto modo «tras» el derecho establecido, constituye la esencia y el ser del derecho mismo y, por tanto, representa, frente a todo derecho y legalidad positivos, una instancia normativa, regulativa y crítica.

1. La conciencia griega antigua constituye el horizonte en que fundamentalmente se mueve el pensamiento jurídico occidental hasta la disolución de la Edad Media cristiana. En contraposición al individualismo de los sofistas, que ponía en peligro la existencia de la *polis*, fundamentaron Platón y Aristóteles el derecho humano y político en la idea trascendente y eterna de lo justo. El justo es bueno y sabio (*Pol.* I, 350b,3c,11) en cuanto partícipe (→ participación) de la justicia eterna y divina. Lo justo (*δίκαιον*) puede serlo por naturaleza (*φύσει*) o por la ley (*νόμῳ*) (Platón, *Prot.*, 337c, 7d,4; Aristóteles, *Ética Meg.* A, 1194b,30s; *Ética Nic.* VIII, 15,1162b, 21-23). Puesto que lo justo es también lo bueno, no hay diferencia entre derecho y ética. La tragedia griega pone ya de manifiesto que el *νόμος* puede contradecir a la idea de lo justo (en *Antígona*, de Sófocles, aparece el conflicto entre *θέμις* y *δίκη*). El destino de Sócrates pone de manifiesto esta tensión de forma particularmente impresionante. Para los presocráticos, el *νόμος* establecido por los hombres era santo (Heráclito) y no estaba a merced de la arbitrariedad del legislador. Platón y Aristóteles destacan aún más vigorosamente la subordinación de la ley y del derecho humanos a una norma (cf. J. Ritter, «*Naturrecht*» bei Aristoteles, 14-31), que —en cuanto idea y ejemplar originario o «forma» determinante—, aunque no pueda ser conocida por todo hombre, es manifiesta al sabio o «filósofo». Este principio excluye todo positivismo jurídico y hace pasar a segundo término la interpretación de contenido de lo que es *φύσει δίκαιον*. Ya aquí aparece la problematicidad de la determinación concreta de lo naturalmente justo (es sabido que, según Aristóteles, la esclavitud era justa por naturaleza: *Pol.* I, 5,1255a, 1-2).

2. Frente al escepticismo epistemológico y metafísico (Carnéades) y al eudemonismo de Epicuro, la Estoa romana, con su afirmación de la *lex non scripta sed nata*, representa un renacimiento del pensamiento «jurídico-natural». La *lex nata* es universalmente válida y eterna (*lex aeterna*) y —en cuanto *recta ratio*— se encuentra en todo hombre (Cicerón). La ley fundamental de la *civitas maxima* (el mundo como ciudad) es el *ius naturale*

(Marco Aurelio). El humanismo tolerante de la Estoa (*homo sacra res homini*: Séneca) no puede reconocer la esclavitud como condición jurídica natural. A través del derecho romano (Cayo, Ulpiano, Celso, Marciano), la concepción estoica señala el camino a la → patrística cristiana y, desde ella, a la → escolástica. La idea estoica de la inmanente *natura rerum*, así como la exigencia de la *aequitas* como principio regulativo fueron de gran trascendencia en el ámbito jurídico, tanto teórico como práctico (en la filosofía del derecho y en la administración jurídica). Ejemplo de ello es el axioma *suum unicuique*.

3. En los primeros siglos cristianos no se encuentra una elucidación especulativa del derecho natural. Debemos, sin embargo, detenernos en Pablo y en Agustín, aunque sería una exageración afirmar que poseen una *doctrina* del derecho natural.

a) Es indiscutible que, cuando Pablo (Rom 1,26s; 2,14) habla de la ley escrita en el corazón de los «paganos» y cuando utiliza el concepto filosófico-popular de φύσις, tiene presente, según la concepción del AT, la naturaleza del hombre concreta, creada por Dios. Según Pablo, todos los hombres están obligados por el hecho de la creación a la observancia de la ley moral, la cual en sus exigencias éticas coincide objetivamente con los preceptos de la Torá. En consonancia con Gn 1 y 2 formula aquí → Pablo una teología de la historia que contiene los fundamentos de una doctrina del derecho natural cristiano-teológica (no puramente filosófica) (cf. O. Kuss, *Der Römerbrief*, Ratisbona 1957, 72-76).

b) Dejando de lado el diferenciado concepto de naturaleza de la época patrística y las escasas precisiones de los Padres sobre el *ius naturale*, fijémonos en Agustín, en quien encontramos una serie de textos decisivos, aunque no sistemáticamente ordenados, referentes al derecho natural. La concepción agustiniana está vinculada a representaciones (neo)platónicas y estoicas. Sin embargo, sus precisiones sobre el derecho natural están en lo esencial en la línea de la teología paulina (por ejemplo, la distinción de una triple ley: *in paradiso data —naturaliter insita— in litteris promulgata*: En. Ps. XXV, 5: PL 37,1574). El *ordo naturalis* es para Agustín el estado histórico-salvífico del hombre *fuera* del ámbito de la revelación. Ello aparece claramente en el importante lugar del escrito *Contra Faustum* (XXII, 27-28), en que Agustín fundamenta la exigencia del derecho del → orden natural en la *lex aeterna*: «Lex vero aeterna est, ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans» (PL 42,418). Desde esta perspectiva no hay distinción entre la *ratio divina* y la *voluntas Dei*. Para Agustín, la naturaleza es siempre criatura en horizonte teológico.

Desde esta perspectiva fundamental debe entenderse lo que Agustín —basándose en Cicerón— afirma sobre la virtud de la *iustitia*: «La justicia es un *habitus animi*, ordenado al bien común, por el que se confiere a cada ser su dignidad». Tiene su principio en la misma naturaleza; posteriormente se le añaden determinadas prescripciones que la costumbre ha mostrado como razonables; finalmente, el temor ante la ley y la *religio* sanciona las pres-

cripciones provenientes de la naturaleza y de la costumbre: «Natura ius est, quod non opinio genuit, sed quaedam innata vis inseruit, ut religionem, pietatem, gratiam, vindicationem, observantiam, veritatem» (*De Div. Quaest.*, 31,1: PL 40,20). La *lex naturalis* está inscrita en el corazón de cada hombre por su misma condición de hombre y —como en Pablo— se identifica con la ética de la Torá o la «segunda tabla de la ley» (cf. *En. Ps. XXV*, 4: PL 37,1574; *Serm.*, 81,2: PL 38,500). Agustín habla también ocasionalmente de las *naturales leges* que regulan interiormente el decurso de la naturaleza (del mundo creado: *De Gen. IX*, 18,32: PL 34,406). Sin embargo, no desarrolla la distinción entre ley natural (en un sentido preferentemente «físico») y derecho natural. Más bien habla indistintamente de *ordo naturalis*, *lex naturalis* e *ius naturae*. El derecho natural —distinto de todo derecho surgido de la ley o de la costumbre (*De Div. Quaest.*, 31,1: PL 40,21)— es la *lex aeterna* en cada uno de los hombres, creado por Dios para el bien. El *ordo naturalis*, tanto en sí mismo como en su inserción en el plan de la historia de la salvación, es visto sólo con los ojos de la fe. Al margen de la fe, esta ley y este derecho naturales son tan fragmentarios y necesitados de la gracia como la naturaleza misma.

4. La escolástica primitiva y la antigua escuela franciscana, a pesar de haber establecido distinciones más precisas, no superan en el fondo la posición agustiniana. En este punto son dignos de mención la escuela de Anselmo de Laón, Guillermo de Auxerre (con su tratado sobre el derecho natural en la *Summa aurea*), Alejandro de Hales (y *Summa Halensis*) y Juan de Rupella. Por su influencia en la canonística y en la ciencia del derecho debe mencionarse el *Decretum Gratiani* (mediados del siglo XII). Para Graciano, que se apoya sobre todo en Isidoro de Sevilla, el derecho natural es un derecho establecido por Dios en la creación; puede ser expresado en la llamada «regla áurea» (cf. Mt 7,12; Lc 6,31) y está contenido tanto en el evangelio como en la Torá (cf. O. Lottin, *Le droit naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, 11s).

5. Hasta llegar a Tomás de Aquino no puede propiamente hablarse de una sistematización del derecho natural. Su doctrina es aún hoy válida para la concepción católica del derecho natural. A pesar de las graves cuestiones que plantea la interpretación de la doctrina tomista (cf. los trabajos de O. Schilling, J. Messner y A. F. Utz) es innegable que Tomás de Aquino suministra importantes líneas directrices para la problemática actual del derecho natural. El Aquinate desarrolla su doctrina del derecho natural preferentemente en el *Comentario a las Sentencias*, en la *Suma Teológica* (I-II, 90-97; II-II, 57) y en los escritos *De legibus* y *De iustitia*. Sitúa el problema del *ius naturae* en el marco sistemático de su concepción fundamental metafísica y teológica (→ tomismo). La aceptación de la doctrina tomista del derecho natural depende, por tanto, de la actitud que se adopte frente al sistema tomista. No podemos detenernos aquí en los diversos matices de la concepción del derecho natural en los diversos escritos de Tomás de

Aquino. Tampoco podemos exponer el enfrentamiento del Aquinate en este punto con las concepciones estoicas, el derecho romano, Isidoro y Graciano. Puesto que en una exposición satisfactoria de la doctrina de Tomás de Aquino sobre el derecho natural sólo es posible teniendo presentes las circunstancias histórico-culturales del siglo XIII, debemos aquí limitarnos a indicar algunas perspectivas fundamentales de su doctrina.

Dentro de la distinción tradicional entre *lex divina* y *lex humana*, el Aquinate sitúa el *ius naturae* en el ámbito de la ley divina y divide el derecho humano en *ius gentium* e *ius civile* (cf. *S. Th.* I-II, 91,1-3; II-II, 57,2-3). La relación ontológica de la ley o del derecho natural con la *lex divina* o *aeterna* queda en Tomás frecuentemente determinada con el concepto de «participación»: «... el *lumen rationis*, perteneciente a la ley natural y por el que conocemos lo que es bueno y malo, no es otra cosa que la impresión de la luz divina (*impressio luminis divini*) en nosotros. Por ello se entiende que la ley natural no es otra cosa que la participación de la criatura dotada de razón en la ley divina» (I-II, 91,2). En cuanto *dictamen practicum rationis* (*op. cit.*, a. 3), todo derecho y ley humanos son derivados por conclusión de la *lex naturalis*. La ley natural, en cuanto participación de la ley divina, es, por tanto, el fundamento y norma de todo derecho. El conocimiento de la ley natural tiene lugar de modo semejante al conocimiento filosófico, de modo que el Aquinate, conforme a su confianza en la *ratio*, puede afirmar: «... así como en el pensamiento especulativo se pueden derivar, partiendo de principios indemostrables conocidos naturalmente (*naturaliter*), las consecuencias de las diversas ciencias, cuyo conocimiento no nos es dado por la naturaleza, sino que más bien debe ser alcanzado por el esfuerzo del pensamiento, así también la mente humana tiene que avanzar, partiendo de las indicaciones de la ley natural como de principios comunes e indemostrables, a la ordenación de las cosas en particular» (*S. Th.* I-II, 91,3). Así, pues, la ley natural actúa, respecto a las conclusiones alcanzadas desde ella *per rationem*, como los primeros principios respecto al desarrollo del pensamiento discursivo.

El *ius gentium*, en cuanto alcanzado por el discurso racional y expresión histórica del derecho natural, puede, en sentido amplio, ser considerado como derecho natural (cf. II-II, 57,2 y 3; en el artículo 3.º distingue Tomás el *ius naturale* y el *ius gentium*, afirmando que el «derecho de gentes» —según el jurista romano Cayo— se refiere sólo a los hombres dotados de *ratio*, al paso que el «derecho natural» es común *nobis et aliis animalibus*). El *ius gentium*, en cuanto elaboración específicamente humana del *ius naturale*, lleva consigo cierto margen de indeterminación y libertad, difícilmente definible, dando así cabida al elemento «histórico» y a la mutabilidad del «derecho natural». Queremos notar aquí que no pocas dificultades de la moderna discusión en torno al derecho natural tienen su origen, por una parte, en una falsa comprensión del *ius gentium* tomista, y por otra, en un concepto poco fundado metafísicamente del «derecho de gentes». El Aquinate hace hincapié en la mutabilidad de la naturaleza humana (distinguida por él de la *essentia*): «*Illud quod est naturale habenti naturam immutabilem, oportet*

quod sit semper et ubique tale. Natura autem hominis est mutabilis, et ideo id quod naturale est homini, potest aliquando deficere» (*S. Th.* II-II, 57,2 ad 1).

Aunque esta concepción no permite hablar de una → «historicidad» del derecho natural en Tomás de Aquino, no debe, en todo caso, olvidarse esta afirmación tomista. Así, puede evitarse dotar a las conclusiones jurídicas racionales de la autoridad del derecho natural. Notemos marginalmente que el pensamiento de la mutabilidad de la «naturaleza» se encuentra también en Agustín (*Civ. Dei* XXI, 8,4-5: PL 41,722) y Alberto Magno (cf. Lottin, 45). El *ius naturae* ordena al hombre no sólo formalmente al «bien», sino al *ius vel iustum* (*S. Th.* II-II, 57,1-2), que, según Tomás de Aquino, siempre se identifica con las exigencias morales de Dios Creador.

6. A partir de Guillermo de Ockham se pone cada vez más claramente de manifiesto la problemática intrínseca del concepto tomista de derecho natural. Ockham no ve ya el fundamento del derecho en la esencia, sino en la voluntad de Dios. El derecho natural queda, por tanto, afectado de una cierta arbitrariedad, puesto que Dios podría haber dado otras prescripciones. El *nominalismo* y la → Reforma, por su repudio de la metafísica platónica y aristotélica, y sobre todo de la analogía del ser (→ analogía; → ser), tuvieron forzosamente que alejarse de la doctrina del derecho natural ontológicamente fundado y llegar a una concepción «positivista». La valoración filosófica que se tenga del desarrollo histórico-cultural iniciado por el nominalismo condicionará el juicio que se forma sobre la doctrina «profana» del derecho natural, cuya finalidad fundamental es mostrar la validez del derecho natural, aun en el caso de que Dios no exista. Esta doctrina se desarrolla, sobre todo, en la época del «humanismo» y de la «razón». Puede discutirse si esta nueva doctrina del derecho natural se inició ya en la escuela de Salamanca (Suárez, F. de Vitoria y Vázquez) o apareció por primera vez en Hugo Grotius, Althusius o Pufendorf. Sin embargo, en modo alguno puede ignorarse que tanto la escuela de Salamanca como Grotius estaban aún asentados en la doctrina escolástica del derecho natural.

7. Es imposible bosquejar en breves líneas las diversas concepciones del derecho natural desde los siglos XVII y XVIII hasta nuestros días. Pero, supuesto que no es posible evitar una simplificación, indiquemos —con todas las cautelas y limitándonos a la cuestión de la norma suprema del derecho— lo siguiente:

a) La diversidad de concepciones acerca del derecho natural pone de manifiesto que la doctrina del derecho natural es conclusión y reflejo de posiciones filosóficas más fundamentales. En la «época de la razón» se presenta al derecho natural como «derecho de razón» y surgen diversos sistemas jurídicos *more geometrico*, en los que el derecho positivo queda prácticamente identificado con el derecho natural. Consecuencias políticas incomparablemente mayores tuvo la doctrina del derecho natural, que consideraba la *recta ratio* del individuo como medida de la vida social y político-estatal.

El derecho natural se convirtió aquí en portador de la idea democrática (Althusius). Esta concepción contiene una dinámica revolucionaria cuando se une a la teoría del «estado natural» del individuo dotado de libertades y derechos propios (Locke, Jefferson y Rousseau). De esta forma, el derecho natural entró en las declaraciones de los derechos del hombre y en numerosas constituciones civiles. Cuando, a finales del siglo XVIII y en el XIX, debido a un acendrado interés por las ordenaciones sociales históricamente reales y, sobre todo, a la idea de la evolución, se critican y arrinconan el racionalismo y el individualismo, surge en la «escuela histórica del derecho» (Savigny) una concepción del derecho conservativa que desemboca en una relativización del derecho y hace, por tanto, posibles ciertas concepciones jurídico-positivas mucho más radicales que la de épocas anteriores. Si para el racionalismo la norma del derecho residía en la razón (aun deísticamente entendida) o en la individualidad creada por «Dios», para el positivismo radical esta norma reside exclusivamente en la acción jurídica del soberano, del Estado o del parlamento. La «escuela histórica del derecho» quiso, ante todo, superar la abstracción del derecho natural. Por eso puso de manifiesto y analizó la conexión orgánica de la «idea de derecho» con las comunidades político-culturales en que se había desarrollado. Una variante —en la que aquí no podemos detenernos— del positivismo y del historicismo está representada por el marxismo (y leninismo), que también en el campo del derecho es una «inversión» de la dialéctica hegeliana. Pocos pensadores intentaron en el siglo XIX una superación de la desvinculación (enseñada principalmente por Kant) del derecho y de la ética. El aristotélico crítico F. A. Trendelenburg se esforzó, en este punto, por mantener en pie la unidad de la historia y de la idea del derecho como «norma» suprahistórica. En esta perspectiva está en gran parte planteada la discusión contemporánea sobre el derecho natural.

b) En una mirada retrospectiva a los tres últimos siglos puede establecerse que las diferentes doctrinas del derecho natural, entre sí contrapuestas, tienen en su base una aporía común: la *aporía del conocimiento*. Ni el racionalismo ni el empirismo pueden demostrar convincentemente la realidad y contenido del derecho natural. Debido a la significación del derecho suprapositivo para la política, y especialmente para la democracia, la cuestión de la cognoscibilidad y obligatoriedad del derecho natural es un problema de importancia fundamental. La diversidad de concepciones teóricas del derecho natural ha predisposto negativamente a los pensadores contemporáneos frente al nuevo descubrimiento del derecho natural por parte de la escolástica. En todo caso, puede ciertamente afirmarse que la disolución del dualismo del ser y del deber en un monismo de derecho natural «estático» o de derecho positivo establecido conduce, según las enseñanzas de la historia, a una configuración social totalitaria. Por otra parte, la experiencia del totalitarismo ha fortalecido la convicción del «eterno retorno» no sólo del derecho natural (Rommen), sino también del positivismo jurídico (Lang-Hinrichsen).

c) La actual filosofía del derecho se esfuerza por mostrar como cons-

trucción teórica-irreal la oposición entre derecho natural suprapositivo-ahistórico y positivismo jurídico (H. Kelsen), al mismo tiempo que intenta superar esta contraposición sirviéndose de una comprensión de la historicidad tomada de la filosofía de Heidegger (A. Kaufmann, J. Maihofer y M. Müller). En el campo católico se recurre a la doctrina del derecho de Tomás de Aquino, destacando más vigorosamente que en tiempos pasados su capacidad de adaptación a las circunstancias históricas de índole etnológica, política, religiosa, sociológica o económica (cf. A. F. Utz, *Die Gerechtigkeit, der Prüfstein naturrechtlichen Denkens. Zur neuesten Naturrechtskritik von Hans Kelsen: «Die neue Ordnung»* 15 [1961] 187-194).

En la teología evangélica contemporánea las opiniones sobre el derecho natural están en gran parte condicionadas por la actitud que se adopte respecto a la «teología dialéctica» (cf. RGG IV [³1960] 1364s).

Las opiniones acerca de la cognoscibilidad, fundamentación ontológica y trascendencia ético-política del derecho natural son en la actualidad tan divergentes como en épocas anteriores (respecto a la discusión actual: RGG IV [³1960] 1358s; StL V [⁶1960] 940-945). Sin embargo, parece que pueden asentarse, por lo menos, las tres tesis de Erik Wolf: 1) El concepto de derecho natural puede tener diversas significaciones. 2) La función de la idea del derecho natural es unívoca y clara. 3) Las doctrinas acerca del derecho natural son consecuencia de respuestas a cuestiones ontológicas fundamentales.

La segunda tesis posee hoy día una actualidad especial. Incluso quienes rechazan el concepto y la concepción tradicional del derecho natural poseen a menudo una despierta conciencia de la dignidad y derechos del hombre (Camus, Jaspers, Sartre), que se imponen como postulados existenciales de la convivencia humana en un mundo libre y en paz (→ tolerancia). Aunque no se ha alcanzado unanimidad sobre las cuestiones ontológicas y el contenido de los derechos de cada hombre (→ matrimonio; → propiedad; → comunidad; → moralidad; → Estado), se coincide en la condenación de todo totalitarismo, al mismo tiempo que se tiene un agudo sentido (manifestado especialmente en el arte y literatura contemporáneos) del valor positivo de la → persona (→ conciencia) y de la → libertad. Ello es debido, ante todo, al hecho de que en este punto se pone de manifiesto una realidad, limitativa de toda arbitrariedad, que coincide con los contenidos afirmados por una crítica filosofía cristiana del derecho.

O. Schilling, *Die Staats- und Soziallehre des Thomas von Aquin*, Munich ²1930; O. Lottin, *Le droit naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, Brujas ²1931; H. Rommen, *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, Munich ²1947; G. Stratenwerth, *Die Naturrechtslehre des Johannes Duns Scotus*, Gotinga 1951; Erik Wolf, *Grosse Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte*, Tubinga ³1951; A. F. Utz, *Deutsche Thomas-Ausgabe*, XVIII (Recht und Gerechtigkeit), Heidelberg-Graz 1953; F. Flückiger, *Geschichte des Naturrechts*, I (Altertum und Frühmittelalter), Zollikon-Zurich 1954; W. Maihofer, *Recht und Sein. Prolegomena zu einer Rechtsontologie*, Francfort 1954; E. Reibstein, *Johannes Althusius als Fortsetzer der Schule von Salamanca*, Karlsruhe 1955; H. Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Gotinga ²1955; E. Fechner, *Rechtsphilosophie. Soziologie und Metaphysik des Rechts*, Tubinga

1956; K. Ritter, *Zwischen Naturrecht und Rechtspositivismus*, Witten 1956; L. Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, Stuttgart 1956; A. Kaufmann, *Naturrecht und Geschichtlichkeit*, Tubinga 1957; J. Messner, *Das Naturrecht*, Innsbruck-Viena-Munich ³1958; Erik Wolf, *El problema del derecho natural*, Barcelona 1960; H. Kelsen, *Reine Rechtslehre*, Viena ²1960; M. Müller-H. Rommen, etc., *Naturrecht: Staatslexikon*, V (⁶1960) 929-940 (bibliografía); A. R. Weiss, *Friedrich Adolf Trendelenburg und das Naturrecht im neunzehnten Jahrhundert*, Kallmünz 1960; Erik Wolf-Ernst Wolf, *Naturrecht: RGG IV* (³1960) 1353-1365; E. Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, Francfort 1961; J. Ritter, «*Naturrecht*» bei Aristoteles. Zum Problem einer Erneuerung des Naturrechts, Stuttgart 1961; U. Hommes, *Die Existenzerhellung und das Recht*, Francfort 1962; H. Kelsen, *Théorie pure du droit*, París 1962; N. Jacob-J. M. Aubert-A. Dumas-M. Villey-J. L. Gardies, *Pratique du droit et conscience chrétienne*, París 1962; W. Maihofer, *Naturrecht als Existenzrecht*, Francfort 1963; H. Welzel, *Wahrheit und Grenze des Naturrechts*, Bochum 1963; G. Fassio, *Il diritto naturale*, Turín 1964; J. M. Aubert, *Loi de Dieu, loi des hommes*, París 1965; A. Arntz, *La ley natural y su historia: Concilium 5* (1965) 41-61; F. Böckle, *Das Naturrecht im Disput*, Düsseldorf 1966; M. Sancho Izquierdo, *Lecciones de derecho natural*, Pamplona 1966; J. David, *Das Naturrecht in Krise und Läuterung*, Colonia 1967; P. Benenson, *La ley natural y la ley establecida: Concilium 25* (1967) 228-239; H.-H. Schrey, *Más allá del positivismo y el derecho natural. Fundamentación del derecho natural en la teología evangélica de lengua alemana: ibíd.*, 240-254; K. H. Peschke, *Naturrecht in der Kontroverse. Kritik evangelischer Theologie an der katholischen Lehre von Naturrecht und natürlicher Sittlichkeit*, Salzburgo 1967; A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Francfort 1968; J. A. Stüttler, *Naturrecht und Geschichtlichkeit: Orientierung 32* (1968) 184-187; G. Winter, *Grundlegung einer Ethik der Gesellschaft*, Maguncia 1970; J. Gründel, *Derecho natural: SM II* (1972) 228-240.

H. R. SCHLETTE